

Publications of the Institute  
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy

Volume 69

Publications of the  
Institute for the History of  
Arabic-Islamic Science

Edited by  
Fuat Sezgin

ISLAMIC  
PHILOSOPHY

Volume 69

Ibn Rushd  
in the Western  
Tradition

Texts and Studies  
Collected and Reprinted

I

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

# ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume  
69

## IBN RUSHD IN THE WESTERN TRADITION

TEXTS AND STUDIES

I

Collected and reprinted  
by  
Fuat Sezgin

in collaboration with  
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,  
Eckhard Neubauer

1999



Institute for the History of Arabic-Islamic Science  
at the Johann Wolfgang Goethe University  
Frankfurt am Main

108.1

.18

Vol. 69-72

v. 69

100 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6077-3 (Ibn Rushd in the Western Tradition, Vol. I-IV)

ISBN 3-8298-6073-0 (Ibn Rushd in the Western Tradition, Vol. I)

© 1999

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften

Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main

Federal Republic of Germany

Printed in Germany by

Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

## TABLE OF CONTENTS

<p>Werner, Karl: <i>Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters.</i> Sitzungsberichte der philosophisch-historische Classe der Akademie der Wissenschaften (Wien) 98. 1881. pp. 175-320. .....</p>	1
<p>Menendez Pelayo, Marcelino: <i>La impiedad averroista. - Fray Tomas Scoto. - El libro "De tribus impostoribus".</i> Boletín Historico (Madrid) 1. 1880. pp. 17-23. ....</p>	147
<p>Siebeck, Hermann: <i>Zur Psychologie der Scholastik. 8. Averroes.</i> Archiv für Geschichte der Philosophie (Berlin) 2. 1889. pp. 517-525. ....</p>	155
<p>Heidenhain, Friedrich (Ed.): <i>Averrois paraphrasis in Librum poeticae Aristotelis Iacob Mantino hispano hebraeo medico interprete. Ex libro qui Venetiis apud Iunctas a. MDLXII prodiit.</i> Jahrbücher für classische Philologie (Leipzig). 17. Supplementband. 1890. pp. 351-382. ....</p>	165
<p>Alphandéry, P.: <i>Y a-t-il eu un Averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle?</i> Revue de l'Histoire des Religions (Paris) 44. 1901. pp. 395-406. ....</p>	197
<p>Picavet, François: <i>L'Averroïsme et les averroïstes du XIIIe siècle. D'après le De unitate intellectus contra Averroïstas de saint Thomas d'Aquin.</i> Revue de l'Histoire des Religions (Paris) 45. 1902. pp. 56-69. ....</p>	210
<p>Asín Palacios, Miguel: <i>El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino.</i> Homenaje á D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental. Ed. Eduardo Saavedra. Zaragoza 1904. pp. 271-331. ....</p>	225
<p>Doncoeur, P.: <i>Notes sur les Averroïstes latins. Boèce le Dace.</i> Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Kain) 4. 1910. pp. 500-511. ....</p>	286

Doncoeur, P.: <i>La religion et les maîtres de l'Averroïsme.</i> Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Kain) 5. 1911. pp. 267-298; 486-506. ....	299
Montagne, H.-A.: <i>Les rapports entre la foi et la raison chez Averroès et Saint Thomas.</i> Revue Thomiste (Toulouse) 19. 1911. pp. 358-360. ....	354
Masnovo, Amato: <i>I primi contatti di San Tommaso d'Aquino con l'averroismo latino.</i> Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia. Napoli 5-9 maggio 1924. Ed. Guido della Valle. Napoli s.d. pp. 1007- 1017. ....	357

## Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters.

Von

Prof. Dr. **Karl Werner**,

wickl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Das speculative Element in der christlich-peripatetischen Psychologie des Mittelalters ist die morphologische Anschauung vom Menschen als Ineinsbildung von Geistigem und Stofflichem, unter Einordnung des Letzteren in's Erstere als bestimmende und gestaltgebende Form. Diese Auffassung vom Wesen des Menschen liegt in der thomistischen Anthropologie und Psychologie am entschiedensten ausgeprägt vor, rief aber die Opposition des Duns Scotus hervor, welcher der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen eine selbstige, von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform vindicirte. Der Dualismus der scotistischen Anthropologie schloss eine gewisse Härte in sich zufolge seiner Zumuthung, das intellective belebende Seelenwesen mit einem an sich leblosen Körper verbunden denken zu sollen. Die Wahrnehmung der Denkwidrigkeit dieser Art von Einigung lenkte unwillkürlich die Aufmerksamkeit Jener, welche sich nebenher auch mit der thomistischen Auffassung des Menschenwesens nicht vollkommen zu befreunden vermochten, auf die averroistische Anthropologie hin, welche dem Gedanken des an sich leblosen Menschenkörpers jenen der lebendigen sinnlichen Leiblichkeit substituirt, und weiter auch die reine Geistigkeit des intellectiven Principes im Menschen in's volle Licht treten zu lassen schien. Die morphologische Grundanschauung der thomistischen Anthropologie war allerdings damit völlig preisgegeben; nicht minder musste es fraglich erscheinen, ob die averroistische

Lehre von der numerischen Einheit aller Menschenintellecte eine derartige Remedur zulasse, dass sich dabei noch immer das Grundmotiv des averroistischen Dualismus, das Geistige im Menschen in seinem reinen Ansichsein und in vollkommener Unabhängigkeit vom sinnlich-leiblichen Wesen des Menschen zu fassen, festhalten liess. Und gesetzt, dass diess als möglich erschien, entstand weiter die Frage, in welchem Verhältniss die im christlichen Sinne berichtigte averroistische Anthropologie zur herkömmlichen christlichen Auffassung des Menschenwesens stehe, und ob es erlaubt sei, dieselbe in averroistischem Sinne umzubilden. Die Erörterungen hierüber waren überdiess mit anderen über den wahren und eigentlichen Sinn der averroistischen Lehre und ihres Verhältnisses zur aristotelischen Anthropologie verflochten. So kam es in der nachscotistischen Scholastik zu sehr lebhaften und eingehenden Verhandlungen über Art und Grad der Zulässigkeit und Verwendbarkeit der averroistischen Anthropologie auf christlichem Standpunkte, wobei eine nicht geringe Mannigfaltigkeit von Ansichten zu Tage trat, deren Darlegung und Auseinandersetzung den Inhalt dieser Abhandlung bildet. Dieselbe gliedert sich in drei Hauptpartien, in deren erster die Anschauungen einzelner Theologen, welche auf irgend eine Weise mit der averroistischen Anthropologie und Psychologie sich zurechtzusetzen suchten (Aureolus, Johann von Baconthorp), dargelegt, in der zweiten der Averroismus der Paduaner Schule in deren speciellem Verhältniss zu den christlich-kirchlichen Lehranschauungen auf anthropologisch-psychologischem Gebiete, in der dritten die (namentlich an Augustinus Niphus sich darstellende) Selbstcorrectur und relative Umbildung des Paduaner Averroismus, der damit aufhörte, eine acute, brennende Frage zu sein, vorgeführt werden soll.

## I.

Aureolus<sup>1</sup> knüpft auf psychologischem Gebiete zunächst an seinen Ordensgenossen Duns Scotus an, wenn er die Sub-

<sup>1</sup> Petrus Aureolus, nach herkömmlicher Annahme zu Verberie sur Oise geboren, lehrte e. a. 1312 in Paris Theologie, wurde hierauf Provinzial der Ordensprovinz Guienne, und soll später Erzbischof von Aix gewesen sein. Sein Todesjahr ist ungewiss (nach Dutens nicht vor 1345 anzusetzen).



stanzen der geschöpflichen Geistwesen, die Engelgeister sowohl als die Menschenseelen, aus Materie und Form zusammengesetzt sein lässt.<sup>1</sup> Jede dieser Substanzen besteht aus zwei Substanzen, deren eine rein potentiell, die andere rein Actus ist; die erstere derselben heisst *Intellectus possibilis*, die andere schliesst das Vermögen der Actuirung der vom *Intellectus possibilis* recipirten Intellectionen in sich, ohne jedoch die Intellection selber zu sein. Demzufolge erklärt sich Aureolus gegen Aristoteles, dessen im dritten Buche de Anima vorgetragene Lehre er sonst vollkommen als die seine anerkennt, darin, dass die *Intellectio sui* die Substantialform des geschöpflichen Geistwesens sein soll.<sup>2</sup>

Aureolus stützt sich in seiner Auslegung des Aristoteles auf dessen Commentator Averroes, von dessen Lehre über die himmlischen Intelligenzen er für seine psychologischen Untersuchungen den Ausgang nimmt. Dieses Vorgehen hat zur Folge, dass er eher das Wesen des geschöpflichen Geistes im Allgemeinen bestimmt, als er auf die Erörterung des Wesens der intellectiven Menschenseele eingeht, deren Begriff sonach bei Aureolus vorläufig im Allgemeinen schon bestimmt erscheint, ehe er das Verhältniss derselben zu dem ihr eignenden Leibe zur Sprache bringt. Die Consequenzen, welche sich hieraus für die Gestaltung der Anthropologie ergeben, lassen sich im voraus ermessen, und werden im weiteren Verfolge zur Sprache kommen.

Aureolus bekennt sich unter Berufung auf Aristoteles und Averroes zu dem Satze, dass einzig Gott *Actus purus sei*, jedwede andere Substanz aber, so zunächst die himmlischen Intelligenzen und die intellectiven Menschenseelen an einer potentiellen Natur participiren, somit aus zwei Wesenheiten, *Actus* und *Potenz*, zusammengesetzt seien. Das Denkmotiv dieses Satzes ist nach Aureolus<sup>3</sup> diess, dass sich das Erkennen der

Von seinen Schriften liegt gedruckt sein Commentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus vor (Rom. 2 Voll. 1596, 1605), welchem XVI Quodlibeten angeschlossen sind. Nach der Angabe des Herausgebers, des Cardinals a Sarnano, hatte Aureolus diesen Commentar dem Papste Johann XXII. gewidmet, der ihn angeblich zum Cardinal erhob.

<sup>1</sup> 2 dist. 3, qu. 1, art. 3.

<sup>2</sup> Vgl. Aristot. Anim. III, p. 429 b, lin. 5—10 und lin. 29 — p. 430 a, lin. 4.

<sup>3</sup> 2 dist. 3, qu. 1, art. 2.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. 1. Hft.

himmlischen Intelligenzen, welche Anderes ausser ihnen zu erkennen im Stande sein sollten, nicht anders erklären liess, als unter Voraussetzung einer von aller intellectuellen Actualität völlig entblösten; receptionsfähigen Possibilität des Erkennens, die einzig bei Gott wegfällt, weil er, Alles in sich fassend, nichts ausser sich zu erkennen brauche. Aureolus will nur hierin dem Averroes nicht beistimmen, dass jene Materie der Geistwesen in allen numerisch dieselbe sei, was sich in der That auch nicht erweisen lässt.<sup>1</sup> Averroes hält wohl dafür, dass, wie der aller individuirenden Besonderheit entkleidete Begriff einer Sache, z. B. einer Rose, in seiner reinen Gestalt nicht plurificabel und deshalb in Allen, die ihn denken, als ein numerisch Einer präsent sei, so auch der ihn recipirende Intellectus potentialis in Allen Einer sein müsse. Averroes gibt jedoch hier dem an sich berechtigten Satze von der notwendigen Gleichartigkeit des Recipiens und Receptum eine ungerechtfertigte Ausdehnung. Es ist nicht notwendig, dass der Intellectus possibilis, um den von allen individuirenden Darstellungen losgelösten Begriff eines sinnlichen Objectes fassen zu können, gleichfalls über alle individuirende Bestimmtheit hinausgehoben sein müsse; es genügt, dass er eine immaterielle, der quantitativen Bestimmtheit entrückte Potenz sei. Auch wird durch die intellective Apprehension das Sinnending nicht aller individuirenden Bestimmtheit schlechthin entkleidet, sondern eben nur seiner sinnlichen Bestimmtheit.<sup>2</sup> Dass der reine Begriff der Rose in seinem Ansichsein nicht plurificabel sei, ist richtig; daraus folgt aber nicht, dass auch die Conception dieses reinen Begriffes nicht plurificirt werden könne.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 2 dist., qu. 17.

<sup>2</sup> Species in imaginatione est quanta et extensa, species vero in intellectu est abstracta ob omni quantitate; ideo individuum intellectus non concernit situm in objecto, sicut concernit individuum sensus. Sic ergo si fuerit individuum abstractum a quantitate, non corresponderet species signata abstracta tum ab omni quantitate et non habens partem extra partem, et ideo ducit in objectum abstrahendo ab omni situ et proportionem; hoc est intelligere naturam rei simpliciter. 2 dist. 17, art. 2.

<sup>3</sup> Licet in me et in te sit aliud concipi, non tamen in me et in te alia res simpliciter, ita quod in me sit rosa simpliciter et in te sit rosa simpliciter. Et ratio est, quia rosa cadens sub concipi meo non est aliqua particularis rosa, sed sunt omnes particulares rosae, quae veniunt ad unum

Die Materie der intellectiven Substanzen hat mit der Materie der Körperdinge die Potentialität gemein, unterscheidet sich aber von derselben dadurch, dass sie nicht die dreifache Dimension der Körperdinge als *Passio propria* recipiren kann. Hierin hat Bonaventura das Unterscheidungsmerkmal zwischen der Materie der Körper und der geschöpflichen intellectiven Substanzen gesehen,<sup>1</sup> während Averroes zufolge umständlicherer Analyse der Unterschiede zwischen beiden Arten von Materien drei Unterscheidungsmerkmale eruirt, die übrigens in dem von Bonaventura angegebenen sämmtlich schon enthalten sind.

Man wendet ein, dass die menschliche Seele, wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, zwei Materien, ihre eigene und jene des ihr eignonden Leibes, oder eine Materie die andere informiren würde. Hiebei wird übersehen, dass Materie und Form der Seele ein untrennbares Ganzes bilden, in welchem die Materie kein von der Form unterschiedenes Sein hat; dieses untheilbare Ganze nun ist Informationsprincip des Leibes, d. h. macht ihn durch Mittheilung seiner selbst zu dem, was er ist.<sup>2</sup> In ähnlicher Weise würde auch eine *Quantitas materiata* die Materie informiren. Dass man sich an dem Gedanken einer aus Materie und Form zusammengesetzten Seele stösst, beruht auf einer falschen Denkgewöhnung, welche im Hinblick auf die herkömmliche Anschauungsweise als eine Neuerung zu bezeichnen ist,<sup>3</sup> und eine unrichtige Vorstellung vom allgemeinen Wesen der Materie zur Voraussetzung

concupi, tota autem multitudo rerarum particularium non plurificatur, et ideo est eadem in me et in te. Ibid.

<sup>1</sup> Hoc puto intellexit doctor antiquus Bonaventura, qui dicit, quod materia illorum sensibilium et intelligibilium non differt secundum quidditatem, tamen differt secundum esse, quia videlicet illa est semper sub trina dimensione. 2 dist. 3, qu. 1, art. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Die hievon abweichende Beantwortung desselben Einwurfes von Seite des Duns Scotus in meiner Schrift Joh. Duns Scotus (Wien, 1881) S. 280, Anm. 2.

<sup>3</sup> Philosophi et Sancti, qui diligentissime investigarunt de naturis istorum, expresse intellexerunt, quod essent compositae ex materia et forma. Ideo teneo eum eis, licet prima facie videtur dissonum, et imaginatio horreat ratione trinae dimensionis, cum qua semper intelligimus materiam, a qua huiusmodi substantiae sunt abstractae, et intelliguntur componi ex materia et forma. 2 dist. 3, qu. 1, art. 3.

hat. Augustinus dachte hierin unbefangener, und lässt die Möglichkeit einer gemeinsamen *Materia informis* aller körperlichen und geistigen Creatur zu.<sup>1</sup> Wir wollen hier nicht näher erörtern, inwiefern sich Aureolus auf den in diesem Punkte sich mehr inquisitiv und fragend verhaltenden Augustinus berufen konnte, dessen Auctorität von Thomas Aquinas<sup>2</sup> für die entgegengesetzte Anschauungsweise in Anspruch genommen wurde;<sup>3</sup> so viel ist richtig, dass Augustinus, sofern der Begriff der reinen Geistigkeit einzig nur in Gott absolut wirklich gedacht werden soll, gegen eine beziehungsweise Materialität der Seele nichts einzuwenden hat.

Wie stellt sich nun unter diesen Voraussetzungen das Verhältniss der menschlichen Seele zum menschlichen Leibe? Kann sie wirklich Wesensform des Leibes sein, und in welchem Sinne ist sie es? Dass die intellective Seele Wesensform des menschlichen Leibes sei, ist bisher von keinem Philosophen geläugnet worden,<sup>4</sup> auch nicht von jenen dreien, welchen man eine solche Läugnung zur Last legte: Theophrastus, Themistius, Averroes. Letzterer bestritt nur, dass die menschliche Seele gleich anderen natürlichen Formen ausschliesslich Actuation und Termination der leiblichen Materie sei; er sagt jedoch in seinem Commentar zu den aristotelischen Büchern *de anima*,<sup>5</sup> dass wir laut Zeugnis der an uns selbst gemachten Erfahrung die Thätigkeiten des Intelligere und Abstrahere üben, woraus folge, dass in uns eine Form als Princip dieser Thätigkeiten vorhanden sein müsse; als diese Form bezeichnet er den *Intellect*. Allerdings macht er auch auf den Unterschied zwischen der *Anima* als *prima perfectio hominis* und zwischen der *Cogitativa* und *Intellectiva* aufmerksam, rücksichtlich welcher letzterer er es dahin gestellt sein lässt, ob sie in demselben

<sup>1</sup> Aureolus bezieht sich hier vornehmlich auf *Aug. Gen. ad lit. I, capp. 1 et 4.*

<sup>2</sup> 1 qu. 75, art. 5.

<sup>3</sup> Unter Berufung auf *Aug. Gen. ad lit. VII, capp. 6—8.*

<sup>4</sup> 2 dist. 16.

<sup>5</sup> Hiemit ist selbstverständlich der sogenannte grosse Commentar gemeint, im Unterschiede von dem sogenannten mittleren, und von der blossen Paraphrase, welche beide Erklärungsformen bei Averroes die Vorstufen zu seinen späteren Commentationsarbeiten, den grossen Commentaren zu Aristoteles, bildeten.

Sinne wie die Anima als Lebensprincip Perfectionen des Menschen sind. In der That ist es der Philosophie bis jetzt nicht gelungen zu erweisen, dass die Anima intellectiva in demselben Sinne wie die natürlichen Formen der Körperdinge Wesensform des Menschen sei. Es ist auch höchst schwierig, sich vorstellig zu machen, in welcher Weise Leib und Seele ein Unum constituiren sollen; es ist indess nicht unmöglich, wofern man daran festhält, dass beide in ihrer Einigung als zwei actuell differente Naturen verharren. Die Einigung beider vollzieht sich in der durch das Zusammenwirken des Intellectus und der Phantasia bedingten Thätigkeit des Intelligere,<sup>1</sup> deren Indivisio bis zu einem gewissen Grade auch eine Indivisio der durch das Zusammensein von Leib und Seele constituirten Existenz nach sich zieht. Dieses Resultat des natürlichen Denkens muss jedoch umgeformt werden nach den Normen der auf dem Concil von Vienne (a. 1311) getroffenen Entscheidung, welcher gemäss Leib und Seele ein Unum in jenem Sinne bilden, wie der Stoff und die Form eines Wachses, so dass die menschliche Seele gleich allen anderen Wesensformen nur eine Actuation und Formation des Leibes sei, und zufolge der Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses zwischen Leib und Seele auf eine rationale Erweisung desselben verzichtet werden müsse.<sup>2</sup> Man muss wohl in der durch Leib und Seele constituirten actualen Einheit eine potentielle Zweiheit zulassen, weil sonst die vom Leibe unabhängige Fortdauer der Seele nach dem Leibestode unerklärlich bliebe; der Gedanke aber an eine actuelle Zweiheit im Menschen muss schlechthin aufgegeben werden.

Das Concil von Vienne, auf dessen Entscheidung sich Aureolus beruft, hatte definiert, die Anima rationalis seu intellectnalis sei per se et essentialiter forma corporis humani.

<sup>1</sup> Nunquam intellectus potentialis actu intelligit, nisi intentio intellecta objective fundetur in intentione imaginata; qui enim necessario intelligit universale, necessario intelligit illud in particulari aliquo, sicut lineam simpliciter intelligendo in hac linea, puta pedali, vel aliqua alia linea particulari, ut Philosophus dicit de Memoria et Reminiscencia. 2 dist. 16, art. 1.

<sup>2</sup> Sicut non est quaerenda causa, quare ex cera et figura fiat unum, sic non est quaerenda causa, quare unum fiat ex anima et corpore. 2 dist. 16, art. 2.

Aureolus deutet diese Entscheidung dahin, dass die menschliche Seele genau in jenem Sinne, wie alle anderen Wesensformen der Körper, der lebendigen sowol als der unlebendigen Form des Leibes sei.<sup>1</sup> Diess wird nun offenbar vom Concil nicht gesagt, und konnte nicht gesagt werden, da das Concil die sogenannte Wesensform des Steines oder auch die sogenannte Seele des Thieres doch nicht auf eine Stufe mit der geistbegabten Menschenseele stellen konnte. Das Concil erklärt nur, dass die Seele wesentlich und kraft ihrer Wesenheit Form des Leibes sei, so dass dieser ohne Vorhandensein der ihn informirenden Seele gar nicht wirklich sein könnte. Die Begriffe von Seele und Leib involviren sich ja gegenseitig, nur mit dem Unterschiede, dass ein, wenn auch unvollkommener, Bestand der Seele ohne den Leib, nicht aber ein Bestand des Leibes ohne Seele denkbar ist, weil eben die Seele als Wesensform das von ihr innerlich gefasste und beseelte Stoffgebilde zu ihrem specifischen Wirkungsorgan und sinnlichen Mittel und Elemente ihrer Selbstdarstellung macht. Sie ist im Unterschiede vom körperlichen Geiste zur Vereinigung mit einem stofflichen Leibe geschaffen, und muss desshalb ihrem Wesen nach so beschaffen sein, dass sie zu dem Stoffgebilde, dessen Seele sie bilden soll, nicht bloss äusserlich herantritt, sondern mit demselben sich zu einer wahrhaften, wesentlichen Einheit zusammenschliesst, was nur so geschehen kann, dass das Stoffgebilde in die seelische Wesensform hineingebildet wird, welche Hineinbildung aber einem innerlichen Gefasstwerden des Stoffes durch die Seele gleichkommt, die den von ihr geformten Stoff als leiblichen Abdruck ihrer selbst aus sich hervorstellt. Die Entscheidung des Concils besagt, dass der Mensch nicht eine Vereinigung von Thier und Engel sei, wie man immerhin das Wesen des Menschen im Sinne des Averroes fassen müsste, vorausgesetzt, dass dieser der intellectiven Seele einen selbstigen Bestand zugewiesen hätte, was jedoch nicht der Fall ist; daher es auch von Seite des Aureolus gefehlt war, seine Erörterungen über das Wesen des Menschen an die averroistische Anschauung

<sup>1</sup> In oppositum est Decretalis nonn condita in sacro Concilio Vienensi, ubi dicitur, quod anima est forma corporis sicut formae alias seu animae aliae. Ibid.

vom Menschengenoste anzuknüpfen. Er musste auf diesem Wege dahin kommen, anzunehmen, dass eine nach seinem Dafürhalten wahrscheinliche philosophische Denkannahme im kirchlichen Glaubensinteresse fallen gelassen werden müsse.

Er lässt sich indess nicht bis zu dem im 14. Jahrhundert aufgetauchten und von späteren Averroisten vertretenen Satze fortdrängen, dass etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne. Er sucht vielmehr die Denkmöglichkeit der Concilsentscheidung, wie er sie verstand, zu erhärten, und bestreitet demzufolge die Denknöthwendigkeit der Gründe, welche beweisen sollen, dass die intellective Seele nicht unmittelbarer Actus des Leibes sein könne. Man sagt, der Intellect, das unmittelbare Princip der Intellection, müsse als eine von der sinnlichen Leiblichkeit unterschiedene Natur genommen werden, welche als solche nicht eine blosse Actuation eines Anderen sein könne. Dieser Einwand ist nicht etwa dadurch zu widerlegen, dass man einen Unterschied zwischen verschiedenen Arten von Wesensformen macht, je nachdem sie mehr oder weniger in die Materie versenkt seien, und die intellective Seele als eine Form ansieht, welche am wenigsten in die Materie versenkt sei.<sup>1</sup> Sollte das Wort ‚Versenken‘ im physikalischen Sinne verstanden werden, so drückt es zufolge der Immaterialität der Seele Undenkbares aus; sollte ein mindester Grad des Versenktseins einen höchsten Grad der Unterschiedenheit und somit eine Geschiedenheit der intellectiven Seele vom stofflichen Leibe ausdrücken, so kann die Seele selbstverständlich nicht mehr Actuationsprincip des Leibes sein. Die Sache ist somit anders zu fassen. Die intellective Seele ist in der That nicht univoker Weise mit den rein sinnlichen Wesensformen Formprincip des Leibes. Die Communication der Thätigkeit der Wesensform an dem von ihr informirten Stoff kann in zweifachem Sinne verstanden werden, entweder so, dass ein Quantitatives und somit Stoffliches als Principium quo sowohl der Elicirung als auch der Susception

<sup>1</sup> Haec solutio non sufficit, quia licet dare sit gradum perfectionis formis, et forma mixti sit perfectior forma elementari, et anima perfectior quam forma mixti, tamen eo ipso, quod est forma, est pura perfectio et terminatio materiae, sicut aliae formae. Ibid.

der Thätigkeit erscheint, oder in der Weise, dass Form und Materie in ihrem Zusammensein als Principium quod jener Thätigkeit erscheinen. Die erstere Art der Communication hat statt bei rein materiellen Existenzen;<sup>1</sup> im Menschen hingegen kann nur letztere Art der Thätigkeit der Wesensform an dem von ihr informirten, Stoff statthaben — die Thätigkeiten der menschlichen Seele sind Actiones conjuncti,<sup>2</sup> ein Satz, in dessen Betonung Aureolus mit Duns Scotus zusammentrifft.

Ein anderer Einwand, welcher sich gegen den Begriff der menschlichen Seele als Actus corporis erheben lässt, wäre dieser, dass mit der Corruption des Leibes auch die Seele zu sein aufhören müsste. In der That behaupten Einige, dass Aristoteles die Möglichkeit einer vom Leibe abgetrennten Existenz der Seele verworfen hätte, obschon Averroes ihn anders versteht. Jedenfalls muss vom Standpunkte des Glaubens an der Unvergänglichkeit der Seele festgehalten werden. Wie im Altarsacramente die Accidenzen von ihrem nicht mehr vorhandenen Träger abgetrennt fort dauern, so ist es auch denkbar, dass die Seele, obschon pur Actuation des Leibes, nach der Auflösung desselben im Sein erhalten werde. Hier muss nun freilich eine wunderbare Erhaltung angenommen werden, was Aureolus auch ganz unumwunden ausspricht. Bereits Duns Scotus hatte die philosophische Erweisbarkeit der Seelenunsterblichkeit in Frage gestellt; Aureolus geht um einen Schritt weiter, und lässt sie gar nicht als natürliche Wahrheit gelten, ausser sofern die göttliche Wundermacht als rationale Wahrheit gelten sollte. Eine natürliche Auflöslichkeit der Seele ist ihm freilich undenkbar, da die Seele eine unausgedehnte Form sei, daher man auch nicht sagen könne, dass sie in Folge der

---

<sup>1</sup> Omnes operationes formarum (excepta anima humana) requiruntur necessario in elicitive et susceptivo secundum quantitatem, et hoc non per accidens sed per se. Easo enim agens physicum et patiens per se oportet quod sit quantum; patet, nam aliter color non immutat visum, nisi esset per se quantum, similiter nec organum posset immutari nisi esset quantum et haberet proprietates quantitatis in se. Ibid.

<sup>2</sup> Operatio enim, licet sit totaliter ab anima ut quo, ita quod ibi materia non concurrat ut quo, concurrat tamen ut quod, et ideo est subjective in toto conjuncto; et hoc, quia anima non est res praecisa, sed illa cum materia faciunt unam rem praecisam. Ibid.



Auflösung des Leibes zu Grunde gehen müsste.<sup>1</sup> Die dem Denken des Aureolus sich aufdrängende Schwierigkeit betrifft also nur den Umstand, dass dasjenige, was als Actus eines Anderen zu denken ist, von diesem Anderen losgetrennt soll existiren können; diess ist für uns allerdings unbegreiflich, aber man ist nicht berechtigt, es als unmöglich zu erklären.<sup>2</sup> Auch das Bedenken, dass die Seele als Actus corporis an der Ausdehnung des Körpers theilhaben und deshalb auflöslich sein müsse, ist nicht stichhältig; die menschliche Seele ist keine aus dem Stoffe durch ein natürliches Agens educirte Form, sondern wird unmittelbar durch Gott geschaffen, und Gott kann ihr eine Perfection verleihen, welche sie zufolge eines rein natürlichen Ursprunges nicht haben könnte.

Vergleichen wir diese Ausführungen des Aureolus mit der anthropologischen Grundanschauung des Duns Scotus, so fällt bei ersterem die durch die Lehrentscheidung des Viennensischen Concils bewirkte Modification der Lehrtradition des Franciscanerordens in's Auge; er bekennt ausdrücklich, dass im Menschen actual nur Eine Wesensform vorhanden sein könne, womit die scotistische Annahme einer vom seelischen Informationsprincipe unterschiedenen Seinsform des Leibes entfällt.<sup>3</sup> Diese Modification erscheint jedoch nicht als innere Umwandlung, sondern als ein unvermittelter Umschlag aus der Annahme einer Naturzweiheit im Menschen in die Assertion des Gegentheils in Verbindung mit einer fast gewaltsamen Niederhaltung der geistig nicht überwundenen dualistischen Auffassungsweise. Aureolus erklärt, dass man im Sinne des Viennenser Concils die Seele nicht bloss für das Lebensprincip

<sup>1</sup> In perfectionibus puris sive formis sunt gradus aliqui, ut, si perfectio est extensa, possit attingi ab agente naturali quanto, cujus nihil est attingere nisi quantum. Si vero forma et perfectio sit inextensa, necesse est, quod non possit attingi ab agente quanto et naturali. Ibid.

<sup>2</sup> Non est aliquod inconveniens, rem imperfectam indeterminatam fieri per divinam potentiam per se, licet illud non possit intellectus noster intellegere. Ibid.

<sup>3</sup> Dico quod unius rei una est forma, quae est actus ultimus. Sed quin in animato — fügt er bei — sit aliqua realitas ab anima, quae est actus ultimus, quae quidem realitas sit in actu medio permixto potentiae, hoc inquam non est impossibile, unde scilicet inter materiam primam et ultimam formam omnis similis materia est composita. 4 dist. 11, art. 1.

des Leibes, sondern unmittelbar für das Leben desselben zu halten habe. Er macht sich wohl selber den Einwurf, dass man ja das Leben des Leibes als Wirkung der Seele ansehen könnte, hält aber diese Auskunft für verfehlt, da die Seele für diesen Fall nicht als Wesensform, sondern bloss als Bewegter des Leibes,<sup>1</sup> andererseits aber ihrem creatürlichen Charakter entgegen sogar als schöpferisches Princip erscheinen würde. Zu dieser Behauptung konnte aber Aureolus nur deshalb kommen, weil er den sinnlichen Stoff als etwas an sich Todtes ansah, welches erst durch eine nachträglich hinzukommende Seele Leben erhalten könne. Ist die sichtbare Naturwirklichkeit überhaupt etwas Lebendiges und das Sterben und Vergehen des Einzelnen nichts anderes als ein Herabsinken des sich zersetzenden Stoffgebildes aus einer höhergesteigerten Lebensform zu einer niederen, in welcher das entseelte Gebilde dem Wechselspiele der ihrer höheren Bindung verlustig gegangenen Kräfte des Stoffes preisgegeben erscheint, so hat man die menschliche Seele nicht als Schöpferin einer im Stoffe als solchem gar nicht vorhandenen Lebendigkeit, sondern als Wirkungsprincip anzusehen, kraft dessen die dem Stoffe immanente Lebendigkeit zur Auswirkung der dem Wesen der Seele congruierenden Leibesbildung determinirt wird, was nicht geschehen kann, ohne dass die Seele den lebendigen Stoff innerlich fasst und die Wirkungskräfte desselben bis auf einen bestimmten Grad sich zu eigen nimmt. Damit wird aber nicht die dem Stoffe immanente Lebendigkeit aufgehoben; diese ist vielmehr die Möglichkeitsbedingung der Fassbarkeit des Stoffes für die Seele. Auch kann die Seele nicht jedweden Stoff be-seelen, sondern nur denjenigen, der zur Reception der von der Seele ausgehenden assimilativen Wirkungen eigenartig zubereitet ist. Ferner darf die Lebendigkeit des von der Seele innerlich zu fassenden Stoffes nicht bis zu einem Grade gesteigert sein, zufolge dessen er dem Gefasstwerden durch die Seele widerstreben würde. Daher kann die Einigung von Seele und Leib im Menschen nicht etwa als Verbindung von Engel und Thier gedacht werden, wobei nebstbei auch die in der Idee des

<sup>1</sup> Anima tunc non vivificaret formaliter sed effective, et non uniretur corpori ut forma sed ut motor, et habebit se sicut sigillum ad ceram. Ibid.

Menschenwesens gelegene Idee des Leibes als plastischen Ausdruckes der Menschenseele nicht zu ihrem Rechte gelangen würde.

Die Idee des Menschen als plastisch-sinnlicher Selbstdarstellung eines unsichtbaren Geistwesens involvirt durch sich selber eine von der Lebendigkeit der Seele unterschiedene Lebendigkeit des Stoffes, welchen die Seele zum sichtbaren Ausdrucke ihrer selbst gestaltet, weil das an sich Todte oder Unlebendige nicht zum sprechenden, lebendigen Ausdrucke dessen werden kann, was durch denselben versichtbart werden soll. Auch lässt sich nur unter Voraussetzung der Lebendigkeit des Stoffes ein entsprechender Begriff der Seele als Gestaltungsprincipes der sinnlichen Leiblichkeit gewinnen, während, wenn der Stoff etwas an sich Todtes ist, die Seele nicht als Gestalterin, sondern als Macherin des Leibes erscheint. Wie fremd dem Aureolus die Idee der Naturlebendigkeit sei, geht daraus hervor, dass er die Thierseele als eine von der Körperlichkeit des Thieres unterschiedene Essenz ansieht,<sup>1</sup> woraus dann freilich von selber der Satz folgt, dass, wie die Thierseele mit dem Leben des Thierkörpers, so auch die menschliche Seele mit dem Leben des menschlichen Leibes identisch ist. Wir haben in dem Festhalten an dem Gedanken eines todten Stoffes, der erst nachträglich durch seelische Informationsprincipien belobt werden soll, einen Nachklang des antiken Dualismus von *Noûs* und *Ύλη* zu erkennen, der auf dem Gebiete der Weltlehre erst durch den christlichen Creationsgedanken überwunden worden ist. Sowohl Plato als auch Aristoteles waren innerhalb jenes Dualismus befangen, und derselbe reflectirte sich in der Anthropologie beider griechischen Denker, und zwar so, dass ihn jeder derselben auf die den specifischen Grundanschauungen seines Systems entsprechende Weise ausprägte. Plato's Idealismus brachte es mit sich, dass die Seele in einem loseren Verhältniss zur sinnlichen Leiblichkeit gedacht wurde als im aristotelischen Kosmismus; eine vollkommen durchgebildete und in sich vermittelte Anschauung vom Verhältniss der beiden Constituenten des Menschenwesens finden wir bei keinem der

<sup>1</sup> Siehe die unten S. 193, Anm. 1 aus 4 dist. 45, art. 2 citirte Aeusserung des Aureolus über die Thierseelen.

beiden Denker, und bei Aristoteles blieb selbst seine wahre Meinung über wesentliche Punkte seiner anthropologischen Grundanschauung ungewiss. Unzweifelhaft aber hatten Beide diess mit einander gemein, dass sie das Leben als etwas zum Stoffe Hinzukommendes dachten, und diese Anschauung vererbte sich von ihnen auf spätere Zeiten, in welchen das Studium der philosophischen Weltkunde auf Grund der überlieferten antiken Philosophie wieder aufgenommen wurde. Die christlichen Lehrer betonten unter Anschluss an beide vorchristliche Denker sowohl die Einheit als die Zweiheit im Menschenwesen; zuerst im Gegensatz zu den materialistischen und hylozoistischen Anschauungen der heidnischen Philosophie unter Anschluss an Plato die Zweiheit, und dann im Gegensatz zur allzu losen Verknüpfung von Geist und Körper bei Plato unter Anschluss an Aristoteles die Wesenseinheit des Menschen. In der patristischen Epoche tritt diese Reaction gegen den Platonismus bei Gregor von Nyssa und Nemesius, in der mittelalterlichen Scholastik bei Albert dem Grossen und Thomas Aquinas hervor. Im gleichen Sinne reagirt innerhalb des Franciscanerordens Aureolus gegen Duns Scotus, obschon er zugesteht, dass nicht bloss die von Scotus citirten Auctoritäten (nämlich die von Scotus für nicht gehaltenen pseudoaugustinischen Schriften *de dogmatibus ecclesiasticis*, *De spiritu et anima*), sondern insgemein die älteren christlichen Lehrer bis in's zwölfte Jahrhundert herab für die Wesenszweiheit einstünden.<sup>1</sup> Dualisten sind ihm, wie bereits bemerkt, auch Aristoteles und

<sup>1</sup> Aureolus führt aus der griechischen und lateinischen Kirche Zeugen für die dualistische Auffassung des Menschen vor. Griechische Zeugen sind ihm Athanasius und Gregor von Nazianz in den bei Johannes Damasc. (*Orthod. fid.* III, c. 16) ausgehobenen Stellen, so wie auch Johannes Damasc. selber (*O. v.* III, capp. 3 u. 16). Die aus Athanasius (*Ep.* 2 ad Serap.) beigebrachte Stelle gilt ihm, obwohl nur ganz beiläufig zur Sache gehörig, darum als beweisend, weil er das *Symbolum Athanasianum*, in welchem die Wesenszweiheit des Menschen ganz bündig ausgesprochen und nach Analogie der Zweiheit der Naturen in Christus aufgefasst wird, für ein Werk des Athanasius hält. Diesen Zeugnissen aus der griechischen Kirche fügt er weiter noch jenes des Nicänischen Metropolitens Eustratius (*Comm. in Ethic. Aristot.* VI, 9) aus dem zwölften Jahrhundert bei, welchem aus der abendländischen Kirche desselben Jahrhunderts die

Averroes; das Eintreten für die wenigstens relative und annäherungsweise Correctheit der anthropologischen Grundanschauung des Averroes ist ein weiterer Differenzpunkt zwischen Aureolus und Scotus, dessen Beleuchtung einer etwas umständlicheren Erörterung bedarf.

Aureolus hatte sich in den Schriften des Averroes zweifelsohne eben so genau umgesehen wie Duns Scotus; wenn er dessungeachtet zu einer anderen Auffassung der averroistischen Anthropologie als Duns Scotus gelangte, so wird der Grund wohl darin gelegen sein, dass dieselbe eine verschiedene Auffassung zuliess, je nachdem man sich an dasjenige hielt, was Averroes über die Substanz der Seele sagte, oder was er über die menschliche Erkenntnisthätigkeit äusserte. Averroes sprach dem Menschen keineswegs ein von der anima sensitiva unterschiedenes Intellectivvermögen ab; er nannte dieses Vermögen den Intellectus materialis, und schrieb ihm einen vom Bestehen des vergänglichen Leibes unabhängigen Bestand zu, aber freilich nur in jenem Sinne, als er in dem von der menschlichen Seele verschiedenen, wesenhaft existirenden Intellectus agens, der ein Ausfluss der Gottheit ist, aufgehoben ist. Eine selbstige active Existenz der Menschenseele nach dem Tode ist hiemit nicht vereinbar. Da nun weiter Averroes selbst auch den Intellectus materialis durch den Intellectus agens aus einer in der menschlichen Seele vorhandenen Disposition entwickelt und actuirt werden lässt, so konnte er immerhin auch dahin verstanden werden, dass der Mensch als solcher und seiner Substanz nach nichts Anderes als ein lebendiges Sinnenwesen sei, welches vor den übrigen Sinnenwesen der Erde die Empfänglichkeit für die Einwirkungen des Intellectus agens voraus habe. In diesem Sinne wurde er auch von Duns Scotus verstanden. Aureolus sucht jedoch zu zeigen, dass dem Averroes eine Anschauungsweise aufgebürdet werde, welche eigentlich jene des Avempace (Ibn Badscha) sei,<sup>1</sup> und von Averroes ausdrücklich

---

hierauf bezüglichen Aeusserungen der Victorinerschule (speciell Richard a S. Victore Trin. III, c. 8), von älteren schon erwähnten Zeugnissen des lateinischen Abendlandes abgesehen, zur Seite gehen.

<sup>1</sup> Isti non habent in hoc mentem Commentatoris, imo est recte opinio Avempace, quam Commentator improbat. Ille enim Avempace posuit,

abgelehnt worden sei.<sup>1</sup> Nach Averroes gehört der Intellect zum Wesen des Menschen, ja der Mensch ist seinem Begriffe nach eine Einigung der *Intellectiva* und *Sensitiva*, manifestirt sich aber als diese Einigung erst, wenn er bei den Jahren der actualen Denkfähigkeit angelangt aus den *Imaginationen* *Intellectionen* herauszubilden begonnen hat.<sup>2</sup> Der Eintritt der intellectiven Thätigkeit resultirt nicht etwa aus dem Zusammenschlusse des dem Menschen eignenden sinnlichen Vorstellungsvermögens mit einem ausser dem Wesen des Menschen seienden Intellecte; der Intellect ist nur ausserhalb dem sinnlichen Wesen des Menschen, und steht mit demselben bloss insoweit in Verbindung, als er die sinnlichen Vorstellungen recipirt. Eben dieses Recipiren aber bekundet sein Vorhandensein im Menschen,<sup>3</sup> der in Kraft des ihm einwohnenden Intellectes sich selber geistig-ethisch formirt und vollendet.<sup>4</sup>

---

quod intentio intellecta est subjective phantasia, quam Commentator improbat, quia idem esset movens et motum, et idem esset causa sui ipsius. Intentio enim imaginata secundum eum est praeparatio intentionis intellectae, quia quod est intentio imaginata in aliquo modo, est causa intentionis intellectae. 2 dist. 16, art. 1.

<sup>1</sup> Commentator non intendit, quod homo intelligit per hoc, quod phantasia se habeat imprimendo vel terminando, sicut dicit Avempace, sed Commentator dicit, quod non sumus intelligentes per hoc, quod illa duo principia (intentio imaginata, intentio intellecta; siehe vorige Ann.) sunt ad invicem colligata et unita materiae ex phantasia, et nos intelligimus illa duo per unam partem praeparantes intentionem intellectam, per aliam vero speculantes in phantasmate. Ibid.

<sup>2</sup> Bene tamen dicitur, quod intellectus noster intelligit per continuationem eum phantasmate. Ly ‚per‘ non notat causam immediatam, sed pro tanto dicitur, quod non intelligit, nisi fuerit colligatus cum imaginatione per hoc quod intentio intellecta; et ambo scil. intellectus et imaginatio dividuntur una operatione et ligantur cum intentione intellecta; et cum homo sit ambo illa, puta sensitiva et intellectiva sic unita, cum facta fuerit talia copulatio, puta in annis discretionis, tunc dicitur homo perfectus intelligere per formam suam, non ex hoc, quod imaginatio copuletur intellectui, sed ex hoc, quod homo perfectus est ambo illa. Ibid.

<sup>3</sup> Intellectus agens secundum eum nullam habet habitudinem ad corpus, nisi quia recipit phantasmata. Ibi autem est, ubi recipit, quia eum esse est eum recipere; recipit autem in nobis, ergo est in nobis. Ibid.

<sup>4</sup> Intellectus agens continue et continue magis ac magis continuatur intellectui potentiali, sicut magis et magis deducit omnes intentiones ejus ad actum, quod est, quando acquisivit omnem habitum etiam moralem, tunc perfecte

Wie viele Gründe immerhin Aureolus haben mochte, seine aus Averroes' Commentar über die aristotelischen Bücher de Anima geschöpfte Auffassung der averroistischen Anthropologie für die richtige zu halten, so kann doch unbedenklich gesagt werden, dass er sie nicht aus dem Geiste des averroistischen Systems heraus verstand. Dieses ist nichts anderes als eine Reproduction des unvermittelten antiken Gegensatzes von  $\text{Νοῦς}$  und  $\text{Ἔνση}$ , welcher sich selbstverständlich auch in der averroistischen Anthropologie reflectirt, und es unentschieden lässt, ob man den Intellect oder das sinnliche Leibesgebilde für das eigentliche Wesen des Menschen nehmen soll, der indess in keinem Falle eine selbstige Verknüpfung und plastische Ineinsbildung der beiden in ihm zu vermittelnden Gegensätze ist. Von der aristotelisch-antiken Anschauung der Materie weicht Averroes darin ab, dass er sie mit den Formen der Sinnendinge geschwängert sein lässt — eine Anschauung, welche Aureolus ablehnt, aber auch nicht als jene des Averroes gelten lassen will.<sup>1</sup> Ist sie es aber wirklich, so ist damit zugleich auch erwiesen, dass Aureolus die Bedeutung des averroistischen naturalistischen Kosmismus, und somit auch den Sinn des averroistischen Dualismus nicht erfasst hat. Gott und die Materie sind für Averroes einfach gegebene Grundgegensätze, welche einander wechselseitig fordern und involviren; nur widerstrebt dem Averroes der Gedanke einer todtten *Materia prima*, daher er sie von vorneherein mit den Keimen aller sinnlichen Formen geschwängert sein lässt. Damit ist aber zugleich auch der Dualismus zwischen der geistigen und sinnlichen Welt geschaffen; die den motorischen Einwirkungen der aus Gott emanirten geistigen Potenzen unterstellte sinnliche Welt bildet ein geschlossenes Gebiet für sich, welches von jenem der geistigen Potenzen innerlich geschieden ist; der unvermittelte Dualismus dieser beiden Ordnungen reflectirt sich im dualistisch gespaltenen Menschenwesen, welches in den sterblichen Menschenindividuen

*computatur nobis intellectus agens, et tunc intelliget homo intellectu agente, sicut forma; et ideo tunc erit forma in nobis, cum illud quo intelligimus, sit forma in nobis, et ille secundum eum est status ultimae beatitudinis possibilis homini. Unde dicit, quod summus sicut Dū, et quod mirabilis valde est iste ordo. Ibid.*

<sup>1</sup> 2 dist. 18, art. 1.

nur eine transcente Einigung jener beiden von einander innerlich geschiedenen Ordnungen zur Erscheinung kommen lässt.

Aureolus bemerkt, dass Avicenna's Anschauung vom Wesen der menschlichen Seele der christlichen Anschauung im Ganzen näher stehe, als jene des Averroes;<sup>1</sup> die Annäherung Avicenna's an die christliche Anschauungsweise bestehe darin, dass er den Intellectus potentialis als signirte und individuirte Wesensform des Leibes fasse, während Averroes den Intellectus potentialis als eine für sich seiende Wesenheit vom Leibe abtrenne und mit dem Intellectus agens, welchen auch Avicenna ausserhalb des individuirten Menschensinns verlege, in Eine Wesenheit coalesciren lasse. Averroes habe indess doch wieder diess voraus, dass er mit dem Intellectus potentialis auch den Intellectus agens in dem schon oben angegebenen Sinne zur Wesensform des Menschen werden lasse, während bei Avicenna der Intellectus agens schlechthin ausserhalb des Menschen stehe. Andererseits muss jedoch Aureolus zugeben, dass die Verbindung des averroistischen Intellectes mit der sinnlichen Individualität des Menschen keine wahrhafte Wesenseinheit Beider begründe; und der Grund dessen liegt darin, dass, wie auch Aureolus hervorhebt, der Intellect nicht als individuirter Intellect, sondern als ein in allen Menschen numerisch dieselbiger gefasst wird. Aureolus ist nun bemüht zu zeigen, dass die von Averroes für seine Lehre von der Unitas intellectus angeführten Gründe nicht zutreffen, und nicht zutreffen können, weil sie sonst auch von den Motoren der Himmelsphären gelten müssten, deren jeder nach Averroes' Annahme eine von allen anderen Motoren unterschiedene selbstige Intelligenz ist. Das Motiv aber, weshalb Aureolus den Averroes gleichsam gegen sich selber retten will, ist kein anderes als dieses, dass der von Averroes gegen Avicenna vertretene Gedanke der Zusammengesetztheit des menschlichen Intellectes aus Materie und Form, oder richtiger gesagt, aus einer potentiellen und einer actualen Realität, gewahrt bleibe.<sup>2</sup> Eben dieser Gedanke ist es aber andererseits, der

<sup>1</sup> Opinio Avicennae consona est magis fidei; ipse enim misuit dicta legis suae cum philosophia. 2 dial. 17, art. 1.

<sup>2</sup> Theologico et secundum veritatem teneri potest via Philosophi, scil. quod intellectus possibilis et agens sunt duae realitates differentes in ipsa anima, quarum una est potentialis et alia actualis, et intrinsece concurrunt ad



es ihm so schwer macht, die Idee der menschlichen Seele als Wesensform des Leibes in dem vom Viennenser Concil declarirten Sinne als eine philosophisch streng erweisbare Wahrheit anzuerkennen.

Der Einfluss der averroistischen Auslegung des Aristoteles zeigt sich auch in der Lehre des Aureolus von dem Seelenvermögen. Der intellectiven Seele als solcher kommt ausser den Thätigkeiten der Intellection und Wollung nur die Virtus motiva, durch welche sie den Körper bewegt, als selbsteigenes Vermögen zu. Es liegt im Begriffe der Seele, dass ihr dieses Vermögen eigne; das Verhältniss zwischen Seele und Körper ist jenes des Movens zum Motum. Und da nichts sich selber bewegen kann, so beweist sich hieraus, dass nicht bloss im Menschen, sondern auch in den Thieren Seele und Leib essentiell verschieden sein müssen.<sup>1</sup> Die sensitiven Apprehensivkräfte hingegen sind nicht Potenzen der Seele für sich allein, auch nicht einmal schlechthin Potenzen des Menschenwesens als Compositum aus Seele und Leib, sondern insofern der Leib eine mittlere Proportion der Gegensätze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenem darstellt. Unter den apprehensiven sensitiven Potenzen sind also die Ausgleichungen der genannten Gegensätze in Bezug auf das Tangible, Schmeckbare, Riechbare u. s. w. als bestimmte complexionale Formen und absolute Qualitäten, welche aus der Beschaffenheit des Compositum humanum sich ergeben, zu verstehen.<sup>2</sup> Diese Potenzen fallen nicht nur selbstverständlich bei der Trennung der Seele vom

---

ipsam animam, non quia constituent animam sicut materia et forma, quae sunt res ab invicem separabiles, sed quod ad eam concurrant sicut duae realitates inseparabiles. Aureol. Quodlibet. VII, art. 2.

<sup>1</sup> Miror multum, quod philosophantes potuerunt adhaerere illi opinioni vulgatae, quod in animalibus non differat realiter et secundum essentiam corporeitas ab ipsa anima. Videtur enim mihi, quod apud Aristotelem et ejus sequaces necesse sit, quod alia sit animae realitas a realitate corporis; nam Aristoteles et Commentator expresso dicunt, quod in animali oportet animam, quae est motor, distingui a corpore, quod est motum. Et ratio est, quia movens necesse est quod distinguatur a moto, ut expresso Commentator dicit 8 Physic. 4 dist. 45, art. 2.

<sup>2</sup> Aetus sentiendi non est conjunctum, nisi per rationem talis mixtionis et medietatis ipsarum qualitatum sensibilium; ergo nec potentiae. 4 dist. 45, art. 1.

Leibe hinweg, sondern bleiben in der Seele auch nicht einmal virtualiter oder causaliter zurück, weil sie eben nicht aus der Seele emaniren; sie ergeben sich aus dem Wesen der Seele nur exigitiv,<sup>1</sup> sofern der Leib als Wirkungsorgan der Seele dem Wesen derselben angepasst sein muss. Durch diese Erklärungen stellt sich Aureolus als anthropologischer Dualist in Gegensatz zu Thomas, welcher wohl gleichfalls zwischen den der Seele allein angehörigen Actionen und den Actiones conjuncti unterscheidet, und als Subject der letzteren das Compositum humanum ansieht, aber zwischen Subject und Princip der Seelenpotenzen unterscheidend daran festhält, dass alle Seelenpotenzen aus dem Wesen der Seele emaniren,<sup>2</sup> und demzufolge die sensitiven Potenzen in der vom Leibe abgeschiedenen Seele virtuell zurückbleiben.<sup>3</sup> Noch weiter entfernt sich Aureolus von Duns Scotus, welcher die Potenzen der Seele mit dem Wesen der Seele enger verbunden sein lässt als Thomas, und überdiess die sensitive Seele des Menschen zugleich mit der intellectiven Seele unmittelbar durch Gott geschaffen und dem Menschen eingesonkt werden lässt.<sup>4</sup> Da beide Seelen eine unzertrennliche Einheit bilden, so müssen die Vermögenheiten der Sensitiva in der vom Leibe geschiedenen Seele zurückbleiben, obschon die Organe ihrer Bethätigung fehlen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Anima enim exigit, quod talia sint organa, et sic mixta ad medium reducta, et quod organum differat ab organo, et per consequens, quod eorum qualitates mediae et potentiae sint tales, et aliae ac aliae. Ibid.

<sup>2</sup> Omnes potentiae animae, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio. I qu. 77, art. 6.

<sup>3</sup> Quaedam potentiae sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae; destructo autem subjecto non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice. I qu. 77, art. 8.

<sup>4</sup> Vgl. meine Schrift: „Joh. Duns Scotus“, S. 289 ff.

<sup>5</sup> Scotus beruft sich hiefür auf die pseudoaugustinische Schrift de spiritu et anima (c. 15), und citirt aus derselben folgende Stelle: „Invita anima recedit, secum trahens omnia, sensum et imaginationem, rationem et intellectum . . . . Non habens ubi vires suas exerceat, requiescit ab his motibus, quibus corpus per tempus et locum movebat.“ Patet, fñgt Scotus hei, quod anima separata quiescit ab omni actu virium, quae dum erat in corpore, organo indigebant. Rer. princip. qu. 11, art. 2, n. 12.

Die Abweichung des Aureolus von der scotistischen und thomistischen Auffassung der Seelenpotenzen erklärt sich daraus, dass er die active und passive Potenzialität der Seele unmittelbar mit dem Wesen der Seele selber identificirt, die er ja aus Potenz und Actus als zwei von einander unterschiedenen Realitäten zusammengesetzt sein lässt. Da nun die Seele im Verhältniss zu dem von ihr belebten Leibe nicht Gestaltungsprincip, sondern nur Bewegungsprincip ist, so kann auch ihr Einfluss auf die Functionen der Sinnesorgane des ihr angepassten Leibes nur jener eines Bewegungsprincipes sein, während das Ergebniss der in Kraft der belebenden Seele vor sich gehenden Sinnes-thätigkeiten etwas für die Seele rein Gegebenes ist; die Seele ist nicht Gestalterin der Apperceptionen der Sinnesvermögen, sondern bloss die unerlässliche Möglichkeitsbedingung ihres Zustandekommens. Der Seele an sich kommt abgesehen von der motorischen Thätigkeit, welche sie auf den ihr angepassten Leib ausübt, nur das Denken und Erkennen, Wollen und Streben als selbsteigene Thätigkeit zu. Die sensitiven Apperceptionen des Menschen hat man, soweit in ihnen ein actives Moment enthalten ist, durch die Thätigkeit der leiblichen Sinnesorgane zu Stande gebracht zu denken, obschon diese nur in Kraft der belebenden Information des Leibes durch die Seele thätig gedacht werden können. Man kann es Aureolus zum Verdienste anrechnen, dass er den vielfach störenden Begriff der *Anima sensitiva* aus der scholastisch-aristotelischen Philosophie zu eliminiren trachtete; aber dieses Verdienst würde nur dann zur vollen und wirklichen Geltung gelangen, wenn er, statt mit den übrigen Scholastikern am Begriffe des an sich todten Stoffes festzuhalten, zum Gedanken einer activen Lebendigkeit des Stoffes fortgeschritten wäre. Denn erst in Kraft dieses Gedankens wäre er berechtigt gewesen, den Begriff der *Anima sensitiva* als einer von der *Anima intellectiva* unterschiedenen Realität abzuwerfen, und hätte zugleich auch die Mittel gefunden, den unvermittelten Dualismus seiner anthropologischen Grundanschauung zu überwinden. Denn eben nur eine an sich lebendige Leiblichkeit ist geeignet, von der *Anima intellectiva* derart durchdrungen zu werden, dass sie sich mit dem intellectiven Informationsprincipe zur lebendigen Einheit zusammenschliesst. Der durch die unvermittelte, unrichtige

Unificirung der beiden Constituenten des Menschenwesens provo- cirte unvermittelte Dualismus ist nur durch Anerkennung eines relativen Selbstlebens der sinnlichen Leiblichkeit zu überwinden.

Aureolus substituirt dem Begriffe der Anima sensitiva jenen der sinnlichen Animalität des Menschen, welcher er eine doppelte Apercptionsfunction zuweist, die Sensatio exterior und interior. Organe der Sensatio exterior sind die äusseren Sinnesorgane, Organ der Sensatio interior ist der Sensus interior, Subject der Apercption ist der animalische Mensch, der in Kraft der ihn informirenden intellectiven Seele empfindungs- fähig ist. An die Functionen der Apercption reihen sich jene der Retention, deren Potenzen die Einbildungskraft (Imagi- nativa) und das Gedächtniss sind; der Imaginativa kommt die Retentio formarum, dem Gedächtniss die Retentio comprehen- sionum zu. Unter den Comprehensionen sind die von den appercipirten Dingen abgelösten Vorstellungen zu verstehen, deren Abscheidung von den Formis, d. i. von den in der sinn- lichen Apprehension der Seele unmittelbar gegenwärtigen Ob- jecten, sich mittelst der Cogitativa vollzieht.<sup>1</sup> Der Cogitativa kommt es auch zu, die in der Imaginativa retinirten Formas, so wie die im Gedächtniss hinterlegten Comprehensionen zu resuscitiren.<sup>2</sup> Die menschliche Cogitativa unterscheidet sich von jener der Thiere durch das ihr eignende Vermögen dis- cursiver Thätigkeit, welches Aureolus am Acte der Reminiscenz aufzeigt.<sup>3</sup> Die Cogitativa bewegt sich ausschliesslich im Bereiche

<sup>1</sup> *Experimur potentiam retentivam comprehendentem sine retentione rei comprehensae, et e converso; ergo oportet, quod sit potentia componens et dividens res comprehensas inter se ab ipsis comprehensionibus, ut dividens rem visam a visione vel componens. Ista est cogitativa, quae praesupponit imaginativam, ubi sunt res comprehensae. 4 dist. 45, art. 3.*

<sup>2</sup> *Ueber das Verhältniss der Cogitativa zur Memoria und Imaginativa be- merkt Aureolus: Cum acciderit, quod memoria praeparat comprehensionem, tunc cogitatio elicit actum, quo dicit: 'Vidi', sed nondum scit, quid viderit; quando ergo simul imaginatio praeparat formam rei comprehensae, tunc dicit: 'Hoc vidi', et actus iste est perfectae recordationis, et dicitur me- morari, qui non est aliud, quam comprehensionem praeparatum memoriae copulare cum re comprehensa, sive praeparata ab imagine. Ibid.*

<sup>3</sup> *Si imaginativa praesentet formam aliam quam apprehensam, statim cogi- tativa apprehendit, illam comprehensionem non fuisse illius formae, et tunc statim venit reminiscencia, cujus est discurrere circa imaginativam,*

particulärer Intentionen, und bekundet hiedurch ihre Angehörigkeit an den Bereich der sensitiven Potenzen; auch die Memoria gehört dem Bereiche der menschlichen Animalität an. Der Intellect ist zufolge seiner vollkommenen Geistigkeit über den in Cogitativa und Memoria repräsentirten Unterschied und Gegensatz zwischen elicativer und retinirender Potenz hinausgestellt; die Differenz zwischen jenen beiden Potenzen beruht eben nur auf dem Gradunterschiede ihrer unvollkommenen Geistigkeit.<sup>1</sup> Während es nämlich die Cogitativa mit der Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung der Dinge und ihrer Comprehensionen zu thun hat, befasst sich die Memoria ausschliesslich mit den Comprehensionen, steht also ebenso über der Cogitativa, wie diese über der Imaginativa.<sup>2</sup> Die Memoria erscheint so dem Intellecte ganz nahe gerückt; ja man kann in einem gewissen Sinne sogar von einem Gedächtniss des Intellectes sprechen;<sup>3</sup> nur hat man nicht zu übersehen, dass das

quaerendo formas sive formam, super quam fuerat comprehensio, qua inventa et copulata cum apprehensione habetur actus reminiscetiae. Eodem modo est dicendum, quando cogitativae imaginativa offert primo formam rei sensatae, et postmodum occurrit sensatio sive comprehensio, quae non habuit connexionem cum forma illa, statim cogitatio discurrit circa comprehensiones retentas in thesauro memoriae, donec inveniat comprehensionem propriam, qua habita statim format actum, qui dicitur actus reminiscetiae, ut sic actus reminiscetiae differat ab actu memoriae per hoc, quod est finis diacursus modo praedicto. Ibid.

- <sup>1</sup> Secundum gradum operationum in spiritualitate est gradus organorum et potentiarum organicarum, quae sunt principia illarum operationum. Et hinc est, quod quia spiritualior est visio quam auditio, ideo habet organum altius; quia et operatio sensus communis est spiritualior quam operatio sensus particularis, ideo requirit aliud et aliud organum quam illa. Idem patet inductive in omnibus potentiis usque ad intellectum; quia semper, quanto est subtilior, tanto operatio ejus est spiritualior. Ibid.
- <sup>2</sup> Virtus cogitativa secundum Commentatorem componit et dividit intentiones sensatas ad invicem; nunc autem actus simpliciter praecedit actum apprehensionis compositum, ergo simplex apprehensio apprehensionem compositam, ergo cogitativa imaginativam. Sed memoria est ulterior cogitativa . . . quia experimur potentiam retentivam comprehensionum sine retentione rei comprehensae . . . ergo oportet esse ulteriorem, quae sit ipsarum comprehensionum, posterior cogitativa, quae comprehensiones separat vel dividit a rebus comprehensis. Ibid.
- <sup>3</sup> Capiendo memoriam cum apprehensione actus cum praeteritione, tunc dico, quod memoria potest pertinere ad intellectum; non enim repugnat intellectui apprehendere actum sub praeteritione magis quam sensui. Ibid.

Erinnern des Intellectes, welcher nicht Particuläres, sondern das Allgemeine zu seinem Inhalte hat, nicht ohne gleichzeitige Thätigkeit des auf das Particuläre gerichteten Sinnengedächtnisses statthaben kann, und mit der Intellection selber zusammenfällt, <sup>1</sup> zu deren Resuscitation auch die vom Leibe geschiedene Seele befähiget ist. <sup>2</sup>

Der Inhalt des menschlichen Denklebens wird durch die auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung gewonnenen Intentiones constituirte. Unter Intention ist gemeinhin eine Gedanken- vorstellung zu verstehen, <sup>3</sup> welche entweder eine sinnlich-particuläre, oder eine intellectiv-universale sein kann. Die Intentio intellecta verhält sich als actiuende Form zur Intentio imaginata, und reflectirt hierin das Verhältniss der intellectiven Seele zu dem von ihr informirten Leibe, und zwar in jener Weise, in welcher Anroculus das Verhältniss der Seele zum Leibe fasst. Wie nämlich der Leib für die Seele etwas Gegebenes ist, und demzufolge die Seele, ob schon Wesensform und Lebensprincip, doch nicht active Bildnerin des Leibes ist, so ist auch der Intellect nicht activer Gestalter des in der sinnlichen Vorstellung potentiell enthaltenen intelligiblen Inhaltes; er könnte es nur sein, wenn er denselben in sich hineinnehmen würde, um ihn kraft seiner Virtus informativa in eine Intellection umzubilden, und in dieser Umbildung aus sich herauszusetzen, gleichwie die gestaltende Seele den von ihr innerlich gefassten Leibesstoff nach sich gestaltet und so aus sich als ihren plastischen Abdruck und Ausdruck aus sich heraussetzt und hervor-

<sup>1</sup> Intentio intellecta, inquantum est unum entium extra animam, habet pro subjecto intellectum. Intentio enim hoc modo intellecta est ipsamet intellectio, quia nullum habet esse reale, nisi esse ipsius intellectionis. Sic ergo ad propositum dico, quod intellectus absolute non memoratur universalis, nisi in ipso actu memorandi particulare ipsius cogitationis; et haec est mens Commentatoris expressa in libello suo de memoria et reminiscencia. Hinc est, quod communiter habens bonam memoriam sensitivam habet etiam bonam intellectivam. Ibid.

<sup>2</sup> Memoria, ut est thesaurus comprehensionum distinctus a thesauro formarum comprehensarum, non est in anima separata; ut vero memoria accipitur pro retentione intellectionum, vel etiam specierum, hoc modo remanet in anima separata. Ibid.

<sup>3</sup> Intentio est passiva rei conceptio, cui miscetur indistingnibiliter res concepta. 1 dist. 23, art. 2.

stellt. Statt dessen verhält sich die Seele sowohl im sinnlichen als auch im geistigen Erkennen einfach receptiv;<sup>1</sup> sie zieht nicht etwa das Object der Erkenntniss aus der sich ihr präsentirenden Erscheinung hervor, sondern hat es unmittelbar in dem ihrer Perception sich präsentirenden äusseren Gegenstande, welche sich ihr für die sinnliche Anschauung als individualisirtes und particularisirtes Quantum, für die intellective Anschauung nach seinem der sinnlichen Individualisirung entkleideten Denkinhalte vorstellt.<sup>2</sup> In diesem, das Verhältniss der Seele zum Leibe nachbildenden Verhältniss der Intentio intellecta zur Intentio imaginata gibt sich weiter auch das Verhältniss des erkennenden Subjectes zum erkannten Gegenstande zu erkennen; das Erkennen vollzieht sich nach Aureolus nicht, wie Thomas Aq. lehrte, durch Selbstverähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, sondern einfach nur durch unmittelbare Selbstvorstellung des Objectes im erkennenden Subjecto. So wenig die Seele den Leib sich innerlich aneignet, eignet der Mensch sich im Erkennen die ihm objectiv gegenüberstehende Wirklichkeit innerlich an; dergestalt reflectirt sich der anthropologische Dualismus des Aureolus auch in seiner Erkenntnistheorie, ja er hat sogar, sofern er auf die Grundanschauung des Aureolus vom menschlichen Intellecte sich stützt, in der Erkenntnistheorie seinen Ausgangspunkt und Hauptstützpunkt.

Aureolus hat die averroistische Unterlage seiner Anthropologie und Erkenntnislehre so weit umgestaltet, als es nothwendig war, um dem gemeinmenschlichen Bewusstsein gerecht zu werden, welches sagt, dass das intellective Denken und Erkennen des Menschen ein selbsteigenes Thun des Menschen und nicht das Denken einer vom singulären Menschen verschiedenen universalen, in allen Menschen numerisch dieselben Potenz sei. Obschon aber das intellective Denken und Er-

<sup>1</sup> Secundum Commentatorem in 2. de anima sensus et intellectus sunt virtutes receptivae et non activae; recipiunt enim formas seu similitudines rerum et judicant secundum eas, unde dicit, quod recipere non est judicare. Agunt ergo secundum judicium, et patiuntur secundum receptionem. 1 dist. 35, art. 1.

<sup>2</sup> Res ipso constituantur mente, et illud quod intuemur, non est forma alia specularis sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus seu notitia objectiva. 1 dist. 9, art. 1.

kennen dem Menschen als solchem angehört, so verhält sich der Mensch, soweit es sich um die Erkenntniß des Wirklichen als solchen handelt, doch nur receptiv, somit passiv; ein actives Verhalten beginnt erst in den logisirenden Thätigkeiten, welche auf Grund der intellectiven Apperceptionen des Wirklichen statthaben. Die logisirenden Thätigkeiten des Intellectes werden ermöglicht durch die Zurückbeugung des Intellectes von dem seiner Anschauung sich präsentirenden Wirklichen auf sich selbst,<sup>1</sup> um auf Grund der Intentiones primas die Intentiones secundas oder logischen Allgemeinbegriffe der unmittelbar appercipirten Dinge zu gewinnen.<sup>2</sup> Der Zweck der Zurückbeugung ist die Gewinnung des Gedankens vom appercipirten Dinge in der dem Wesen des Intellectes angemessenen Gestalt und Form, welche eben der Allgemeinbegriff des Dinges ist. In den Allgemeinbegriffen der Subjecte und Prädicate der Sätze vermitteln sich die Urtheile und Schlussfolgerungen des rationalen Denkens, mittelst welcher die in kunstgerechten Denkbildungen vor sich gehende Activität des Intellectes sich bekundet. Die intellective Seele ist also wesentlich Denkwesen, welches auf Grund der empirisch appercipirten Notionen der Dinge, ihrer Eigenschaften, Zustände und Actionen ein rationales Verständniß derselben zu gewinnen trachtet. Zur Eigen-

<sup>1</sup> Dieser Begriff der Reflexion ist aus Averroes geschöpft: Dicit Commentator 3. de anima, quod intellectus experitur formam per dispositionem lineae rectae, cum intellexerit primum formam existentem in hac ut singulare, aut secundum dispositionem similem lineae spirali, quando fuerit reversa, quaerendo intelligere quidditatem illius formae, deinde quidditatem illius quidditatis, quousque perveniat ad formam simplicem. Ex quibus patet, quod doctores illi non intellexerunt reflexionem intellectus, de qua Philosophus loquitur in 3. de anima, qui dixerunt, quod singulare intelligitur per reflexionem, universale vero directe, cuius oppositum Philosophus intendit (1 dist. 35, para 1, art. 1). Diese Bemerkung gilt dem Augustin von Ancona (de cognitione animae et ejus potentia). Siehe Prantl, Gesch. d. Logik III, S. 275, Anm. 438.

<sup>2</sup> Intentio prima idem quod conceptus primi ordinis, quos intellectus format circa res non reflectendo se super suos conceptus. Intentiones vero secundae conceptus ordinis secundi, quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primos conceptus, ut sunt universalitas, praedicabilitas et hujusmodi quantum ad actum componentem et dividendem, et connexio extremorum in medio quantum ad actum medium discursivum. 1 dist. 23, art. 2.



thümlichkeit der mit dem Leibe vereinigten Seele gehört, dass sie die Intellectivgedanken der Dinge nur auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung derselben gewinnen kann; <sup>1</sup> die vom Leibe getrennte Seele aber muss ihn ohne Vermittelung sinnlicher Apperceptionen durch unmittelbares Berührtwerden vom Objecte gewinnen können. <sup>2</sup> Aureolus trifft hier wieder mit Duns Scotus gegen Thomas zusammen, <sup>3</sup> welcher die vom Leibe geschiedene Seele die Erkenntniss neuer sinnlicher Objecte durch göttliche Influenz der Ideen dieser Dinge gewinnen lässt. Es ist nicht zu verkennen, dass das Zusammentreffen des Aureolus und Duns Scotus gegen Thomas in diesem Punkte abermals in dem beiden gemeinsamen anthropologischen Dualismus ihren Grund hat. <sup>4</sup>

Indem Aureolus der vom Leibe geschiedenen Seele das Vermögen zuerkennt, ohne Vermittelung der *Intentio imaginata* neue Objecte kennen zu lernen, schreitet er über Averroes hinaus, rücksichtlich dessen er beklagt, dass er wie sein Meister Aristoteles in der Ausführung der Erkenntnisslehre nur das Erkennen des sterblichen Zeitmenschen, nicht aber jenes des

<sup>1</sup> *Intentio intellecta colligatur cum intentione imaginata per modum, quo forma colligatur cum materia secundum Commentatorem 3 de anima . . . quia intentio et forma phantasiata sunt colligata sicut color et paries; et sicut colorem non possumus intelligere nisi intelligamus superficiem, sic nec intentionem intellectam, nisi in intentione imaginata.* 4 dist. 50, art. 2.

<sup>2</sup> *Species, quae est in intellectu, non est eadem, quae fuit in sensu; ideo eadem non transit de materiali ad spirituale, cum sit nova et alia formaliter ab illa, quae praefuit in corpore; ex quo habeo, quod species illa in intellectu nunquam fuit in phantasmate formaliter, sed virtualiter tantum sicut in causa effectiva. Tunc arguo sic: Quando aliquid potest immutare aliquid passum in virtute alicujus primi, multo magis potest immutare illud primum istud, si sit praesens; sed phantasma in virtute objecti sicut ejusdam primi immutat intellectum possibilem; ergo multo magis poterit hoc objectum si sit praesens.* 4 dist. 50, art. 3.

<sup>3</sup> Vgl. uns. Abhandlung: Psychologie u. Erkenntnisslehre d. D. Scotus, S. 51, Anm. 2.

<sup>4</sup> Aureolus fühlt sich veranlasst, eine aus dem erwähnten Punkte geschöpfte Einwendung gegen seinen anthropologischen Dualismus zu beantworten: Non propter hoc anima frustra unitur corpori; non enim ei unitur propter actum secundum, sed propter actum primum et per se et primo, propter autem secundum concomitanter tantum. Vel dico, quod tunc fortificatur intellectus magis quam per studium; ideo acquirit, quod possit in illud, in quod non poterat conjuncta. 4 dist. 50, art. 3.

Intellectes an sich im Auge gehabt habe.<sup>1</sup> Daraus müsse man es sich erklären, dass er dem menschlichen Intellecte das Vermögen abgesprochen habe, das Einzelne als solches zu erkennen. Er gestehe wohl zu, dass der Mensch eine Erkenntniss des Singulären habe, aber nur mittelst der sinnlichen Wahrnehmung, also bloss in der Form der sinnlichen Vorstellung; die leiblosen himmlischen Intelligenzen können nach Averroes selbstverständlich keine Erkenntniss des Singulären haben. Es ist aber jedenfalls verfehlt, den unvollkommenen Intellect des Zeitmenschen zum Richtmaasse des intellectuellen Könnens zu machen; es gibt viele Intelligibilia, welche der Intellect des Zeitmenschen nicht erfasst, während sie doch als Intelligibilia dem Intellecto als solchem kennbar sein müssen.<sup>2</sup> Man darf jedoch keineswegs behaupten, dass auch das Singuläre als solches der Erkenntniss des unvollkommenen zeitlichen Menschenintellectes entrückt sei, obschon diese Erkenntniss im gegebenen Falle eine unvollkommene, gleichsam argutive ist. Denn der menschliche Intellect percipirt das Einzelne als solches nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung der sinnlichen Signirung desselben.<sup>3</sup> Wie das unter der besondersten Form

<sup>1</sup> 1 dist. 35, pars 4, art. 1.

<sup>2</sup> Als solche Intelligibilia bezeichnet Aureolus die ihrer Accidenzen entkleideten Substanzen der Sinnendinge und die himmlischen Intelligenzen, welche beide kein zeitlicher Menschenintellect zu schauen vermag.

<sup>3</sup> Nullus experitur se posse attingere ad individuum lineam, quin dicat hanc lineam vel hunc hominem designando, nec potest ponere differentiam inter duas lineas nisi penes diversos situs, si sint simillimae, cum tamen non differant per situm, cum sit prius quid, et passio quantitatis; unde patet, quod non intelligitur individuum per certitudinem ab intellectu conjuncto, exclusa omni signatione aut demonstratione, cognoscitur tamen sub hujus signatione ab intellectu quasi argutivo. Arguit namque imaginationis existente in suo individuo demonstrativae illius lineae vel illius, quo est substratum; sed demonstratum per illud et istud est aliquid in se certum et distinctum, differens ab esse signabili et signato; et ita quodam judicio non demonstrativo attingit substrata individua, non tamen nisi in respectu ad signationem concipit, non demonstrando haec duo, illud scilicet quod demonstrator et signatur per imaginationem, et in quantum demonstratur, et per hoc intelligit individuum certum et distinctum in ipso phantasmate, modo tamen immateriali et abstractivo, nec unquam per certitudinem et distinctionem ejus ab omni alio, nisi in respectu ad signationem, quam facit imaginatio. Ibid.

latirende Einzelne, ist dem zeitlichen Menschenintellecte auch die absolute selbstige Form aller Dinge, das göttliche Sein erreichbar, und zwar — wie Aureolus sich ausdrückt — mittelst eines nicht merkbaren Syllogismus,<sup>1</sup> durch welchen freilich nicht schon dasjenige, was Gott an sich und seinem Wesen nach ist, aber doch sein *Esse* geistig erfasst und ergriffen wird. Dieser imperceptible Syllogismus soll wohl nichts anderes besagen als diess, dass der Gottesgedanke ein unabweislicher Vernunftgedanke ist, dessen Denknöthwendigkeit sich unmittelbar durch sich selbst ankündigt. So wird also die Abschwächung des activen Vermögens des Intellectes bei Aureolus durch die Betonung einer unmittelbaren Vernunftapperception ersetzt, deren Object die absolute reine Form ist. Dieses Aufdämmern des Vernunftidealismus steht im engsten Zusammenhange mit der dualistischen Auseinanderhaltung von Geist und Leib bei Aureolus, und ist eine vorahnende Anticipation dessen, was nach völliger Abwerfung des peripatetischen Formgedankens in der Cartesischen Philosophie zum Ausdruck kam.

Die menschliche Seele ist wesentlich Intellect, und die intellective Thätigkeit derselben eine doppelte, eine theoretische und eine praktische; sie selber heisst nach dieser doppelten Weise ihrer Selbstbethätigung theoretischer Intellect und praktischer Intellect. Theoretischer Intellect ist die Seele als erkennende, praktischer Intellect als vollende und handelnde. Intellect und Wille lassen sich nicht vom Wesen der Seele als besondere Potenzen abscheiden;<sup>2</sup> sie selber ist ihrem Wesen nach eine erkennende und vollende. Man kann daher nicht sagen, dass die Intellectivpotenz die Willenspotenz bewege; obschon es richtig ist, dass die actuelle Intellection eine Wollung nach sich ziehe, nur dass diese Wollung nicht eine durch den Intellect necessitirte ist. Richtig ist nur so viel, dass der Wille aus Anlass einer Intellection in Thätigkeit versetzt wird, wobei

<sup>1</sup> Naturaliter homines quodam subito argumento percipientes aspectum secundum ordinem rerum sistunt in quodam summo, quod Deum appellant, et oritur communis animi conceptio omnia aeternae, quod est aliquid adorandum. 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

<sup>2</sup> Quod potentiae animae differant ab anima, etsi verum sit de potentiis subjectivis, non tamen verum est de intellectu et voluntate. 2 dist. 26, art. 1.

es ihm vorbehalten bleibt, die Intellection so zu bestimmen, dass sie ihn zu einem Handeln bestimmter Art veranlasst.<sup>1</sup> Es handelt sich hiebei für Aureolus darum, die Behauptung abzuweisen, dass der Wille primär und wesentlich sich durch sich selbst in Bewegung setze, was einem gemeingiltigen Axiom der Metaphysik widersprechen würde.<sup>2</sup> Er bewegt sich wohl selbst, aber *per accidens*, sofern sein bestimmtes Wollen durch ein bestimmtes endgiltiges Urtheil des Intellectes hervorgerufen wird, welches aber freilich durch einen Befehl des Willens zu einem endgiltigen wird. Man hat nämlich ein doppeltes Urtheil des praktischen Intellectes zu unterscheiden, ein enunciatives und ein imperatives. Das enunciative Urtheil spricht einzig aus, was gemäss den vom Intellecte apprehendirten Principien des praktischen Verhaltens zu geschehen habe; das imperative Urtheil aber ist eine endgiltige praktische, d. i. vom Willen causirte Entscheidung, dass das bestimmten Erwägungen des praktischen Intellectes Entsprechende factisch geschehen soll, und diess ist das endgiltige praktische, den Willen zur Ausführung in Bewegung setzende Urtheil,<sup>3</sup> obschon der Wille noch immer in seiner Macht hat, dasselbe zu suspendiren. Natürlich handelt es sich hier, da Intellect und Wille nicht vom Wesen der Seele unterschiedene Potenzen, sondern Thätigkeiten des Seelenwesens sind, zugleich auch darum, ersichtlich zu machen, dass im Wollen die Seele sich nicht durch sich selbst bewege; die Vermittelung des spontanen Denkens mit dem vorerwähnten metaphysischen Satze von der Unmöglichkeit des Bewegtwerdens eines Seienden lediglich durch sich selber<sup>4</sup> ergibt sich aus dem Nachweise, dass die actuelle Volition eben nur die Reaction auf eine von Aussen her erfolgte Action sei, die

<sup>1</sup> *Voluntas non elicit nec causat in se volitionem, sed illam causat iudicium ultimum intellectus, tamen voluntas determinat ipsum iudicium ad hoc, quod moveat ad volitionem.* 2 dist. 25, art. 2.

<sup>2</sup> *Non puto quod simpliciter res aliqua posset se movere primo et per se.* 2 dist. 25, art. 1.

<sup>3</sup> *Hoc ergo iudicium sic determinatum a voluntate movet per se et primo ad volitionem, et per consequens voluntas movet se per accidens ad illam.* 2 dist. 25, art. 2.

<sup>4</sup> Ueber die Art und Weise, wie Duns Scotus sich mit diesem Satze zu-rechtsetzt, siehe meine Schrift: *Joh. Duns Scotus S. 295 ff.*

in dem seiner Natur nach passiven Intellect recipirt worden ist.<sup>1</sup>

Aus dem Gesagten lässt sich bereits entnehmen, was im Sinne des Aureolus unter dem *Liberum arbitrium* zu verstehen sei. Natürlich ist es kein besonderes Vermögen, wie bei Thomas;<sup>2</sup> noch auch ist es eine Qualität des Willens der intellectiven Seele wie bei Duns Scotus, sondern einfach etwas mit dem Wesen der intellectiven Seele Gegebenes, welches im spontanen Verhalten der Seele zu den durch die Apperceptionen des Intellectes ihr zugemittelten Sollicitationen zu einer bestimmten Art selbstthätigen Entschliessens und Handelns zu Tage tritt.<sup>3</sup> Wäre das Freisein bloss eine Qualität des Willens, und nicht auch des arbitrativen praktischen Intellectes, so könnte die Prudenz, die doch wesentlich ein *Habitus intellectivus* ist, nicht eine *Victus moralis* sein, welche sie nach Aristoteles als *Habitus electivus* ist.<sup>4</sup> Sie ist aber wesentlich ein *Habitus electivus*,

<sup>1</sup> *Voluntas est primum movens et intellectus primum motum, et intellectio tunc est medium per se movens et voluntas ultimum motum, et hoc est per accidens, ut dictum est. Nec oportet ad hoc, quod voluntas determinet intellectionem, quod illa determinatur passivo prius, sed tota et prima determinatio passiva tantum est in intellectu; unde voluntas ut prima volitio determinat ad velle active, nulla prima in ea determinatione passiva, alias esset processus in infinitum. Exemplum de hoc est de nauta, qui movet navem et movetur a navi; nam nauta est primum movens absque hoc quod sit motum. Navis enim est primum motum, et tunc navis ut mota est medium movens, et nauta ultimum per accidens motum. Ibid.*

<sup>2</sup> I qu. 83, artt. 3 et 4.

<sup>3</sup> Sicut risibile sequitur apprehensionem intellectivam et complexionalem corporis, ita quod nec est corpus nec est anima, nec aggregatum ex utroque, sed est aliquid, consurgens ex utroque simul, sic ex connexiono actuum intellectus et voluntatis oritur liberum arbitrium ut proprietas quaedam includens duo, scil. actum voluntatis et arbitrium, et ideo dicit actum voluntatis, et libertas est conditio resultans ex utroque, ita quod oportet necessario, quod utrumque sit liberum, et quod habeamus libertatem respectu utriusque. 2 dist. 24, art. 1.

<sup>4</sup> Si liberum arbitrium non esset arbitrari, et si arbitrari non sit in potestate nostra, tunc actus prudentiae, qui est sententiare, dicere et utile videre de quo Aristoteles 6 Ethic., non esset in potestate nostra, cum tale videre sit in intellectu formaliter; sed videre ultimum, quod est actus intellectivus, non enunciativus sed imperatus a voluntate et determinatus, quod est dicere et sententiare: ‚Fac hoc‘, hoc inquam videre est necessario in

weil eben das die kluge Erwägung abschliessende endgiltige imperative Dictamen den Act des klugens Verhaltens formirt.<sup>1</sup>

Das liberum arbitrium der intellectiven Seele hat sich im gefallen Menschen mit Rücksicht auf die Sollicitationen des sinnlichen Begehrens zu entscheiden, welches an sich zum vernünftigen Wollen des Menschen indifferent sich verhaltend, in Folge des Sündenfalles zu einer der Herrschaft des Vernunftgebotes widerstrebenden Macht geworden ist.<sup>2</sup> Das Schlimme und Verderbte des Appetitus sensitivus besteht nicht darin, dass er auf das ihm zusagende Angenehme gerichtet ist, sondern dass er sich gegen das Gebot der sittlichen Vernunft auflehnt und dem intellectiven Willen die Objecte seines Begehrens in jenen Fällen aufdrängt, in welchen sie dem intellectiven Willen als verbotene Objecte zu gelten haben.<sup>3</sup> Aureolus unterscheidet somit zwischen sinnlichem Begehren und zwischen Begierlichkeit, welche letztere allein ihm das Sündliche im gefallen Menschen ist. Er weicht hierin von Duns Scotus ab, welcher die Concupiscenz als etwas rein Natürliches ansieht, und nähert sich Thomas Aq. so weit, als es sein dualistischer Standpunkt

---

potestate nostra. Alins actus ultimus prudentiae non esset in potestate nostra, quod est contra Philosophum, qui ponit prudentiam virtutem moralem, et per consequens est habitus electivus, quod non esset, si non esset in potestate nostra. Ibid.

<sup>1</sup> Judicium ultimum practicum non est judicativum et enunciativum, sed est imperativum. Illud autem non habet, quid sit imperativum et ultimatum determinativum ex natura rei, nec ex aliquibus principia in intellectu, sed hoc habet ex activa determinatione voluntatis, quae imperat et determinat judicium tale, et illud est videre ultimum, quod est proprius actus prudentiae distinctus ab actu, qui est invenire media, quod pertinet ad eubuliam, et ab actu, qui est bene sentire inventa, qui est actus synesis; illa autem proprius est prudentiae, et vocatur praecipere 6 Ethic., et attribuitur specialiter prudentiae, quia prudentia non est sine illo. 2 dist. 25, art. 2.

<sup>2</sup> Habitualis rebellio appetitus sensitivi non est in nobis natura appetitus sensitivi tantum. Hoc dico propter opinionem quorundam, qui dicunt, quod appetitus relictus purae naturae suae adhuc haberet in se habitum illam rebellionem. 2 dist. 30, art. 2.

<sup>3</sup> Illa rebellio et inobedientia non est sola inclinatio appetitus in objectum delectabile . . . quoniam illud, quod in se non habet rationem delectabilem, ex hoc solo, quod habet rationem vetiti, appetitus sensitivus fertur in illud. Ibid.

gestattet. Obschon er nämlich mit Thomas die durch Zeugung vererbte sündliche Begierlichkeit in der Herausrückung der sensitiven Potenzen aus ihrem richtigen Verhältniss zur intellectiven Seele begründet sein lässt, so kann er doch nicht wie Thomas die menschliche Seele als solche zum Träger des vererbten Zustandes der Menschennatur machen, welcher durch die Verrückung des richtigen Verhältnisses jener Potenzen entstanden ist, da ja überhaupt nicht die intellective Seele als solche, sondern der aus Seele und Leib bestehende Mensch nach Aureolus das Subject oder der Träger der sensitiven Potenzen ist.<sup>1</sup> Auch würde Thomas, der nur den Unterschied zwischen einem Status naturae integrae und Status naturae corruptae kennt, dem Satze des Aureolus, dass der Appetitus sensitivus an sich genommen zum vernünftigen Wollen des Menschen sich indifferent verhalte, als eine unwahre Abstraction von sich gewiesen haben, während er bei Aureolus eine unabweisliche Consequenz der seinem anthropologischen Dualismus gegebenen Fassung ist.

Es ist ein den Vertretern des scholastischen Peripatetismus gemeinsamer Grundfehler, dass sie die Anima sensitiva einerseits zum Principe der sinnlichen Empfindung, andererseits zum Träger des seelischen Affectlebens machen. Dieses Gebrechen der scholastisch-peripatetischen Psychologie rührt daher, dass der Stoff im Allgemeinen, somit auch jener des menschlichen Leibes als etwas an sich Unlebendiges und Todtes angesehen, und demzufolge die sinnliche Lebendigkeit des menschlichen Leibes ausschliesslich aus einem vom Leibe verschiedenen seelischen Principe abgeleitet wird. Dass das sinnliche Triebleben in der menschlichen Leiblichkeit als einer vom seelischen Informationsprincipe unterschiedenen Realität wurzle, während das Affectleben wesentlich der Seele als solcher angehöre, wurde nicht erkannt, sondern Beides, seelisches Affectleben und sinnliches Triebleben in den Bereich der, wenigstens dem Begriffe nach von der intellectiven Seele unterschiedenen Anima sensitiva verlegt, und diese somit zum Träger zweier incongruenter Arten von Functionen gemacht. Dem Denken des Aureolus machten

<sup>1</sup> De ratione per se hominis est, quod sit animal, et de ratione per se animalis est, quod sit sensibile. 3 dist. 23, art. 1.

sich die hieraus resultirenden Missstände recht wohl fühlbar;<sup>1</sup> er suchte denselben dadurch abzuhelpfen, dass er, wie wir bereits sahen, die Anima sensitiva eliminirte, und alle nicht rein intellectiven Functionen aus dem Zusammensein der intellectiven Seele mit dem von ihr informirten und belebten Leibe resultiren liess. Für ein richtigeres Verständniss der Sache wurde hiemit nichts gewonnen; denn auch er macht den sogenannten Appetitus sensitivus, der nach ihm dem Menschen, d. i. dem von der Seele belebten Menschengebilde, eignet, unter Einem eben sowohl zum Träger des sinnlichen Trieblebens als auch der seelischen Affecte. Ja er macht in seinem Bestreben, die somatische Fundirung der Affecte aufzuweisen, sogar noch einen Schritt rückwärts, wie zufolge seines eigenthümlichen anthropologischen Dualismus nicht leicht anders zu erwarten ist. Seinen Anschauungen zufolge müsste die des Leibes ledige Seele völlig affectlos sein; wenn er diess nicht zugeben kann, so ist hiemit von selber constatirt, dass er den richtigen Begriff des Affectus als einer natürlichen Lebensäusserung der Seele nicht hat;<sup>2</sup> und er könnte ihn nicht haben, weil er eine richtige Psychologie einzig von einer verbesserten Interpretation des Aristoteles abhängig zu denken schien.

So knüpft er auch im gegenwärtigen Falle an die aristotelische Stelle an: In anima sunt tria, scil. potentiae, passiones et habitus sub passione.<sup>3</sup> Als die hier in Rede stehenden Potenzen kann Aureolus nur die äusseren Sinne und den inneren Sinn gemeint haben wollen. Die Apperceptionen dieser Potenzen werden der Cogitativa vernehmbar, durch welche die Sensualitas, d. i. eine im Herzen basirte Kraft des Lebens, in Bewegung gesetzt wird, und zwar nach Massgabe der Affectio, die entweder angenehm oder unangenehm sein kann, und demzufolge entweder Verlangen oder Abscheu hervorruft.<sup>4</sup> Alle

<sup>1</sup> De passionibus (Affecten) in generale difficile est determinare, quia materia est male discussa. 3 dist. 15, art. 1.

<sup>2</sup> Dass er die Affecte in ein rein äusserliches Verhältniss zur Seele stellt, bekundet er, wenn er auf sie die augustinische Bezeichnung: Animi perturbationes, anwendet. 1 dist. 15, art. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Ethic. Nicomach. II, p. 1105 b, lin. 20: τὰ ἐν ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις.

<sup>4</sup> Est virtus appositiva in corde, quo movetur existimativa. Ubi considerandum est, quod cogitativa vel existimativa apprehendit convenientia



Affecte (Passiones) radicieren sonach im Herzen, welches in Kraft derselben physische Veränderungen erfährt; <sup>1</sup> demzufolge muss auch der in den Affecten sich kundgebende Appetitus sensualis im Herzen seinen Sitz haben, <sup>2</sup> natürlich nicht subjectiv oder real, wie die Affecte, sondern objectiv oder intentional. <sup>3</sup> Aureolus hat ein besonderes Interesse, die Subjectirung der Affecte im Herzen, die nach ihm ausdrückliche Lehre des Aristoteles und Averroes ist, zu vertreten; die durch die Affecte im Herzen causirten physischen Wirkungen sollen die ihnen attribuirte Bezeichnung: ‚Passiones‘ rechtfertigen, nicht als ob sie selber Passiones wären, sondern weil sie Leidenheiten verursachen. <sup>4</sup>

Aureolus erweitert den Begriff der Passio, wenn er unter die Passiones auch die rein sinnliche Lust- und Schmerzempfindung einbezieht. Er verhehlt sich nicht den Unterschied zwischen Affect und rein sinnlicher Empfindung, wenn er die

---

sensui exteriori sive interiori, et ex apprehensione illa statim movetur cor, quandoque secundum virtutem irascibilem, quandoque secundum concupiscibilem, secundum quod occurrunt diversae apprehensiones convenientes sive sensui exteriori sive interiori, cujusmodi sunt excellentia et amicitia et huiusmodi, respectu quorum sunt passiones et appetitus. 2 dist. 24, qu. 1.

<sup>1</sup> Amor est dilatatio cordis et odium rarefactio . . . Detestatio non est nisi repressio objecti . . . delectatio non est nisi dilatatio ambiens, et tristitia est coangustatio opposita . . . . Spei correspondet alteratio cordis, quae videtur infrigidatio; ira fit ex spiritibus multiplicatis confortantibus cor. Spes est cum quadam appetitione, quae est rarefactio, sed nudacina cum contritione cordis. Oppositum utriusque defectus est, modo cor fit marcidum non stans, et est cum quadam apertione, et tunc sequitur desperatio. In timore vero est cor marcidius cum clausione. 3 dist. 16, art. 2.

<sup>2</sup> Sensualitas . . . . . est huiusmodi appetitus existens in corde, de quo sunt omnes passiones sensuales subjective h. e. appetitus, quod vocat Aristoteles obediens rationi sive aptum natum obedire rationi; et quandoque victus a passione fit inobediens rationi et tunc dicitur sensualitas et assimilatur serpenti, ideo quod habet callide attrahere rationem ad illimitata et audere ei (siehe oben S. 206, Anm. 3). 2 dist. 24, qu. 1.

<sup>3</sup> Actus vitales dicuntur, quibus potentia intentionalis objecto unitur, qui est proprius modus unionis . . . . Augustinus dicit, nihil tam praesens, quam quod cogitatione ponitur; sed actui appetitus sensitivi unitur objectum potentiae modo vitali et intentionaliter; ergo etc. 3 dist. 15, art. 1.

<sup>4</sup> Non sunt formaliter passiones, sed solum causaliter, quia veras passiones causant. 3 dist. 15, art. 2.

Affecta als *Passiones animales*, die sinnlichen Empfindungen als *Passiones corporales* bezeichnet; er weist die Wahrnehmung letzterer der *Apprehensiva exterior*, die Wahrnehmung ersterer einer *Apprehensiva interior* zu, als welche er die *Aestimativa* bezeichnet.<sup>1</sup> Durch beide lässt er einen besonderen *Appetitus excitirt* werden, durch die *Passiones corporales* den *Appetitus exterior*, durch die *Passiones animales* den *Appetitus sensualis*. Die Hauptschwierigkeit bleibt hierbei, den eigentlichen Träger dieser beiden *Appetitus* ausfindig zu machen. Aureolus behilft sich mit der Auskunft, dass, da einmal jene beiden *Apprehensivae* thatsächlich vorhanden seien, auch die ihnen entsprechenden *Appetitus* gegeben sein müssen; er fasst indess diese, ganz im Einklang mit seiner Ansicht, dass das Leben etwas zum Stoffe Hinzukommendes sei, gleichfalls als etwas zu den *Apprehensivis* Hinzugegebenes, als *Virtutes appositae*,<sup>2</sup> als etwas dem Menschen Eingepflanztes.<sup>3</sup> Das dem Menschengebilde Eingepflanzte ist denn doch nur die intellective Menschenseele, welche demzufolge, wie die *Receptiva* der sinnlichen und seelischen Empfindungseindrücke, so auch der Träger jenes *Appetitus* ist, der gegen jede Art *disconvenienter* Empfindungseindrücke sich sträubt, während der Träger des *Appetitus animalis*, oder wie Aureolus ihn auch nennt, des *Appetitus sensualis* die lebendige sinnliche Leiblichkeit ist, deren Begehren nach Befriedigung und Lust allerdings auch zum Begehren der Seele werden

<sup>1</sup> 3 dist. 16, art. 2.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 208, Anm. 4.

<sup>3</sup> *Actus apprehensivae sunt iudicia formaliter et motiones objectorum ad potentiam; sed motus appetitus non sunt iudicia, nec sunt tendere objecti in potentiam, imo o converso. Et ideo oportet dicere necessario, quod sit appetitus complantatus, qui sequitur omnem apprehensionem, nec potest separari ab aliqua apprehensione.* 3 dist. 15, art. 3. Daraus folgt, dass die Apprehensionskraft selber der Träger des ihr entsprechenden *Appetitus* ist. Demzufolge lässt Aureolus den Schmerz in der *Apprehensio exterior* subjectiren. *Non tenet* — bemerkt er gegen Heinrich's von Gent Erklärung des sinnlichen Schmerzgeföhles (siehe unsere Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 56) — *quod ad causandum dolorem exigatur iudicium aestimativae, sed dico, quod sola apprehensio exterior requiritur; et ratio est, quoniam dolor est in appetitu exteriori subjective, unda non est subjective in cordo, quoniam alius est dolor et delectatio carnis, quam dolor et delectatio cordis.* 3 dist. 16, art. 1.

kann, in seiner Grundwurzel aber rein sinnlicher Natur ist. Aureolus hat also ganz Recht, von zwei Naturen im Menschen zu reden, verkennt aber die Innigkeit der Einigung beider, welcher zufolge die Seele die unmittelbare Trägerin, nicht bloss des psychischen Affectlebens, sondern selbst des sinnlichen Empfindungslebens ist. Von Seite des Empfindens erscheint die sinnliche Leiblichkeit des Menschen ganz und gar in's seelische Sein des Menschen hineingenommen, und umgekehrt die Seele als etwas dem leiblichen Sein innerlichst Eingesenktes; das passive Empfinden der Seele ist gleichsam nur die Kehrseite ihrer activen innerlichen Fassung des Leibes, bringt aber freilich durch sich selbst schon die Zweiheit in der Einheit zum Bewusstsein, welche in der relativen Abhängigkeit des leiblichen Lebens vom seelischen Selbstleben als offenkundige Thatsache sich darstellt. Es gibt einen wahren und einen falschen anthropologischen Dualismus; der scholastischen Anthropologie gegenüber, welche zwischen unvermittelter Einheit und Zweiheit schwankt, beruht die Berechtigung des wahren anthropologischen Dualismus auf der Nothwendigkeit einer gründlichen Abscheidung des sinnlichen Trieblebens vom psychischen Affectleben, zu deren Vornahme die am Schematismus der aristotelischen Psychologie festhaltende Scholastik in ihrer dualistischen Gestaltung es eben so wenig zu bringen wusste, als im Festhalten an der Wesenseinheit der Menschennatur. Aureolus weiss wohl, dass ausser dem aristotelischen Schematismus der Seelenvermögen noch andere Theilungen derselben möglich sind; er hebt hervor, dass der Standpunkt der theologischen Betrachtung andere Gesichtspunkte in der Gliederung der Seelenvermögen nahelege,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Theologus debet dividere potentias anime in ordine ad meritum et demeritum; et quia ad meritum et demeritum requiritur dominium actus, ideo capit inter potentias anime primo liberum arbitrium, quo sumus domini actuum nostrorum, et quia secundo supposito libero arbitrio considerat processum mixti, qui oritur ex natura primorum principiorum practiceorum, quae est synderesis et applicatio ad conclusionem cum altera propositione coassumta, quod facit conscientiam, ideo convenienter dividit alias duas partes anime, scil. in conscientiam et synderesin. Ex parte autem demeriti primorum parentum . . . primo est sensualitas persuadens, quae est quasi serpens continue movens ad malum (siehe oben S. 209, Anm. 2); illa sensualitas movet intellectum ut respiciat inferiora, qui ut sic dicitur portio inferior, et est intellectus ut respiciat inferiora ut nullus

und selbst Aristoteles in seiner Ethik andere Gesichtspunkte der Gliederung in's Auge fasste, als in seinen Büchern de anima;<sup>1</sup> gleichwohl gilt ihm die in letzteren vorgenommene als die absolute aus dem inneren Wesen der Sache geschöpfte, die beiden anderen haben für ihn nur eine durch besondere Zwecke bedingte relative Giltigkeit.

Die *Passiones corporales* unterscheiden sich nach Aureolus von den *Passiones animales* dadurch, dass sie auf ein gegenwärtiges Bonum oder Malum sich beziehen, weil der *Sensus exterior*, durch dessen Perceptionen jene *Passiones* hervorgerufen werden, nur Gegenwärtiges zu seinem Objecte hat. Die auf ein gegenwärtiges Bonum oder Malum bezüglichen *Passiones* sind *Delectatio* und *Dolor*; diese sind also die beiden einzig möglichen Arten der *Passio corporalis*. Soweit in eine solche *Passio* zugleich auch andere Leidenheiten hineinspielen, wie bei Hunger und Durst *Desiderium*<sup>2</sup> und *Fuga*,<sup>3</sup> sind sie Bewegungen des *Appetitus interior*; an und für sich sind Hunger und Durst nur Innewerden nicht zusagender körperlicher Zustände.<sup>4</sup> Die *Passio animalis* des *Concupiscibile* lässt, weil nicht an die unmittelbare Perception des Bonum praesens und Malum praesens gebunden, vier Modificationen zu, ausser jenen beiden der *Passio corporalis* auch die schon erwähnten *Motus*:

---

et est aptus natus cito et magis concuti a serpente i. e. sensualitate; tunc tertio intellectus ut sic motus circa inferiora amittit persuasionem, et tunc audit sibi ipsi, ut respicit superiora, ut transgrediatur mandata Dei et leges aeternas . . . et propter hoc Theologus accipit inter potentias animae sensualitatem, rationem superiorem et inferiorem. Ergo artificialiter determinat sive dividit has potentias, quantum spectat ad suum propositum. 2 dist. 24, art. 1.

<sup>1</sup> Aristoteles aliam et aliam divisionem dat de potentiis animae in libris Ethicis, ubi determinat de anima in ordine ad virtutes, et aliam in libro de anima, ubi determinat de ea absolute. Ibid.

<sup>2</sup> Non est desiderium in appetitu exteriori, sed in corde, quia omne desiderium sequitur apprehensionem extractivam. 3 dist. 15, art. 4.

<sup>3</sup> Fames et sitis non solum est desiderium, sed etiam tristitia, ad quam sequitur imaginatio de passione, et ex hoc sequitur desiderium cordis ad amovendam illam passionem. Ibid.

<sup>4</sup> Fames est experientia oppositae qualitatis ut frigidi et humidum . . . . Similiter tristitia accidit ex hoc, quod sentit calidum et siccum (Durst). Ibid.

Desiderium und Fuga. <sup>1</sup> Amor und Odium, die man sonst noch den *Passiones concupiscibiles* beizählt, können nach Aureolus nicht neben jenen anderen vier gezählt werden, sondern fallen als Bewegungen mit *Delectatio* und *Tristitia* zusammen, <sup>2</sup> jedoch so, dass sie die specielle Beziehung dieser *Motus* auf das *Bonum* und *Malum* als solches in sich schliessen. Als *Passiones animales Irascibilis* wird von Aureolus die Fünzfahl: *Spes* und *Desperatio*, *Audacia* und *Timor*, *Ira* aufgezählt, und in der gewöhnlichen Weise aus dem Verhalten des *Appetitus animalis* zu dem gegenwärtigen oder abwesenden *Bonum* oder *Malum* abgeleitet. <sup>3</sup> Ausser den aufgezählten Arten der *Passiones appetitus animalis* gibt es verschiedene andere, welche aber sämmtlich, sofern sie *Passiones Concupiscibilis* sind, auf die *Delectatio* und *Tristitia*, sofern sie *Passiones Irascibilis*, auf *Timor* und *Audacia* zu reduciren sind. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Appetitus interior praecedit exteriorem in hoc, quia interior est respectu absentis et praesentis, ut dicitur 2 de anima, quod notitia de re absente est in phantasmate, ergo potest cadere sub apprehensione absentis . . . .*

*Appetitus interior circa bonum praesens movetur ut quiescens et circa malum praesens ut tristans, circa bonum absens ut desiderans, sed circa malum absens ut fugiens; et pluribus modis non convenit moveri. Ibid.*

<sup>2</sup> *Appetitus fertur primum in bonum in se, et hoc est quiescere et delectari in bono, ut habet rationem bonitatis; deinde requiritur desiderium adipiscendi, quo adempto acquiritur delectatio alterius rationis. Ibid.*

<sup>3</sup> *Bonum apprehensum vel est praesens, et sic nunquam assurgit actus irascibilis, quia ut sic non est sibi difficile vel arduum. Si autem sit absens, respectu illius potest assurgere vel cadere; ut assurgit, oritur spes, ut autem cadit, desperatio. Si autem sit malum, aut est praesens, et sic respectu illius assurgit arduo ad repellendum, et sic dicitur ira, quae non est nisi assurrectio ad repellendum malum. Respectu mali absentis, quod futurum est, sunt duae passiones, quoniam assurrectio respectu illius dicitur audacia, casus vero dicitur timor. Ibid.*

<sup>4</sup> *Thomas Aq. bezeichnet (2, 1 qu. 25, art. 4) unter Bezugnahme auf Boethius (Consol. I, metr. 7) als die vier Hauptaffecte: Gaudium, Tristitia, Spes, Timor. Die sonstigen Differenzen zwischen Thomas und Aureolus in der Lehre von den *Passiones* reduciren sich darauf, dass Thomas, der von einem *Appetitus naturalis* als gemeinsamem Subjecte der *Passiones exteriores* und *interiores* spricht, den von Aureolus gemachten Unterschied zwischen *Appetitus exterior* und *interior* nicht kennt, und die Mitleidenschaft der Seele an den *Passiones* viel entschiedener hervorhebt als Aureolus, welcher, wie wir oben sahen, den Ausdruck *Passio* eigentlich nur als körperliche Affectio verstanden wissen will. Nach Thomas sind*

Die *Passiones animales* stehen insofern zu den *Passiones corporales* in einem genetischen Verhältnisse, als durch letztere auch erstere hervorgerufen werden. Bei den Thieren haben die *Passiones corporales* gewisse ihnen entsprechende *Passiones animales* zur unausbleiblichen Folge;<sup>1</sup> denn die *Aestimativa* des Thieres entbehrt der discursiven Thätigkeit, mittelst welcher im Menschen das durch den unmittelbaren sinnlichen Eindruck provocirte Urtheil der *Aestimativa* geändert werden kann.<sup>2</sup> Allerdings muss der vom gegenwärtigen sinnlichen Eindrucke beherrschten *Aestimativa* die nöthige Freiheit verschafft werden, auf dasjenige Gedankenmotiv zu advertiren, kraft dessen ihr unmittelbares Urtheil umgestimmt werden kann. Diese Freiheit wird ihr verschafft durch jenen Grad von Spannung und Steigerung der seelischen Attention, welcher ausreicht, der in der *Aestimativa* wirksamen Ratio die Verknüpfung und discursive Zusammenhaltung des zu berücksichtigenden Gedankenmotivs mit dem unmittelbaren Urtheile der *Aestimativa* zu ermöglichen. Allen apprehensiven Potenzen ist ein Attentionsvermögen eigen, dessen Steigerung mit Lust verbunden ist; so ist denn auch die apprehensive Ratio einer derartigen Steigerung fähig, dass sie ganz und gar sich in das Object ihrer Thätigkeit versenkt, und in Kraft der aus dieser ihrer gespannten Attention geschöpften Befriedigung den unmittelbaren Eindruck der sinn-

---

die *Passiones*, obschon nur in accidenteller Weise, eigentliche Leidenschaften der Seele: *Passio proprie dicta non potest competere animae, nisi per accidens, inquantum scil. compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia* (2, 1 qu. 22, art. 1).

<sup>1</sup> Ratio, quare sic se concomitantur tales *passiones diversarum potentialiarum*, est ex connexione *objectorum*. Quando *potentiae* sic se habent, quod praesente *objecto* uni *potentiae* fit *objectum* conformi alteri, necessario ex *passione* causata ab *objecto* in illa *potentia* fit *conformis* in alia; sed ad praesentium *objecti* extra fit necessario *objectum* praesens in *imaginatione*, et ab ista fit *objectum* conformi in *aestimativa*, et *objectum* sic *judicatum* necessario est *objectum appetitus*. 3 dist. 16, qu. 2, art. 1.

<sup>2</sup> *Aestimativa* discurrens copulat futurum bonum cum praesenti malo, et *judicat* *passionem* exterius apprehensam esse bonam, et tunc necessario *gaudium* in corde, quod expresso patet in *matribus*, in quibus *judicium* propter *gaudium* futurum non *sequebatur* *passionem* exteriorem. Unde dicebat beatus *Laurentius* in tormentis: *Gratias tibi ago Domine etc.* Ibid.

lichen Apperception auf die Aestimativa unwirksam macht. Es findet hier jenes Zusammenwirken von Intellect und Wille statt, von welchem oben in der Auseinandersetzung der Thätigkeit des praktischen Intellectes die Rede war.<sup>1</sup>

Man sollte meinen, dass dieses Raisonnement Aureolus zur Erkenntniss der wahren Natur der seelischen Affecte hätte verhelfen können. Denn offenbar ist jenes oben erwähnte siegreiche Gefallen an dem das unmittelbare Urtheil der Aestimativa umstimmenden rationalen Gedankenmotiv ein seelischer Affect, in dessen Macht die Seele oder das Gemüth des schmerzenden oder reizenden sinnlichen Eindruckes Herr wird. Aureolus ist jedoch so sehr von der Sensualität der psychischen Affecte, oder wie er sie nennt, der *Passiones animales* durchdrungen, dass er sich nur nothgedrungen und aus theologischen Motiven dazu versteht, zuzugeben, dass auch der vom Leibe abgeschiedenen Seele ein *Concupiscere* eigne, weil sonst die Seligkeit als Befriedigung desselben nicht denkbar wäre.<sup>2</sup> Natürlich setzen sich die der intellectiven Seele eignenden Dispositionen und Modificationen des *Concupiscere* und *Irasci* aus *Passiones* in Willensacte und Willensdispositionen um; als Willensacte haben sie ihren Reflex auch in der leiblich sinnlichen Sphäre, indem die Erregung des noch nicht endgiltig entschiedenen Willens durch Vermittelung der rathschlagenden Aestimativa sich auch dem Herzen mittheilt.<sup>3</sup> Die Möglichkeit dessen, dass die Bewegungen des rationalen Willens gleich jenen des *Appetitus sensitivus* sich im Herzen physisch reflectiren, sucht

<sup>1</sup> De ista attentione animi est mirabile quid sit, scilicet attentio quae copulat et non est solum voluntas. De hoc vere non cognoscitur; videtur autem esse commune, ut quando attendis ad unum, non attendis ad aliud. Quando ergo est fortis passio, attendit fortiter, et tunc intenditur iudicium rationis; tunc dum sic est, anima nostra rationalis per cognitionem et discursum, quantumcumque sit magna delectatio, potest abvertere se ab illa. Ibid.

<sup>2</sup> 3 dist. 16, qu. 2, art. 2.

<sup>3</sup> Quamdiu appetitus animalis est sub actibus non ultimate, suspensive et inquiete; sic et actus voluntatis. Et ratio hujus est, quia motum cordis praecedit iudicium aestimativae, et hoc praecedit iudicium rationis practicae vel rationis particularia, quia per compositionem et divisionem operatur intellectus, et si intellectus se advertit, et aestimatio. Quando voluntas ergo est in inquietitudine, est aestimativa, et semper in actibus talibus est commotio in corde. Ibid.

sich Aureolus daraus zu erklären, das Wille und Appetitus sensitivus der Potenz nach Eines seien; diese Eine Potenz heisse Appetitus sensitivus, soweit sie der ersten Apprehension Folge gebe; sie heisse Wille, sofern sie gemäss der discursiven Erwägung der Aestimativa sich bestimme.<sup>1</sup> Dem Einwande, dass diese Potenz, sofern sie im Herzen subjectirt und Bewegungen desselben hervorrufft, eine Virtus organica sein müsste, als solche aber in der vom Leibe geschiedenen Seele nicht vorhanden sein könnte, sucht Aureolus durch dieselbe Auskunft zu begegnen, durch welche wir ihn oben der Anima separata die Vis motiva vindiciren sahen. Jene Potenz wäre sonach eigentlich das Strebevermögen der menschlichen Seele, und als solches das Correlat der im Erkennen sich bekundenden Receptivität der Seele. Sofern Aureolus, allerdings etwas unsicher und gleichsam zögernd,<sup>2</sup> sich entschliesst, die Affecte oder Passiones animales als Affectionen der Seele selber anzusehen, vollzieht er eine Selbstcorrectur seiner Anschauungen, an welcher er aber nicht bleibend festhält. Es drängt sich ihm die

<sup>1</sup> Aureolus glaubt diese Auffassungsweise aus Aristoteles erklären zu können. Er eilfert zu diesem Ende Ethic. Nicomach. I, p. 1103 b, lin. 2: διττόν ἔσται τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡς περ τοῦ πατρὸς ἀκousτικόν τι. — Anim. III, p. 433 n, lin. 1 ff.: ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται (scil. ἡ καρδία), ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, ὅταν ὁ ἀκρατής (Aureolus wiedergibt dies: Ratio sola non movet, ut continere). — lin. 6 ff.: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ἠρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὡν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀναλοῦθαοσι τῷ νόῳ. (Aureolus: Appetitus in continente non movet, sed quando concordat unum cum alio.) Ergo — folgert Aureolus — vel loquitur de voluntate, vel de intellectu; patet quod non de intellectu, quin secundum voluntatem quilibet movetur, ergo etc. . . . Et si dicit, quod appetitus sensitivus ducit voluntatem sicut rota rotam (ἡ ὄρεξις κινεῖ δ' ἐνίστει καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν· ὅτε δ' ἐκείνη ταύτην, ὡς περ σφαῖρα, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται p. 434 n, lin. 12 ff.), dico quod hoc est intelligendum de actibus ejusdem appetitus, quin actus trahit actum. Unde dicit Commentator, quod idem eodem movetur, in quo est apprehensio futuri, ut quis nunc vult currere, et statim desinit. 3 dist. 16, qu. 2, art. 2.

<sup>2</sup> Quod motus animales sequantur motum voluntatis, quae est causa hujus, quandoque fuit mihi visum, quod hoc esset indistinctio potentialium. 3 dist. 16, qu. 2, art. 2. — Si potentia motiva et non organica sunt eadem potentia, non video quin idem possit dici de appetitu. Ibid.



psychisch-somatische Bedeutung des Herzens auf, welche er mit jener vorübergehenden Selbstcorrectur nicht in Einklang zu bringen weiss. Er ratiocinirt nämlich so: Der Mensch hat Affecte, weil er ein Herz hat; diese eigenthümliche Art von psychischer Lebendigkeit muss wegfallen, wenn das Subject derselben, das Herz, oder allgemeiner die sinnliche Leiblichkeit durch den Tod zerstört ist; also sind die Affecte doch nur *Passiones conjuncti*, nicht *Passiones* der Seele an sich. Hier ist nun zunächst überschen, dass die Seele nicht bloß Vitalkraft des Leibes, sondern wesentlich selber ein Lebendiges ist, wie sie denn auch nur unter dieser Voraussetzung Vitalprincip des Leibes ist. Da ferner die Organisation des Leibes dem Wesen der Seele angepasst, ja eigentlichst plastischer Ausdruck der psychischen Organisation des Menschen ist, so ist es ganz sachgemäss und erklärlich, dass das Herz als Lebensherd des Leibes zugleich auch die somatische Stätte der seelischen Empfindung ist; ja der gesammte innere Seelenmensch ist als empfindender im Herzen gesammelt, wie er als denkender und wollender im Haupte locirt ist und von da aus über die leiblichen Organe seines selbstthätigen Thuns gebietet. Der innere Seelenmensch gliedert und concreterisirt sich in seiner Entwicklung durch das Auseinandertreten von Herz, Geist und Wille; dieser inneren Selbstgliederung entspricht die Configuration des leiblichen Menschengebildes als plastischer Abdruck und somatisches Thätigkeitsvehikel des inneren Seelenmenschen. Da Averroes den lebendig concreterisirten Begriff des inneren Seelenmenschen nicht hatte, so konnte er das Herz nur als somatische, nicht aber auch als psychische Realität begreifen, und zu einem aus dem Wesen der Seele geschöpften Verständniss der an der Stätte des somatischen Herzens stattfindenden Wechselbezüge zwischen der seelischen Innerlichkeit und der sinnlichen Leiblichkeit nicht vordringen. Dazu wäre nothwendig gewesen, die menschliche Seele als lebendige Selbstigkeit zu erfassen, als deren receptive oder reactive Aeusserungen die seelischen Affecte zu nehmen sind; in dem Masse nun, als die sinnliche Leiblichkeit an der seelischen Selbstigkeit Antheil hat, müssen sich die mannigfachen Affectionen letzterer auch an der somatischen Stätte des seelischen Empfindens, d. i. im Herzen reflectiren, dessen Benennung deshalb auf die im selbstigen

Empfinden sich kundgebende und bethätigende seelische Innerlichkeit übertragen wird.

Der Grund, weshalb Aureolus die concrete Selbstigkeit des seelischen Wesens nicht zu erfassen vermochte, liegt darin, dass er als scholastischer Peripatetiker in dem Gegensatze zwischen Allgemeinem und Particulärem befangen blieb. Das Geistige ist ihm das Allgemeine, das Sinnliche das Particuläre; die seelischen Affectionen sind ihm etwas Besonderes, rücksichtlich dessen sich die menschliche Seele mit Rücksicht auf ihre dem Elemente der Allgemeinheit angehörigen Intellectionen zu entscheiden und zu bestimmen hat; also müssen die Affecte als solche dem sensuellen Leben des Menschen angehören. Hier wird offenbar nicht zwischen psychischer und animalischer Sensation unterschieden; die psychische Sensation ist als Affection der concreten Selbstigkeit des menschlichen Seelenwesens etwas über den Gegensatz zwischen generischer Allgemeinheit und particulärer sinnlicher Besonderheit Hinausgestelltes, und ihr Vorhandensein in der menschlichen Seele durchaus nicht von bloß sinnlichen Einwirkungen abhängig. Das psychische Sensationsleben entwickelt sich in den Beziehungen des Menschen zur gesammten ihm erfahrbaren Wirklichkeit, der geistigen sowohl, als der sinnlichen; der geistige und sittliche Adel des Menschenwesens bekundet sich gerade darin, dass die Seele vornehmlich durch Motive übersinnlichen Ursprunges excitirt und bewegt werde. Es ist also durchaus unrichtig, wenn Aureolus die psychische Afficirbarkeit des Menschen daraus ableitet, dass die menschliche Seele an der Grenzscheide der beiden Gebiete der geistigen und sinnlichen Wirklichkeit steht;<sup>1</sup> sie folgt vielmehr aus der Passibilität, welche die creatürliche Seelensubstanz mit den geschöpflichen leiblosen Geistwesen gemein hat, daher auch in diesen Affectionen ähnlicher Art, wie in den Menschenseelen, ja noch viel gewaltigere und inten-

<sup>1</sup> Anima rationalis est in confinio formarum intelligibilium et sensitivarum; ergo pari ratione et potentiae ipsius erunt in eodem confinio. Sicut ergo anima ex una parte est conformis animae bruti, et sic habet conformem potentiam scil. visum, ex alia vero parte, ut organice, prout aspicit inferiora, et sine organo, ut aspicit superiora, et hoc semper ante una potentia . . . sic, quando voluntas est in actu suo necessario, est intellectum esse in conformi iudicio. Ibid.

sivere, sei es im Guten oder Bösen, vorausgesetzt werden müssen. Darin eben, dass in der peripatetischen Scholastik die Eindrucksfähigkeit des menschlichen Seelenwesens verkannt, und derselben eine bloße Receptivität für Erkenntnisindrücke substituirt wird, liegt der Grund, weshalb Aureolus die sogenannten *Passiones animales* bloß als Leidenheiten des somatischen Herzens zu fassen, und die denselben entsprechenden psychischen Dispositionen als bloße Ursachen dieser Leidenheiten zu erkennen weiss.

Aureolus kann und will selbstverständlich die Affecthandlungen aus dem höheren Seelenleben nicht ausschliessen; er erklärt ausdrücklich, dass das *Concupiscibile* und *Irascibile* eben so in der intellectiven Sphäre, wie in der sensitiven vorhanden sei, <sup>1</sup> was aus der oben erwähnten potentiellen Einheit des Willens und des *Appetitus sensitivus* sich von selbst ergibt. Er macht sich jedoch gemeinhin einer ungerechtfertigten Identifizirung der Affecthandlungen, die eigentlich doch nur passive Seelenregungen sind, mit den Willenshandlungen schuldig, verwechselt also Lebensäusserung mit Willensäusserung. In eigentliche Actionen setzen sich die Affectbewegungen erst dadurch um, dass sie aus unwillkürlichen Lebensäusserungen zu Acten des Willens werden; die Affecte sind Motive und Impulse des Willens, nicht selbst aber Wollungen, da der freie Selbstwille eben mit Rücksicht auf jene Impulse und Motive sich bestimmen soll. Sofern die Affecte ihrem innersten Wesen nach pathologischer Natur sind, ist es fraglich, ob man sie selbst für den Fall, dass man das Wort Wille im weitesten Sinne als Begehrungskraft der Seele nimmt, als Äusserungen des natürlichen Seelenwillens nehmen dürfe. Sie sind Empfindungen der Seele, und nur, sofern diese Empfindungen zugleich von gewissen durch sie sollicitirten unmittelbaren Regungen natürlichen Begehrens begleitet werden, auch natürliche Willensäusserungen der Seele, die jedoch erst dadurch, dass der rationale selbstige Seelenwille ihnen zustimmt und Folge gibt, zu selbstigen Willensäusserungen werden. Es geht ferner nicht an, das *Concupiscibile* und *Irascibile* oder seelisches Begehrungs- und Strebevermögen von vorneherein, wie Aureolus will, in ein

<sup>1</sup> 3 dist. 23, art. 3.

intellectives und sensitives zu theilen, da diese Scheidung nicht im Wesen der Seele als solcher begründet, sondern auf entgegengesetzte Impulse zurückzuführen ist, welche, seien sie innerhalb oder ausserhalb des Menschen gelegen, entweder geistiger oder sinnlicher Natur sein können. Aureolus denkt bei den Motionen des sensitiven Begehrens und Strebens an die leiblich basirten Emotionen der verschiedenen Temperamentsartungen; diese letzteren sind jedoch nur individuelle. Beeinflussungen und Tingerungen des gemeinmenschlichen seelischen Empfindens und Begehrens, welches durch die specielle Disposition der sinnlichen Leiblichkeit nicht gemacht, sondern nur auf eine bestimmte Weise gestaltet wird. Den durch die sinnliche Leiblichkeit bedingten Tingerungen und Beeinflussungen des seelischen Affectlebens steht eine andere Art von Motionen des seelischen Affectlebens gegenüber, die, aus einer höheren geistigen Sphäre stammend, mit der Macht der Begeisterung auf das Menschengemüth wirken, und die natürliche Selbstigkeit im Elemente einer reinen und lautereren Freude am Wahren, Guten und Schönen um seiner selbst willen reinigend und klärend umbilden.

Die Lehre von den Affecten ist für die richtige Ausgestaltung der christlichen Tugendlehre von hohem Belange. Die religiösen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens haben im Unterschiede von den sogenannten moralischen oder Willens-tugenden einen durchaus affectiven Character, daher denn die auf die Tugendstimmungen des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens gegründete Theologie wesentlich *Theologia affectiva* ist, und als solche in der christlichen Mystik sich ausgestaltet hat. Den sogenannten moralischen Tugenden, zu welchen Aureolus beziehungsweise auch die *Virtus prudentiae* rechnet,<sup>1</sup> kommt, soweit sie zum Affectleben der Seele in Beziehung stehen, nur ein moderativer oder repressiver Einfluss zu; die mit der Uebung jener Tugenden verbundene Steigerung

<sup>1</sup> *Impossibile est, actum prudentiae proprie dictum esse in intellectu, quin sit actus virtutis moralis in voluntate. . . . Impossibile est habitum prudentiae acquiri in intellectu, quin habitus moralis conformis acquiratur in appetitu . . . Impossibile est habitum prudentiae esse in intellectu, quin omnes virtutes morales, quae distinguuntur per prudentiam, sint in appetitu. Et haec est intentio Philosophi expresse, licet aliqui velint somnare contrarium. 3 dist. 35, art. 2.*

des Affectlebens durch Suggestur befördernder und kräftigender Motive ist auf Rechnung jener den moralischen Tugenden übergeordneten höheren Tugenden zu setzen, in welchen und mittelst welcher das zeitliche Erdendasein unmittelbar an eine höhere überzeitliche und überweltliche, durch seinen religiösen Glauben ihm erschlossene Daseinswirklichkeit geknüpft ist. Aus dem Gesagten folgt, dass der eigentliche Träger der sogenannten moralischen Tugenden nur der sittlich gestimmte Wille sein könne, welchem die Disciplinirung der natürlichen Seelenaffecte sowohl, als auch der ungeordneten Regungen des sinnlich-leiblichen Triebens anheimgegeben ist; zugleich erhellt aber auch, dass das auf den sittlich gestimmten rationalen Willen gestützte Tugendloben ohne die aus den religiösen Tugendstimmungen fließenden Impulse nicht vollendbar ist.

Dieses Letztere wird von Aureolus nicht völlig verkannt, aber in ungenügender Weise zum Ausdrucke gebracht, da er zufolge einer dem Gebiete des abstractiven Denkens angehörigen Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Strebeziel des Menschen nicht dahin kommt, zu erkennen, dass mit dem Vorhandensein des lebendigen christlichen Glaubenshabitus im Menschengemüthe die Grundbedingungen einer wahrhaften Verwirklichung der rein menschlichen Tugenden gegeben seien. Demzufolge will es ihm einerseits scheinen, als ob die durch Selbstübung des sittlichen Willens erworbenen *Virtutes morales* für sich allein ausreichen könnten, das ihnen entsprechende Gute zu actuiren, während sich ihm andererseits wieder die Insufficienz der auf sich angewiesenen menschlichen Kraft aufdrängt, daher er neben den erworbenen moralischen Tugenden auch eingegossene moralische Tugenden postulirt.<sup>1</sup> Das Richtige ist wohl dies, die vermeintlich eingegossene moralische Tugend für eine durch die Intensivität der religiös gehobenen Lebensstimmung zur vollkommenen Actualität erhobene moralische Tugend anzusehen. Wird alles Gute mit Gott gethan, so wird man insgemein alle wahre und echte Tugend als einen Habitus des in Gott sich

<sup>1</sup> *Aspiciendo ad discursum et efficaciam rationum magis dicitur ponere, quod nulla talis virtus infusa poni oportet, non applicando ad auctoritates Sanctorum, cum quibus expresse teneo, quod praeter morales acquisitas oportet ponere etiam acquisitas.* 2 dist. 27, art. 1.

fassenden ethischen Selbst des Menschen anzusehen haben. Wenn die aus der antiken Philosophie ererbte traditionelle Eintheilung der Tugenden alle besondere Arten von Tugenden unter bestimmte Hauptformen subsumirte, in deren Vierzahl die speciifischen Grundbestimmtheiten des allgemeinen Habitus des wahrhaft und vollkommen Tugendhaften auseinandertreten, so ist der christliche Ethiker vor die Aufgabe gestellt, entweder in dieser Vierzahl der Haupttugenden die absolut zureichende Form und Fassung des gesammten Tugendlebens und Tugendstrebens zu erweisen, oder wofern dies im Hinblick auf die Incongruenz zwischen dem antiken und christlichen Sittlichkeitsbegriffe als unzulässig erscheinen sollte, nach einer anderen, dem verchristlichten Denken conformen Grundfassung des allgemeinen Habitus der sittlichen Gesinnung auszuschauen. Die peripatetische Scholastik hat sich damit begnügt, die antike Vierzahl der Haupttugenden als die vier Haupt- und Grundformen der rein menschlichen Tugenden hinzunehmen, und ihnen als höhere Ergänzung die theologischen Tugenden anzufügen; sie ist ferner auch dabei stehen geblieben, die aristotelische Specification der einzelnen Tugenden unter Reduction derselben auf die platonische Vierzahl in die christliche Ethik herüberzunehmen,<sup>1</sup> wobei allerdings auf die dem antiken Bewusstsein fremden Tugenden des christlichen Ascetismus und Glaubensheroismus nicht vergessen, und überdies im Namen der Cardinaltugend der Gerechtigkeit die Gottesverehrung als gemeinmenschliche Grundpflicht urgirt wurde. Der mustergiltige Typus dieser Gestaltung der christlichen Tugendlehre ist von Thomas Aq. geschaffen worden; da die auf ihn folgenden Theologen als Sententiarii im Anschluss an den Text des Lombarden nicht Raum zur systematischen Entfaltung der Ethik fanden, so blieb Thomas während des gesammten Mittelalters sogar der einzige, der eine vollständige christliche Tugendlehre auf Grund der aristotelischen Psychologie und Ethik lieferte. Bei Aureolus

<sup>1</sup> Den Umstand, dass Aristoteles sich nicht auf die Deduction jener Vierzahl und auf die Subsumtion der gesammten Ethik unter dieselbe einliess, erklärt sich Aureolus auf seine Weise so: *Virtutes cardinales sunt species subalternativae et generatae, in quas immediate virtus moralis dividitur, non ut sciamus, sed ut boni fiamus; et ideo Philosophus non curavit tradere divisionem virtutum artificialem.* 3 dist. 33, qu. 2, art. 1.

finden wir eine verkürzte schematisirende Wiedergabe der aristotelisch-thomistischen Tugendlehre, deren Verhältniss zu ihrem Vorbilde wir hier in Kürze beleuchten wollen.

Thomas<sup>1</sup> begründet die Vierzahl der Tugenden aus der Vierzahl der Träger der sogenannten moralischen Tugend im Allgemeinen, und aus dem vierfachen Gesichtspunkte, unter welchen das allgemeine Wesen jener Tugend sich fassen lässt. Das allgemeine Wesen oder Principium formale derselben ist das Bonum rationis, welches unter vier Gesichtspunkte fällt als Gegenstand der rationalen Erwägung (Prudentia), der werththätigen Uebung (Justitia), der Erwirkung desselben durch Bewältigung entgegenstrebender Neigungen (Temperantia) oder vom Bonum rationis abschreckender Inclinationen (Fortitudo). Die vier Subjecte jenes allgemeinen Wesens der menschlichen Tugend sind Intellect, Wille, Concupiscibile und Irascibile. Auch Aureolus setzt das allgemeine Wesen der menschlichen Tugend in das Bonum rationis,<sup>2</sup> und fasst die vier Cardinaltugenden als subalterne Genera des allgemeinen Wesens der Tugend. Er weicht aber von Thomas darin ab, dass er Wille und Appetitus sensitivus als gemeinsames Subject aller vier Tugenden bezeichnet. Diese allgemeine Abweichung macht sich in auffälliger Weise zunächst in Beziehung auf die Auffassung der Prudentia geltend, deren Subject nach Thomas die menschliche Denkkraft ist.<sup>3</sup> Allerdings anerkennt auch Aureolus die Prudenz als einen intellectuellen Habitus; dieser ist aber nach ihm nur dann vorhanden, wenn im Begehrungsvermögen alle durch die Prudentia zu leitenden Virtutes morales vorhanden sind.<sup>4</sup> Nach Thomas ist wohl auch die Prudenz als moralische Tugend ohne entsprechende moralische Willensdispositionen nicht denkbar;<sup>5</sup> sie ist aber nicht bloß eine moralische, sondern auch eine intellectuelle Tugend, und gerade durch diesen ihren intellec-

<sup>1</sup> 2, 1, qu. 61, art. 3.

<sup>2</sup> Ratio virtutis quidditativa est bonum rationis, puta facere, quod decet in qualibet materia. 3 dist. 33, qu. 2, art. 1.

<sup>3</sup> Cognoscere futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquatur, quod prudentia sit proprie in ratione. 2, 2, qu. 47, art. 1.

<sup>4</sup> Siehe oben S. 220, Anm. 1.

<sup>5</sup> 2, 2, qu. 47, art. 4.

tiven Charakter von den übrigen moralischen Tugenden formaliter verschieden, während sie von den übrigen intellectuellen Tugenden nur materialiter verschieden ist. Thomas erhärtet diesen doppelseitigen Charakter der Virtus prudentiae kraft seiner Unterscheidung zwischen der präceptiven Prudenz und den ihr succurrirenden berathenden und urtheilenden Tugenden der Eubulia, Synesis und Gnome, welche er als Partes potentiales der Virtus prudentiae bezeichnet;<sup>2</sup> Aureolus verwirft gemeinhin die Annahme von Tugenden, welche Partes potentiales der Cardinaltugenden sein sollten,<sup>3</sup> und fasst die von Thomas bei jeder der vier Cardinaltugenden angegebenen Partes potentiales als Gliederungen eines Bestandtheiles oder einer Subalternspecies der betreffenden Cardinaltugend. Die angeblichen Partes potentiales der Virtus prudentiae sind nach Aureolus wesentliche Vorbedingungen des präceptiven Actes, in dessen Uebung vornehmlich die Klugheit als Tugend sich bethätiget; diese nothwendig geforderten Vorbedingungen sind die Acte der Consiliatio und Sententiaio,<sup>4</sup> deren jeder wieder gleich dem Actus

<sup>1</sup> Prudentia diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obsectorum . . . sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scil. intellectivi, in quo est prudentia, et appetitivi, in quo virtus moralis. 2, 2, qu. 47, art. 5.

<sup>2</sup> Partes potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctae, quae ordiuntur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes; prudentiae eubulia, quae est circa consilium; synesis, quae est circa iudicium eorum, quae secundum regulas communes fiunt; et gnome, quae est circa iudicium eorum, in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere. 2, 2, qu. 48, art. 1.

<sup>3</sup> Quod autem dicitur, quod aliae virtutes sunt partes potentiales, hoc non potest stare: tum quia totum potentiale operatur per partes potentiales ut anima per potentias suas, modo istae virtutes non operantur per alias; tum quia totum potentiale est nobilius partibus suis, modo religio vel latría, quae est pars justitiae, est nobilior quam justitia . . . tum quia pars potentialis subjective est in suo toto, modo aliae virtutes non sunt in cardinalibus. 3 dist. 33, qu. 2, art. 1.

<sup>4</sup> Actus principalis, in quo consistit essentialiter prudentia, est ipsum praecipere. Praecipere autem exigit consilium . . . et sic oritur eubulia . . . Actus autem principalis requiritur, quia multi aut bene consiliativi aut bene inventivi, qui tamen male sententiant, et ideo requiritur synesis. . . .



praeceptivus selber der Unterstützung durch mannigfache Hilfstugenden bedarf.<sup>1</sup> So gliedert sich also die in ihrer Totalität aufgefasste Prudentia in ein hierarchisch geordnetes System von über- und untergeordneten Tugenden, die sämtlich im Dienste des Actus praeceptivus als Actus principalis et proprius der Prudenz stehen, womit die gesammte praktische Intellektivthätigkeit in den Dienst des sittlichen Willens gezogen erscheint. Diese Auffassung hängt mit der oben erwähnten Behandlung des Problems der Willensfreiheit von Seite des Aureolus zusammen,<sup>2</sup> und charakterisirt zugleich den Gegensatz desselben zu Thomas, der seine grundsätzliche Bevorzugung des Intellectes vor dem Willen auch auf dem Gebiete der Ethik durch die Art und Weise, wie er die Klugkeit von den drei übrigen Tugenden abscheidet,<sup>3</sup> kenntlich macht.

Thomas gewinnt das Mannigfaltige der unter die vier Cardinaltugenden zu subsumirenden sittlichen Habitus durch Eingehen auf die Partes integrales, subjectivas und potentiales jeder einzelnen der vier Haupttugenden. Wie bei Aureolus die partes integrales<sup>4</sup> und potentiales der Klugheit in ein hierar-

Et istae virtutes modo communi et humano se habent ad illos duos actus solum, et ideo tertia virtus respectu utriusque, quae se habet modo supereminenti et quasi non humano, sicut dicitur, quod aliqui se habent in talibus, sicut esset consiliabilis, et ista virtus dicitur gnomo, de qua 6. Ethic., c. 12. Requiritur etiam legis positiva, quae dicitur epikein. Et sic habentur quatuor virtutes, quae oriuntur ex actibus requisitis ad principalem actum, ut vendicat sibi nomen prudentiae. 3 dist. 33, qu. 2, art. 4.

<sup>1</sup> Hilfstugenden der Consiliatio sind die Rationalitas, Consiliabilitas, Persuasibilitas; Hilfstugenden der Sententia die Retentio praeteritorum, Comprehensio praesentium und die aufs Particuläre gerichtete Circumspectio; Hilfstugenden des Actus praeceptivus sind die Cautela (respectu malorum circumstantiarum) und Providentia (respectu bonarum circumstantiarum). Ibid.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 204, Anm. 1.

<sup>3</sup> Quadruplex invenitur subjectum virtutis, scil. rationale per essentiam, quod prudentia perficit, et rationale per participationem, quod dividitur in tria: i. e. in voluntatem, quae est subjectum iustitiae, et in concupiscibilem, quae est subjectum temperantiae, et in irascibilem, quae est subjectum fortitudinis. 2, 1, qu. 61, art. 2.

<sup>4</sup> Als Partes integrales der Virtus prudentiae zählt Thomas (2, 2, qu. 45, art. 1) auf: Memoria, Ratio, Intellectus, Docilitas, Solertia, Providentia, Circumspectio, Cautio. Von diesen acht Tugenden sind, wie Thomas selber angibt, sechs aus Macrobius (Somn. Scrip. I, 8), die Solertia

chisch gegliedertes System von dienenden Hilfstugenden des Actus principalis sich verwandeln, haben wir soeben gesehen. In der Angabe der Partes subjectivae oder Unterarten der Virtus Prudentiae: Prudentia monastica, oeconomica, militaris, regnativa, politica stimmen Aureolus und Thomas zusammen; nicht so in Angabe der Partes subjectivae oder Species der Cardinaltugend der Justitia, deren Begriffe Aureolus von vorneherein einen viel weiteren Umfang gibt als Thomas, der die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne auf die quantitativ bestimmbaren Leistungen strenger Schuldigkeit beschränkt, und demzufolge nur zwei Unterarten der Gerechtigkeit kennt, die Justitia distributiva und commutativa, während Aureolus den Begriff der Gerechtigkeit viel weiter fasst, so dass darunter auch alle von Thomas als Partes potentiales Justitiae<sup>1</sup> gefassten Leistungen fallen, welche über ein gesetzlich festzustellendes Mass hinausreichen oder geradezu niemals erschöpft werden können.<sup>2</sup> Die von Thomas unterschiedenen Partes integrales justitiae: im Verhältniss zu Anderen das Rechte thun und das Unrechte unterlassen, lässt Aureolus als eine zur Erkenntniss des Wesens der Sache nichts beitragende Distinction fallen. Indem er die Cardinaltugend der Gerechtigkeit gemeinlich definiert als diejenige Tugend, welche alle virtutes morales conjecturativas debiti in ordine ad alterum unter sich befasst,<sup>3</sup> gewinnt er die zu subsumirenden Species dieser Haupttugend durch Unterscheidung und Auseinanderhaltung der mannigfachen Beziehungen, in welchen der Mensch als Glied der moralischen Ordnung nach Aussen stehen kann. Diese Beziehungen bestehen entweder ex natura rei, oder werden durch den freien Willen gegründet. Die ex natura rei bestehenden Verhältnisse des Menschen sind entweder Verhältnisse des Causatum zum Causans, oder Verhältnisse, die aus dem Theilhaben an der gemeinsamen Menschennatur sich ergeben. Ver-

(ὑποταχία) aus Aristoteles (Ethic. VI, 10), die Memoria aus Cicero (Rhetor. II, de invent.) entlehnt.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 224, Anm. 3.

<sup>2</sup> Als solche potentielle Theile der Virtus justitiae werden von Thomas aufgezählt: Religio, Pietas, Observantia, Veritas, Gratia, Vindicatio, Amicitia, Liberalitas. Vgl. 2, 2, qn. 80.

<sup>3</sup> 4 dist. 14, art. 2.

hältnisse der ersteren Art sind jene zu Gott, zu den Eltern und zum Vaterlande, zu den Vorgesetzten, Regenten und himmlischen Heiligen, zur rechtlich festgestellten Gesellschaftsordnung. Die diesen besonderen Verhältnissen entsprechenden pflichtgemässen Tugenden sind: *Latria*, *Pietas respectu parentum et patriae*, *Dulia et Hyperdulia*, *Justitia legalis*. Dazu treten gleichsam *accidentell* (*super esse ex natura rei*) hinzu die *Liberalitas*, welche die Ungleichheiten in der Vertheilung der irdischen Lebensgüter auszugleichen hat, und die *Observantia* als Achtung und Ehrerbietung gegen Rang und Verdienst. Die aus dem Theilhabe an der gemeinsamen Menschennatur (*communicatio similis existentiae*) sich ergebenden pflichtgemässen Tugenden sind: *Benevolentia*, *Amicitia*, *Veritas*, *Mansuetudo*, welche sämmtlich unter dem allgemeinen Genus der *Affabilitas* zusammengefasst sind. Auf die durch freien Willen gegründeten Gesellschaftsverhältnisse beziehen sich die Erweisungen und Leistungen der *Justitia distributiva* und *Justitia commutativa*. Endlich handelt es sich auch noch um Reduction des Ungehörigen auf das Gesollte und Gehörige; welche durch die *Justitia punitiva*,<sup>1</sup> oder in Ermangelung einer rechtmässigen öffentlichen Gewalt durch die *Justitia vindicativa* vollzogen wird.

Dasselbe Bemühen, die von Thomas bemerklich gemachten *Partes potentiales* der Cardinaltugenden zu eliminiren, wiederkehrt in des Aureolus Behandlung der unter die *Fortitudo* zu subsumirenden *Specialtugenden*. Thomas<sup>2</sup>) unterscheidet zwei *Acte* der *Fortitudo*, das *Aggredi* und *Sustinere*; als Tugenden der aggressiven *Fortitudo* bezeichnet er die *Fiducia* und *Magnificentia*,<sup>3</sup> als Tugenden der duldsamen Stärke die *Patientia* und *Perseverantia*. Diese Tugenden sind ihm *Partes integrales* der Cardinaltugend der *Fortitudo*, wenn sie sich auf das *Objectum proprium* der *Fortitudo*, nämlich auf die Todesgefahr beziehen;

<sup>1</sup> Unter die *Justitia vindicativa* ist relativ die *Virtus poenitentiae* zu subsumiren, welche jedoch von ersterer sich wieder als besondere Tugend abzweigt: *quia illa infligit poenam in alterum, haec in se; et ex hoc habent differentia in actu, quia nunquam poenitentia inclinat ad puniendum in se usque ad mortem. Ibid.*

<sup>2</sup> 2, 2, qu. 128.

<sup>3</sup> Laut Cicero *Rhetor. II, de inventione*.

sonst aber gelten sie ihm als *Partes potentiales* der genannten Cardinaltugend. Aureolus<sup>1</sup> bemerkt dawider, dass die Cardinaltugend der *Fortitudo* nicht bloß die Todesgefahr, sondern jegliches Furchtbare zu ihrem Objecte habe, und die Todesverachtung als *Particular*tugend unter die allgemeine Tugend der *Fortitudo* falle. Aureolus gewinnt das Mannigfaltige der unter dieselbe fallenden Tugenden durch Bezugnahme auf die vom *Bonum rationis* abschreckenden Affecte: *Timor*, *Desperatio*, *Tristitia*. Der erste der genannten Affecte wird überwunden durch die *Securitas*; die *Passio desperationis* durch die Tugenden der *Magnanimitas* (*respectu boni ardui*) und *Confidentia* (*respectu boni non ardui*); auf die starkmüthige Repression der *Tristitia* beziehen sich verschiedene besondere Tugenden, je nach Massgabe der besonderen Ursachen der *Tristitia*: *Aequanimitas* (bei Unglücksfällen), *Constantia* (äusseres Standhalten gegen gewalthätige Affecte), *Patientia* (innerliche Fassung bei Beleidigungen), *Magnificentia* (hochherziges Verhalten bei bedeutender Schmälerung des zeitlichen Besitzes), *Longanimitas* (geduldiges Zuwarten), *Strenuitas* (Unverdrossenheit bei unerquicklicher Arbeitsmühe), *Perseverantia*.

Als *Partes integrales* der Cardinaltugend der *Temperantia* bezeichnet Thomas<sup>2</sup>) die *Verecundia* und *Honestas*; subjective Theile derselben sind ihm *Abstinentia* und *Sobrietas*, *Castitas* und *Pudicitia*; als *Partes potentiales* bezeichnet er mit Beziehung auf die inneren Bewegungen der Seele *Continentia*, *Humilitas*, *Mansuetudo* oder *Clementia*, mit Bezug auf die äussere Selbstdarstellung des Menschen die *Modestia*, bezüglich des Behagens nach äusseren Dingen *Pareitas* und *Moderatio*, wie Macrobius diese beiden Tugenden nennt, oder *Per se sufficientia* und *Simplicitas*, wie sie bei Andronicus<sup>3</sup> heissen. Aureolus macht hier wieder geltend, dass die *Temperantia* als Cardinaltugend eine weitumfassende Tugend sein müsse, welche alle auf sie bezüglichen Tugenden als wesentliche Theile (*partes subjectivas*) und *Species specialissimas* zu umschliessen habe. Er vereinigt

<sup>1</sup> 3 dist. 33, qu. 2, art. 3.

<sup>2</sup> 2, 2, qu. 143, art. 1.

<sup>3</sup> Andronicus (c. a. 70 n. Chr.), der bekannte Ordner der aristotelischen Schriften, dessen Paraphrasis in Elbie. Aristot. a. 1607 durch Heibsius zum Druck befördert wurde.

also die von Thomas bei der Specification der Partes subjectivae und Partes potentiales angewendeten Theilungsgründe, und eruiert das Mannigfaltige der besonderen Temperamentstugenden durch Bezugnahme auf die Passiones exteriores, Passiones animales, Passiones rationales und Actus exteriores, rücksichtlich welcher die Cardinaltugend der Temperantia in Anwendung kommt. Die Passiones exteriores scheiden sich ihm in Passiones gustus und Passiones tactus; als sittliche Zügelungen derselben zählt er auf: Parsimonia und Sobrietas, Castitas und Pudicitia. Die bei der Tugend der Temperantia in Betracht kommenden Passiones animales sind Zorn und Rachsucht, welche durch die Tugenden der Mansuetudo und Clementia gezügelt werden müssen. Die auf Erwerbung von Ehre, Vielwissen, zeitlichen Gütern gerichteten Passiones rationales werden disciplinirt durch die Philotimia (in eminenter Weise durch die Humilitas), Studiositas und Sufficientia; die Passiones spirituales: Amor, Gaudium, Audacia werden, damit nicht die ungeordnete Selbstliebe in ihnen sich gehen lasse, disciplinirt durch die Tugenden der Treue (Foedus), der Eutrapelia und besorgten Rücksichtnahme. In Bezug auf die äussere Selbstdarstellung und Verhaltungsweise gelten die Tugenden der anmuthvollen Freundlichkeit (in den Mienen), des anstandvollen Ansiehhaltens (Compositio) und der Vermeidung geschwätzigen und plauderhaften Wesens (Taciturnitas).

Die Erweiterung, welche Aureolus Thomas gegenüber dem Begriffe der Cardinaltugenden gibt, hat offenbar ihren Grund darin, dass sich an jeder derselben im Einzelnen erweisen soll, was Aureolus von der Virtus moralis im Allgemeinen lehrt, dass sie wesentlich und subjective im Willen und Appetitus sensitivus sei. Jede dieser vier Tugenden soll von einem gewissen Gesichtspunkt aus das Gesamtgebiet des menschlichen Begehrungsvermögens umfassen;<sup>1</sup> daher die wiederholte Er-

<sup>1</sup> Virtus moralis includit et ligat qualitatem existentem in appetitu sensitivo inclinando ipsum ad exequendum electionem voluntatis; et sic virtus moralis subjective partim est in voluntate et partim in appetitu sensitivo . . . Quando aliqua concurrunt per modum unius totalis actus in ratione principii, debet poni in quolibet ipsorum aliquod fundamento seu convenientia; sed appetitus sensitivus concurrat ad actum virtuosum in ratione unius principii, quod patet ex circumstantiis requisitis in actu virtuos-



klärung des Aureolus, dass die Cardinaltugenden keine Specialtugenden, sondern unmittelbare Subalterngenera des allgemeinen Tugendbegriffes seien. Er glaubte hierbei zugleich auch einem methodisch-wissenschaftlichen Interesse zu dienen, indem nur dann, wenn die Gesamtheit der besonderen moralischen Tugenden als ein nach Arten und Unterarten gegliedertes Ganzes dargestellt und aufgewiesen wurde, der Complex derselben ein logisch geordnetes Ganzes zu constituiren schien. Bei Thomas hingegen wog der Gedanke vor, in den potentialen Theilen der Cardinaltugenden der Gerechtigkeit und Temperanz die über den antiken Sittlichkeitsbegriff hinausgreifenden, und nur dem christlich gebildeten Sinne sich hell und ungetrübt darbietenden Seiten der betreffenden Tugenden aufzuweisen. Dass das christliche Sittlichkeitsbewusstsein in Ansehung der Gegenstände der natürlichen Moral ein vollkommeneres sei als jenes der vorchristlichen antiken Philosophie, ist allerdings auch Ansicht des Aureolus; eben deshalb soll aber seiner Ansicht zufolge die christlich-philosophische Moralpsychologie derart gestaltet werden, dass sie mit jener vollkommeneren sittlichen Anschauung sich harmonisch zusammenschliesst. Dazu gehört, dass die Seele leibfreier gefasst werde, als es in der thomistischen Lehre der Fall sei; dies hat in erkenntnistheoretischer Hinsicht zur Folge, dass das allgemeine Wesen der Tugend unmittelbarer erfasst wird, und sofort die Cardinaltugenden als oberste Subalterngenera des allgemeinen Wesens der menschlichen Tugend erkannt werden. Mit der leibfreien Fassung des Seelenwesens ergibt sich bei Aureolus ein entschiedeneres Hervortreten des Willens als des eigentlichen Trägers der geistigen Activität, der somit auch als Grundträger aller sittlichen Habitus erscheint, jedoch nicht in dem ausschliesslichen Sinne wie bei Duns Scotus, da es dem Aureolus, der im Gegensatze zu Duns Scotus die intellective Seele als einzige Wesensform des Menschen anerkannte, darauf ankam, den vom intellectiven

---

*Oportet enim, quod sit ibi electio et firmitas, quae ad voluntatem pertinet, et promptitudo in exsequendo, et obedientia appetitus ad exequendum electionem voluntatis, quod ad appetitum sensitivum pertinet, et sic de multis aliis. 3 dist. 33, qu. 1, art. 3.*

Willen formirten Appetitus sensitivus zu einem wesentlichen Mitträger des Habitus der moralischen Tugenden zu machen.<sup>1</sup>

Damit glauben wir die auf einen christlich rectificirten Averroismus gestützten psychologischen Grundannahmen des Aureolus nach der Gesamtheit ihrer Consequenzen auf dem Gebiete der Psychologie und Moral entwickelt zu haben, und gehen sofort auf einen anderen, dem vierzehnten Jahrhundert angehörigen theologischen Vertreter des Averroismus, den Carmeliten Joannes Baconis (Johann von Baconthorp) über, dessen psychologische Lehren und Anschauungen den Inhalt des nächstfolgenden Abschnittes bilden.

## II.

Johann von Baconthorp, kurzweg auch Baconthorp genannt,<sup>2</sup> nimmt gegen seinen Vorgänger Aureolus auf dem Gebiete der Psychologie zunächst insoferne Stellung, als er zu zeigen versucht, dass die Zweiheit der Naturen im Menschen, welche Aureolus als eine durch die mehrerwähnte Entscheidung

<sup>1</sup> Dass hier auch theologische Motive mitspielen, erhellt aus der gegen Duns Scotus gerichteten Bemerkung des Aureolus: *Dixi quod originalis justitia est qualitas quaedam faciens plenam obedientiam sensitivi appetitus ad rationem, prontitatem ad bonum et difficultatem ad malum. Et per oppositum dico, quod peccatum originale est qualitas faciens rebellionem appetitus sensitivi ad rationem, pro quanto inclinat ad malum et retrahit a bono. Nec illa rebellio et inobedientia est sola inclinatio appetitus in objectum delectabile . . . quoniam illud, quod in se non habet rationem delectabilem, ex hoc solo, quod habet rationem vetili, appetitus sensitivus fertur in illud; illa ergo qualitas opposita originali justitiae est materialiter peccatum formale.* 2 dist. 30, art. 2.

<sup>2</sup> Der Engländer Joannes Baconis, so benannt nach seinem Geburtsorte Baconthorp, einem Flecken in der Provinz Norfolk, trat in den Orden der Carmeliter, lehrte an der Sorbonne in Paris bis a. 1329, und wurde dann zum Provincial der englischen Abzweigung seines Ordens gewählt († 1346). Von seinen gedruckten Schriften sind hier sein Commentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus und seine *Quodlibetica* (beide zusammen erschienen in Cremona, 1618, 2 voll., vol.) zu erwähnen; seine Commentare zu den aristotelischen Schriften sind hies handschriftlich vorhanden. Vanini (*Amphil. div. provid., Exercit. IV*) preist ihn als *Averroistarum princeps, meritisimus olim praeceptor, der ihn bewogen habe, auf die Worte des Averroes zu schwören.*

des Viennenser Concils corrigirte Lehre des Aristoteles und der Philosophen insgemein hinstellt, nicht Lehre des Aristoteles sei; woraus weiterhin folgt, dass Averroes in diesem Punkte nicht als der richtige Ausleger des Aristoteles gelten könne, obschon es an solchen nicht gefehlt habe, welche ihn mit dem richtig verstandenen Aristoteles in Einklang zu bringen bemüht waren.

Aristoteles hat, wie Baconthorp darzuthun sich bemüht,<sup>1</sup> die intellective Seele thatsächlich als Wesensform des Menschen anerkannt. Er werfe an einer Stelle seiner Metaphysik<sup>2</sup> die Frage auf, worin der reale Grund der Einheit solcher Dinge, die aus Theilen zusammengesetzt, aber nicht blosse Aggregate seien, zu suchen sei, und entscheidet sich dahin, dass jener reale Einheitsgrund im Formprincipe gelegen sein müsse, Stoff und Form eines Dinges aber als Potenz und Actus sich zu einander verhalten. In seinen Büchern de anima<sup>3</sup> lehrt Aristoteles, dass aus Leib und Seele ein Unum werde, entsprechend dem Unum aus Potenz und Actus; was von der Seele gemeinlich gilt, müsse speciell auch von der intellectiven Seele gelten, und dies um so mehr, da die angeführte Aeusserung nur die Beantwortung einer an die Spitze des zweiten Buches de anima gestellten Frage nach dem Wesen der Seele schlechthin sei. Aristoteles wirft allerdings die Frage auf,<sup>4</sup> ob man den intellectiven Theil der Seele unter die allgemeine Definition der Seele subsumiren könne, oder ob man nicht vielmehr das Verhältniss derselben zum Leibe wie jenes des Schiffers zum Schiffe fassen solle. Dass dies Letztere seine wahre Meinung sei, will man daraus begründen, dass er bestimmte Theile der Seele als solche bezeichnet, welche vom Körper abtrennbar seien, weil sie nullius corporis actus (*μηθενός σώματος ἐντελεχείαι*) wären. Aristoteles will aber hiemit einzig sagen, dass die intellective Seele nicht gleich anderen Formen aus der Potenz der Materie educirt sei, so dass ihr Bestand vom Bestande des Leibes abhängig wäre, was jedoch nicht ausschliesst, dass sie, so lange sie mit dem Leibe vereinigt ist, wahrhaft Form desselben sei.

<sup>1</sup> Quodlibet. I, qu. 1,

<sup>2</sup> Vgl. Aristot. Metaph. VII, c. 6.

<sup>3</sup> Vgl. Aristot. Anim. II, p. 414 a, lin. 17 ff.

<sup>4</sup> Anim. II, c. 1 gegen Ende.



Sie hat vor anderen Wesensformen nur dies voraus, dass sie unabhängig von ihrem Subjecte zu bestehen vermag, was jene nicht vermögen. Die Meinung, Aristoteles habe es zweifelhaft gelassen, ob die intellective Seele Wesensform des Leibes sei, ist irrig.<sup>1</sup> Er hält von vorneherein den Begriff der Wesensform als immanenten Bewegungsprincipes im Gegensatze zu den in den himmlischen Intelligenzen gegebenen äusseren Bewegungsprincipien der Himmelskörper fest; daraus folgt, dass, während die Himmelskörper immer bleiben, was sie sind, der Mensch aufhört, zu sein, was er ist, sobald er der intellectiven Seele verlustig gegangen ist, indem das körperliche Residuum nur aequivoce den Namen Mensch führt.<sup>2</sup> Aristoteles erläutert das Verhältniss der besonderen Arten der Seele zum allgemeinen Begriffe der Seele durch jenes aller besonderen Arten von Figuren zum allgemeinen Begriffe der Figur;<sup>3</sup> wie jede besondere Figur unter dem allgemeinen Begriffe der Figur, ist sonach auch der Begriff der Anima intellectiva unter dem allgemeinen Begriffe der Seele enthalten. Wenn Aristoteles den Intellectus speculativus vom allgemeinen Seelenbegriffe eximirn zu wollen scheint,<sup>4</sup> so hat dies seinen Grund darin, dass er denselben nicht als Seele, sondern als Vermögen der Seele ins Auge fasst, worüber zu handeln er einer späteren Stelle seines Werkes de Anima<sup>5</sup> vorbehält. Die Aeusserungen des Aristoteles über die intellective Seele als Wesensform des Menschen lauten so bestimmt und unzweideutig, dass die Zweifel über den wahren Sinn derselben sich nicht aus dem Inhalte der Bücher de anima erklären lassen, sondern anderswoher sich begründen. Und in der That, wenn man sich blos an die allgemeinen kosmologischen Grundanschauungen des Aristoteles hält, so lassen sich allerdings gewichtige Instanzen gegen die oben erhaltete Lehre des Aristoteles von der Anima intellectiva aufbringen;<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Quodlibet. I, qu. 1, art. 2, §. 1.

<sup>2</sup> Inconthorpe bezieht sich hier auf die Stelle Anim. II, p. 414 a, lin. 12: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο, ὃ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις αὐ ἐῖη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὅλη καὶ τὸ ὑπολείμενον.

<sup>3</sup> Anim. II, p. 414 b, lin. 20 ff.

<sup>4</sup> Anim. II, p. 415 a, lin. 11: περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος.

<sup>5</sup> Anim. III, c. 5.

<sup>6</sup> In communibus passibus procedit ex principijs communibus, quorum unum est, quod materia unquam est sine forma nec forma sine materia,

und im Allgemeinen ist die Methode seines Vorgehens in wissenschaftlichen Erörterungen eine solche, dass man, wo er sich nicht speciell und ex professo über einen speciellen Lehrpunkt äussert, bezüglich seiner eigentlichen Meinung über diesen Punkt im Zweifel bleiben kann.<sup>1</sup> Da aber seine ex professo entwickelte Doctrin über einen speciellen Lehrpunkt auf genaueren Detailbestimmungen beruht, die zu den allgemeinen Grundanschauungen ergänzend hinzutreten, so ist es unzulässig, die Entscheidung über den wahren und wirklichen Sinn eines speciellen Lehrpunktes ausschliesslich von den allgemeinen Grundvoraussetzungen abhängig machen zu wollen, welche eben durch bestimmte genauere Mitteldistinctionen mit den concreten Detailanschauungen vermittelt sein wollen.

Anders verhält es sich mit Averroes, aus dessen Aeusserungen unzweideutig hervorgeht, dass er den Intellectus passibilis oder die Imaginativa für das den Menschen von den Thieren unterscheidende Vermögen, somit für die Wesensform des Menschen gehalten habe.<sup>2</sup> Allerdings hat ein berühmter Lehrer, W. Wilton,<sup>3</sup> zu erweisen gesucht, dass Averroes die Anima rationalis als Wesensform des Menschen angesehen habe; er hat es jedoch nicht erwiesen, sondern blos aus bestimmten Anhaltspunkten, die sich ihm in des Averroes Schriften dar-

---

12 Metaph. (d. i. Metaph. XI, p. 1071 a, lin. 18) et 1 de Coelo; aliud quod omnis forma educitur de potentia materiae, 8 Metaph. (d. i. Metaph. VII, p. 1042 a, lin. 27); aliud, quod mundus est aeternus per continuam generationem et corruptionem, et quod nihil est incorruptibile in hoc mundo inferiori, 8 Physic.; aliud, quod creatio est impossibilis, 1 Physic.; aliud, quod omnia generantur mediante corpore coelesti, 8 Physic. et 1 de Generatione. Unde secundum ista communia principia bene habetur, quod anima intellectiva non est forma corporis, quia ipsa manet et separatur . . . et non educitur de potentia materiae, nec multiplicatur per continuam generationem et corruptionem, sed per solum creationem et non per motum coeli. Quodlibet. I, qu. 1, art. 2, §. 2.

<sup>1</sup> Modus Aristotelis et aliorum fuit, quod quando non loquuntur communiter de aliqua materia et non ex intentione et inquisitione principali, multa concedunt de illa; sed quando principaliter tractant illam in speciali, reperitur contrarium. Ibid.

<sup>2</sup> 2 dist. 19, art. 2.

<sup>3</sup> Wilhelmus Wilton, englischer Augustiner-Eremit († 1310), lehrte Theologie in Paris und Oxford. Schriften: Comm. in Libros Sent., Determinationes in Theologia.

boten, gefolgert. Averroes lehre nämlich, es gebe einen Intellectus materialis, der seine ganze Species erschöpfe; damit combinirt Wilton den Gedanken, dass die *Natura speciei humanae* etwas allen Individuen der Menschengattung Gemeinsames bezeichne, und somit mit dem Intellectus materialis des Averroes sich decke. Derselbe könne als Wesensform des Menschen bezeichnet werden, da die *Forma substantialis* primär auf die Perfection der in allen Individuen dieselbigen spezifischen Natur, und erst secundär auf die Perfection der Individuen gerichtet sei, und daher auch nicht der Vielheitskategorie des individuellen Seins unterzogen werde. In diesem Sinne bezeichne Averroes den Intellectus materialis ausdrücklich als *Perfectio prima hominis*, und als Dasjenige, was den Menschen vom Thiere unterschoide. Baconthorp lehnt diese Apologie des averroistischen Seelenbegriffes als verfehlt ab, schon deshalb, weil die Wesensform nicht, wie Wilton behauptet, die *Natura speciei*, sondern laut Aristoteles<sup>1</sup> das Individuum zum *Perfectibile primum* hat, und erst in zweiter Linie per accidens auch die im Individuum repräsentirte Species auszuwirken bestrebt ist. Nach Averroes ist die erste Verbindung, welche der Intellect mit dem belebten Menschengebilde eingeht, jene mit den Phantasmen des Menschen; diese aber gehören dem individuellen Menschensein an, so dass nach Averroes selber der Intellect nicht die Species, sondern das Individuum zum *Primum perfectibile* hat. Averroes will den Intellect unter Anderem auch deshalb nicht als Wesensform der Individuen gelten lassen, weil nach seiner Annahme die Substantialform der Individuen nur ein Körper oder eine körperliche Kraft sein kann; dieser Grund lässt es aber auch als unthunlich erscheinen, den Intellect als Wesensform der *Natura speciei humanae* anzusehen, weil in den Begriff derselben die Materie gleichfalls als integrierendes Moment aufgenommen ist. Sollte die intellective Seele darum nicht in einer Mehrheit vorhanden sein können, weil sie primär *Perfectiva speciei* ist, so müsste dasselbe auch von der Seele einer jeden *Thierspecies* gelten.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Aristot. *Metaph.* VI, p. 1033 b, lin. 12 ff.

<sup>2</sup> *Anima, ut constituit naturam speciei tanquam primum perfectibile, est numerata in omnibus individuis; per hoc enim, quod secundum aliquos*

Wiltons Bemühen, den averroistischen Seelenbegriff zu retten, ist das gerade Widerspiel des Unternehmens des Siger von Brabant, welcher die averroistische Ansicht vom *Intellectus passivus* als Wesensform des Menschen dem Aristoteles unterschiebt.<sup>1</sup> Er behauptet, Aristoteles spreche im zweiten Buche seines *Werkes de anima* vom *Intellectus agens*, *Intellectus possibilis*, *Intellectus passivus*; die beiden ersteren *Intellecte* bezeichne er als Potenzen der Seele, somit könne nur der *Intellectus passivus* die von Aristoteles gemeinte *intellective Form* des Menschenwesens sein. Das Richtige ist, dass Aristoteles in der betreffenden Stelle<sup>2</sup> den *Intellectus passivus* neben die beiden vorerwähnten *intellectiven Potenzen* als dritte *Seelenpotenz* hinstellt, welche er im Unterschiede von den beiden ersteren *in corruptiblen Potenzen* als *corruptible Potenz* bezeichnet. Diese dritte Potenz ist aber keine andere als die *Imagination*, welche als *sensitive Potenz*<sup>3</sup> unmöglich die von Aristoteles ausdrücklich zum Gegenstande seiner Erforschung gemachte *Intellectivform* des Menschenwesens sein kann.<sup>4</sup>

Wir entnehmen aus dem bisher Gesagten, dass bezüglich des Seelenbegriffes von averroistischen Neigungen Baconthorps keine Rede sein kann. Der Einfluss des Averroes tritt erst in solchen Punkten, in welchen Baconthorp demselben ohne Gefahr für den christlichen Gedanken sich hingeben zu können glaubt,

---

opinantes primo perficit speciem, non excluditur, quin numeretur in individuis. Partes enim essentialis, quae pertinet ad naturam speciei, scilicet anima et corpus, sunt numeratae in omnibus individuis secundum omnes, de quacunque opinione fuerunt. 2 dist. 19, art. 2.

<sup>1</sup> Quodlibet. I, qu. 1, art. 1, §. 3.

<sup>2</sup> Anim. III, c. 5.

<sup>3</sup> Der Grund, weshalb diese sensitive Potenz als *intellectiva Potenz* (*νοῦς παθητικός*) bezeichnet wird, ist nach Thomas Aq.: Haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliquantulum participat rationem, obediendo rationi et sequendo motum ejus, ut dicitur in primo Ethicorum. Com. in Aristot. de Anima III, lect. 10.

<sup>4</sup> Dass die Intention des Aristoteles auf Erforschung der *intellectiven Seele* oder *intellectiven Wesensform* des Menschen gerichtet gewesen sei, beweist Baconthorp aus Anim. I, c. 2, wobei er speciell die auf p. 404 a, lin. 25 ff. den Anaxagoras und Democritus betreffenden Aeusserungen des Aristoteles betont, ferner aus jenen Stellen des zweiten Buches de anima, welche oben in seiner Polemik gegen Averroes angezogen und zur Sprache gebracht worden sind.

sichtlich hervor. Indirect aber anerkennt er die philosophische Bedeutung des Averroes selbst in Bezug auf dessen irrige Aufstellungen über den Intellect dadurch, dass er die denselben von angesehenen christlichen Lehrern zu Theil gewordenen Widerlegungen als unzureichend bemängelt. Nach seinem Dafürhalten<sup>1</sup> ist es weder dem Thomisten Herväus von Nedelloc († 1323), noch selbst Thomas Aquinas gelungen, die averroistische Lehre von der numerischen Einheit des Intellectes aller Menschen vollkommen zu entkräften. Herväus meint, dass dieser Eine Intellect nicht die einander widersprechenden Ansichten verschiedener Menschen in sich fassen könne; er beachtet nicht, dass auch in den sinnlichen Erkenntnisskräften z. B. in der Schapperception zugleich zwei conträre Species: Schwarz und Weiss, vorhanden sein können. 'Thomas' Einwendungen gegen die averroistische Unitas intellectus reduciren sich auf die drei Hauptpunkte: dass die intellectiven Operationen in verschiedenen Menschenindividuen verschiedene Operationen seien; dass der nicht im Intellectus passivus, sondern im Intellectus possibilis subjectirende Habitus einer bestimmten Sciens zufolge der numerischen Vielheit eines bestimmten Habitus scientialis in verschiedenen Menschenindividuen auch eine Vielheit des Intellectus possibilis in den Individuen involvire; dass, wenn der Intellectus possibilis in Allen nur Einer sei, dasselbe vom Intellectus agens gelten müsse, und demzufolge beide ewig seien, wonach eine Erwerbung neuer Kenntnisse in der Zeit nicht statthaben würde, weil der ewige Intellectus agens die im Intellectus possibilis als Locus specierum vorhandenen Species seit ewig actuirt haben würde. Nach Baconthorps Dafürhalten könnte Averroes von seinem Standpunkte aus mit gutem Grunde erwidern, dass dem Intellectus agens noch immer vorbehalten bliebe, durch eine in die Zeit fallende Thätigkeit die sinnlichen Vorstellungen der Menschenindividuen in die äternen Species des Intellectus possibilis hineinzubilden, woraus sich ergeben würde, dass alle einzelnen Individuen in der Zeit wirklich fortschreitend neue intellective Erkenntnisse erwerben, dass ferner auch eine numerische Vielheit und Diversität intellectiver Operationen gemäss der Vielfältigkeit und

<sup>1</sup> 2 dist. 21, qu. 1, art. 1.

Diversität der Verbindungen der Phantasmen mit den Species des Intellectus possibilis statthabe. Die averroistische Doctrin de unitatē intellectus muss sonach auf eine andere Art angegriffen und widerlegt werden. Averroes sagt, dass der Mensch durch die Imaginativa zum Menschen gemacht werde, also blosses Sinnenwesen sei; und dessungeachtet soll nach des Averroes selbsteigenen Worten dem Menschen auch die intellective Operation zukommen, die doch eine übersinnliche Operation ist. Einer solchen Operation ist aber ein Sinnenwesen so gewiss nicht fähig, als es unmöglich ist, dass ein bloß materielles und corruptibles Wesen, wie der Mensch nach Averroes ist, durch eine immaterielle Form informirt werde. Diese Aeusserung Baconthorps ist bedeutsam in Bezug auf seine anderweitigen anthropologischen Anschauungen, auf welche wir weiter unten zurückkommen werden, um zu erschen, dass er trotz seiner entschiedenen Ablehnung der mit der christlichen Gläubigkeit unverträglichen Ansichten des Averroes unter dem geistigen Einflusse desselben steht. Gibt er doch auch nicht zu, dass die Lehre de unitate intellectus ernst gemeint sei;<sup>1</sup> Averroes habe sie nur problematisch hingestellt als einen Versuch zur relativen Beseitigung der Schwierigkeit, wie das seiner Natur nach abgezogene Allgemeine in der concreten Besonderheit Platz finden können soll. Averroes meint, wenn man zugebe, dass jedes Menschenindividuum seinen besonderen Intellect als Forma sui habe, so ergebe sich als Consequenz, dass jedwede immaterielle Form auch Form der Materie sei, was nach Averroes undenkbar ist. Er vergisst hier zu unterscheiden zwischen Formen, die aus der Materie educirt sind, und anderen, die von aussen zu ihr

<sup>1</sup> Nullus debet reputare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem, et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur (2 dist. 21, art. 3). Baconthorp bezieht sich hier auf eine Stelle im Commentar des Averroes zum dritten Buche de Anima, auf welche auch Aureolus Bezug nimmt, um zu zeigen, dass der im geistigen Ringen nach Wahrheit begriffene arabische Denker nicht das Gefühl geistiger Gewissheit hatte: „Rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes. Forto per illud (scil. quod vidi dubitationes aliorum, nempe Alexandri, Avampace, Abubacer etc.) inveni verum in hoc . . . Si inveni verum, ut fingo, tunc declarabitur per istas quaestiones.“ Die Worte „ut fingo“ glaubt Baconthorp premiren zu sollen, legt ihnen aber freilich einen andern Sinn unter, als sie bei Averroes haben.

hinzukommen; die *Anima intellectiva* ist eine zum leiblichen Menschengebilde von aussen hinzukommende Form, deren Thätigkeiten sich von jenen der sinnlichen Leiblichkeit streng abheben, während jene der *Anima sensitiva* und *vegetativa* durch das Zusammensein mit dem Stoffe ermöglicht und bedingt sind. Sie sind Thätigkeiten im Stoffe, während die intellectiven Thätigkeiten überstoffliche Thätigkeiten sind; die *Sensitiva* und *Vegetativa* sind Formen in der Materie oder Formen der Materie als solcher, die *Intellectiva* ist und bleibt eine immaterielle Form. Wenn Averroes zugibt, dass das Intelligere eine Thätigkeit des Menschen sei, so muss er ihm auch die *Virtus intelligendi* eignen lassen, und darf nicht behaupten, dass eine *Intelligentia separata* mittelst des Menschen als *Denkinstrumentes* denke.<sup>1</sup>

So gewiss es immerhin ist, dass die *Anima intellectiva* als Wesensform des Menschen gedacht werden müsse, so kann doch nicht zugestanden werden, dass die Argumente, welche für diese Denkwahrheit beigebracht worden sind, sämtlich stringent seien. Herväus formt in seinen *Quodlibeticis*<sup>2</sup> folgenden Schluss: Dasjenige, dem das Intelligere *primo et proprie* zukommt, ist entweder ganz Intellect, oder hat denselben als Theil in sich; der Intellect kann nicht *Pars materialis* des denkfähigen Wesens sein, somit muss er *Pars formalis* desselben sein. Baconthorp meint, hiemit sei noch nicht bewiesen, dass der Intellect Substantialform des denkfähigen Wesens sein müsse; er könnte auch als *Forma accidentalis* gedacht werden, wie z. B. die Risibilität, obschon sie dem Menschen *vere et proprie* zukomme, doch nur eine accidentelle Form desselben sei.<sup>3</sup> Auch könnten die Anhänger des Averroes von ihrem Standpunkte aus entgegen, dass auch sie dem Menschen den Intellect als Substantialform nicht absprechen, sofern darunter der *Intellectus passivus* verstanden werden soll; es müsste also, um

<sup>1</sup> Quando aliqua duo se se habent secundum ordinem essentialium, concedens secundum inesse alicui necesse habet concedere precedens inesse. . . . Virtus et operatio habent ordinem essentialium; igitur concedens, quod intelligentia dei Socrati operationem intelligendi, ita quod illa operatio sit perfectio Socratis et non cuiusdam intelligentiae separatae, oportet concedere, quod intelligentia, quae est principium istius operationis, sit forma perfectius. 2 dist. 24, art. 2.

<sup>2</sup> Quodlibet. I. qu. 11.

<sup>3</sup> Quodlibet. I. qu. 2, art. 1.

jenen obigen Beweis stringent zu machen, jedenfalls vorerst genau festgestellt werden, was man unter dem selbsteigenen Intelligere des Menschen zu verstehen habe. Thomas Aquinas sucht in seinem Werke *Contra Gentes*<sup>1</sup> als Gesetz der kosmologischen Ordnung zu erhärten, dass in der von unten aufwärts steigenden Reihe der irdischen Dinge und Wesen das Oberste jeder niederen Wesenklasse sich mit dem Untersten der nächst höheren Wesenklasse berühre und die Wesensform desselben annehme, so noch zuhöchst der Mensch, das oberste der animalischen Erdwesen den niedersten Grad der Intelligenz, welcher der untersten der reinen Intelligenzen eigen ist. Allein das von Thomas aufgewiesene allgemeine Gesetz beschränkt seine Geltung auf den Bereich der aus der Materie educirten Wesensformen, lässt sich also auf den von einer immateriellen Intellektivseele informirten Menschen nicht mehr anwenden. Der von ihm beigezogene Hilfsgrund, dass auch den Himmelskörpern intellective Seelen einwohnen, ist unzulässig, weil er unwahr ist, und wenn er wahr wäre, noch nicht die Möglichkeit der Information des corruptiblen irdischen Menschenkörpers durch eine intellective Form erhärten würde. Nach Baconthorp lässt sich eine bündige Erweisung der *Anima intellectiva* als Substantialform dadurch zuwege bringen, dass man zuerst den Satz: *Hoc, quo operamur primo, est forma nostri, inductiv* erhärtet;<sup>2</sup> darunter subsumirt man als Untersatz den erfahrungsmässig zu begründenden Satz: *Nos intelligimus primo per intellectum*;<sup>3</sup> daraus ergibt sich sodann als unabweisliche Schlussfolge, dass der Intellect Wesensform des Menschen sei. In der genaueren Ausführung des Untersatzes macht Baconthorp bemerklich, dass bereits unsere Wahrnehmungsfähigkeit für das Vorsieh-

<sup>1</sup> *Contr. Gent.* II, cap. 68 und 70.

<sup>2</sup> *Patet inductive, quod anima intellectiva est forma substantialis, sicut de aliis; quia sicut in elementis et mixtis et vegetabilibus et animalibus est verum, quod per corruptionem vel per mortem ablata forma non amplius est in eis principium motus et status, ita amoto per mortem ab homine intellectu non amplius est in eo principium intelligendi et habitualiter sciendi. Quodlibet. I, qu. 2, art. 3.*

<sup>3</sup> Die erfahrungsmässige Begründung lautet: *Nos cognoscere arbitramur, cum causas primas cognoscimus; sed arbitrari seu considerare ad advertere se scire et cognoscere res per causas suas et principium illud est experimentum intellectuale nostrum; ergo etc. Ibid.*



gehen intellectiver Acte in unserer Seele ein Zeugniß dafür sei, dass der Intellect Wesensform des Menschen sei;<sup>1</sup> eben so sehr aber die Objecte dieser Wahrnehmung: die von allen Singulären losgelöste *Cognitio universalis*,<sup>2</sup> die *Intentiones secundae*, nämlich *Genus* und *Species*,<sup>3</sup> die *Entia rationis*,<sup>4</sup> die Reflexion über unsere Erkenntnisse.<sup>5</sup>

Die intellective Seele ist nicht die einzige Wesensform des beseelten Menschengebildes; vielmehr hat der Körper des Menschen als solcher seine eigene Form, die so gewiss von der Intellectivform des lebendigen Menschengebildes zu unterscheiden ist, als die elterlichen Hervorbringer des Menschenleibes und ihre auf Erzeugung des Menschengebildes gerichtete Thätigkeit von Gott und dessen Thätigkeit in Erschaffung der Menschenseele zu unterscheiden sind.<sup>6</sup> Jene, die dem Menschenkörper seine selbstige Form absprechen, behaupten, dass die ursprüngliche Wesensform des Menschengebildes beim nachfolgenden Eintritte der intellectiven Seele in dasselbe zerstört werde, und in Folge dieser Zerstörung werde die Materie des Leibes für die Reception der intellectiven Wesensform dispo-

<sup>1</sup> *Impossibile est aliquem exporiri, nisi habeat potentiam experimentativam, quia esset actus sine potentia. Sed si intellectus copulatur nobiscum solum et non informat nos, nos non habemus potentiam experimentalem, sed intelligentiam, quae copulatur nobiscum, habet illam, quia per potentiam imaginativam nostram, per quam copulatur nobiscum, non experimur nos intelligere. Ibid.*

<sup>2</sup> *Ille non potest esse actus alicujus sensus, quia talis cognitio universalis et abstractiva non potest exerceri per organum; omne enim organum determinatur ad certum genus entium, sed actus qui non potest exerceri per organum, non potest esse actus sensus. Ibid.*

<sup>3</sup> *Nulla potentia potest cognoscere aliquid sub universaliori ratione, quam sui primi objecti; sed sensus est singularium, quae sunt in materia. Ibid.*

<sup>4</sup> *Patet: Tum quia fabricamus ens rationis, cujus praedicatum et subjectum est nihil, ut hic: nihil est nihil; hoc non potest sensus, quia sensus requirit sensibile ut sensibile, et per consequens ut ens. Tum, quia entia rationis fundantur in intentionibus secundis; si ergo non potest in istas, nec in illa. Ibid.*

<sup>5</sup> *Patet, quia sola immaterialis est super se reflexiva. Ibid.*

<sup>6</sup> *Diversorum agentium diversis mutationibus impossibile est terminum esse unum et eundem numero; hoc probatur ex 5 Physic. text. comm. 12. Sed hoc in generatione hominis agit propria mutatione, et Deus in creando animam agit alia, aut etiam alio tempore sine mutatione. Igitur alia et alia forma terminat hinc inde. 3 qu. 19, art. 1.*

Straussber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. I. Hft.

nirt. Wie die Erzeugung der ursprünglichen Wesensform — bemerkt Baconthorp — muss auch die Zerstörung derselben durch ein natürliches Agens bewirkt werden; es hat aber keine natürliche Corruption ohne gleichzeitige natürliche Generation statt; also wäre, selbst jene Zerstörung zugegeben, doch abermals wieder eine natürliche Wesensform des für den Eintritt der intellectiven Seele präparirten Körpers vorhanden. Es ist aber gar keine Nothwendigkeit vorhanden, eine Corruption der ursprünglich vorhandenen Form des Menschenkörpers zum Zwecke einer Zubereitung seiner Materie für die Reception der intellectiven Seele anzunehmen;<sup>1</sup> denn jenes supranaturale Agens, durch dessen Thätigkeit die intellective Seele creirt wird, vermag die Essenz der Materie unmittelbar, ohne Zerstörung der Form der Corporeität, zu berühren und die intellective Form in ihr zu induciren. Als Mittel der Induction dient die Anima sensitiva, welche als Agens disponens an der Beschaffenheit des Agens supranaturale gewissermassen participirt, und deshalb gleichfalls nicht nöthig hat, dass behufs ihrer Induction die bereits vorhandene Vegetativa corrupirt werde. Die Vegetativa und Sensitiva bleiben aber nach Eintritt der Intellectiva nicht als besondere Seelen zurück, sondern werden von der Anima intellectiva angeeignet, während diese die Forma corporeitatis sich nicht in gleicher Weise innerlich aneignen kann, daher nach Induction der intellectiven Seele zwei Substanzialformen im Menschen vorhanden bleiben, die Intellectivform und die Forma corporeitatis, unbeschadet der Wesenseinheit des Menschen. Denn beide Formen sind Perfectionen der einen und selben Potenz der Materie; es ist also nicht nothwendig, mit Heinrich von Gent,<sup>2</sup> der gleichfalls für das Vorhandensein zweier Substanzialformen einsteht, die Wesenseinheit durch die Annahme, dass die Forma corporeitatis erst mit dem Eintritte der Intellectivform zum Wirklichsein gelange, retten zu wollen.<sup>3</sup> Baconthorp stützt sich in Ausführung dieser Anschauungen einerseits auf die Normen, welche der Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby durch Censurirung bestimm-

<sup>1</sup> 3 dist. 19, art. 5.

<sup>2</sup> Vgl. Henr. Quodl. IV, qu. 13.

<sup>3</sup> 3 dist. 19, art. 3.

ter, dem Gebiete der Psychologie angehöriger Propositionen den Oxforder Theologen vorgezeichnet hatte,<sup>1</sup> andererseits auf Averroes, welcher in seinem Commentar zum zwölften Buche der aristotelischen Metaphysik ausführt, dass, wenn zwei materielle Formen als Substantialformen einer und derselben Materie inducirt würden, allerdings zwei Res distinctae vorhanden wären, woraus Baconthorp folgert, dass bei Induction einer rein immateriellen Form in ein bereits geformtes und belebtes Stoffgebilde nicht dasselbe statthaben müsse.<sup>2</sup>

Die intellective Seele nimmt die Sensitiva und Vegetativa in sich auf und identificirt dieselben mit sich; in Folge dessen haben sie Bestand, so lange die Intellectiva mit dem Leibe vereinigt bleibt, gehen aber mit dem Abscheiden derselben vom Leibe zu Grunde.<sup>3</sup> Da Baconthorp die sensible Seele mit der intellectiven sich identificiren lässt, so hat für ihn die Frage, ob die sensitive Seele an sich theilbar sei oder nicht, in anthropologischer Beziehung keine praktische Bedeutung; er kann indess nicht umhin, bezüglich dieser Frage, soweit es sich um die Thierseelen handelt, der Auctorität Augustins gegenüber, welcher die Untheilbarkeit derselben behauptet, sich auf die Seite des Aristoteles zu stellen,<sup>4</sup> und versagt dem von Thomas Aquinas unternommenen Versuche einer Vermittlung zwischen Augustinus und Aristoteles seine Zustimmung. Nach Thomas<sup>5</sup> wäre die sensitive Seele an sich *tota in qualibet corporis parte quoad totalitatem quantitatis*, aber mit Beziehung auf den Körper, dessen Seele sie ist, theilbar und *quanta per accidens*; dies ist aber sicher nicht die Meinung des Aristoteles, wie sich nicht blos aus seiner be-

<sup>1</sup> Siehe Argentrée Collect. judic. I, p. 185 f., Cap. 3: *Errores ex philosophia naturali*, namentlich die Propp. 6. 7. 12. 16. 17.

<sup>2</sup> *Forma substantialis omnino immaterialis non habet aliquam potentiam propriam in materia, quia Commentator non ponit nisi proprias potentias respectu formarum, quae extrahuntur de potentia materine; ergo talis forma substantialis naturalis necessario appropriat in materia potentiam, quae est propria respectu alienius formae naturalis, et sic ista forma naturalis et supernaturalis perficiunt eandem potentiam in materia, et ita non resultant duo hoc aliquid.* 3 dist. 19, art. 4.

<sup>3</sup> 3 dist. 19, art. 5.

<sup>4</sup> 3 dist. 17, art. 3.

<sup>5</sup> *Contr. gent.* 11, 71 und 1 qu. 76, art. 8.

kannten Aeußerung über die Theilbarkeit unvollkommener Thiere,<sup>1</sup> sondern auch aus einer anderen Stelle ergibt, in welcher er sagt, dass, wie die Sehkraft zum Auge, so die Seele zum Gesamtleibe sich verhalte, nämlich als dessen Act und Substanz.<sup>2</sup> Die Sehkraft muss hier als jener Theil der Seele verstanden werden, durch welchen das Auge als der ihm entsprechende Theil des Körpers actuirt ist, weil nur unter dieser Voraussetzung die betreffende Stelle einen richtigen Sinn gibt.<sup>3</sup>

Ist die Anima sensitiva ausgedehnt, so kann sie nicht tota in qualibet parte corporis sein; sie ist es aber im Menschen zufolge ihrer Identification mit der Anima intellectiva, während umgekehrt diese in Folge dessen, dass sie Wesensform des ausgedehnten und theilbaren Menschengebildes ist, zwar nicht an sich oder auch nur per accidens, sondern per aequipollentiam eine Ausdehnung hat. Zur Idee des seelischen Principes als einer activen Raumpfassung vermag sich Baconthorp nicht zu erheben; er bleibt wie alle Scholastiker bei der negativen Bestimmtheit der Unausgedehntheit der intellectiven Seele stehen.<sup>4</sup> Die Ausdehnung derselben per aequi-

<sup>1</sup> Vgl. Aristot. Anim. II, p. 413 b, lin. 20. — Cum dividitur anguilla — bemerkt Baconthorp hierzu — ad sensum apparet, quod quaelibet pars habet vitam et sensum tactus, et tamen nulla pars constituit aliam novam speciem nec novum individuum in aliqua specie animalis (quia tunc essent tot anguillae, quot partes, quod falsum est). Ex quo arguitur sic: Necessarium est concedere ibi vel divisionem animae . . . vel aliud; sed generatio non potest concedi. Probo: Quia generatio illa, quae esset ibi, esset generatio in habente sensum, quaelibet enim pars habet sensum tactus; sed ubi est generatio secundum animam sensitivam, ibi est generatio animalis; sed generatio animalis est vel secundum novam speciem, vel secundum novum individuum, quae hic negatur. 3 qu. 17, art. 3.

<sup>2</sup> Ὡς ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὁρανοῦ, ἡ ψυχὴ· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὡσπερ ὁ ἀφθαλμὸς ἡ κάρη καὶ ἡ ὄψις, καὶ αὐτὴ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῶον. Anim. II, p. 403 a, lin. 1 ff.

<sup>3</sup> Si intelligatur de parte animae, clara est propositio Philosophi ibidem; si auferatur anima ab oculo, non est oculus nisi aequivoce, quia est omnino mortuus, et ex hoc satis apparenter sequitur, quod est substantia. Si intelligatur de potentia sensitiva, non est clara, quia multi perdunt visum, et tamen oculus non est mortuus, sed sentit motus in oculo post, et ideo non est apparens, quod sit substantia oculi. 3 qu. 17, art. 3.

<sup>4</sup> Sicut inextensio intelligendi arguit potentiam inextensam, sic inextensio potentiae intellectivae arguit animam intellectivam inextensam. Ibid.

pollentiam besagt, dass sie wahrhaft in qualibet parte corporis sei, als ob sie selber ausgedehnt wäre.<sup>1</sup> Das Totum compositum, dessen Wesensform sie ist, ist ein Extensum per accidens; der nächste und unmittelbare Grund seines Ausgedehntseins ist die Corporeitas des stofflichen Leibesgebildes, die Ratio prima et principalis des Ausgedehntseins die intellective Form. Das Verhältniss der intellectiven Form zum ausgedehnten Compositum erläutert Baconthorp durch das Verhältniss des ausgedehnten Punktes zu der ausgedehnten Linie, in deren jedem Theile der Punkt enthalten ist,<sup>2</sup> mit dem Beifügen, dass, sobald einmal die intellectivo Seele als Wesensform feststeht, ihr Verhältniss zum ausgedehnten Compositum nicht anders als in der bezeichneten Weise gefasst werden könne, obschon eine positive Nachweisung dessen, dass es sich so verhält, nicht möglich ist.<sup>3</sup>

Baconthorps Annahme einer von der intellectiven Wesensform des Menschen unterschiedenen Form des Menschenkörpers hat ihren Grundhalt in der aus Averroes herübergenommenen Lehre von der Präexistenz der Formen der Körperdinge in der Materie.<sup>4</sup> Diese Lehre ist dem Wesen nach dieselbe,

<sup>1</sup> 3 dist. 18, art. 1.

<sup>2</sup> Supponamus quod punctus esset forma substantialis lineae (sicut supponunt geometrae, quod punctus fluens causat lineam), si post addamus huic suppositioni, quod punctus nullo modo potest dividi nec secundum situm, nec secundum positionem nec secundum extensionem, nec quocumque alio modo cogitabili, sequitur quod punctus sic est forma substantialis lineae, quod est totus in tota linea, et totus in qualibet parte. Ibid.

<sup>3</sup> Animam intellectivam esse totam in toto et totam in qualibet parte indivisam et inextensam, non potest hoc probari faciendo probationem per ea, quae sibi et aliis formis substantialibus conveniunt, et sic procedere via probativa et affirmativa, quia in multis fugit naturam aliarum formarum. Ibid.

<sup>4</sup> Baconthorp bezieht sich hier auf die Erklärung, welche Averroes zu Aristot. Metaph. XII, text. comm. 11 (d. i. Metaph. XI, p. 1069 b, lin. 27 ff.) gibt, und citirt aus derselben folgende Stelle: Aristoteles vult narrare quod, quamvis materia prima sit una secundum subjectum, tamen multa est in potentia et habilitate, et quolibet ens habet cum materia omnium materiam propriam . . . . Sic solvitur quaestio, quomodo unumquodque ens fit ex ente; non enim quolibet ens, quod fit, fit ex quolibet ente in potentia, sed unumquodque entium fit ab eo, quod est in potentia illud, quod fit, i. e. ex propria potentia, ita quod numerus potentiarum sit sicut

welche auch bei Augustinus sich findet; der Umstand, dass Augustinus die *Materia prima* zusammt den in ihr latirenden Formen durch *Creation* entstehen lässt, während die Philosophen sie seit ewig existiren lassen, kommt hier nicht in Betracht. Aus dem angeführten Satze ergibt sich als Folgerung, dass bei der natürlichen Erzeugung der Körper die *Materie* zusammt der potentiellen Form *Subject* der substantialen *Generation* seien;<sup>1</sup> dies hält Baconthorp auch in der *Menschen*generation fest, bei welcher er, wie wir oben sahen, die natürlichen *Agentien* vom übernatürlichen *Agens* unterscheidet, in dessen Kraft die Seele von aussen in das von den Eltern zu zeugende körperliche *Menschen*gebilde eintritt.

In Folge dessen, dass der *Menschen*leib eine von der intellectiven *Wesens*form unterschiedene *Seins*form als Körper hat, erscheint selbstverständlich der *Intellect* weit mehr activ, als da, wo die intellective Seele unmittelbare *Wesens*form des Leibes ist. Dazu kommt noch, dass Baconthorp, der gegen die *Abscheidung* der *Potenzen* vom *Wesen* der Seele sich erklärt, *Intellect* und *Wille* nicht als zwei gesonderte *Potenzen* der intellectiven Seele auseinandertreten lässt, daher er dem *Intellecte* in der *Function* des *Erkennens* einen höheren Grad von *Activität* zuerkennt, als *Duns Scotus*, der beide *Vermögen* auseinanderhält, eben deshalb aber auch noch in der Form des abstractiven *Erkennens* bis auf einen gewissen Grad an dem *Gedanken* eines *speculativen* oder *specularen* *Erkennens* (*per species*) festhält, an dessen Stelle bei Baconthorp wie bei *Aureolus* ein einfaches geistiges *Sehen* tritt. Er erhärtet das active Verhalten des *Intellectes* im *Erkennen* aus *Averroes*,<sup>2</sup> welchen *Wilton* ungerechtfertigter Weise für die entgegengesetzte *Anschauungs*weise citire. Es finden sich bei *Averroes* wohl *Aeusserungen*, welche dieselbe zu bestätigen scheinen; wo er aber *ex professo* die *Frage* erörtert, unterscheidet er ausdrücklich zwischen dem *Intellectus possibilis* und *agens*, und spricht letzterem ausschliesslich ein *actives* Verhalten

---

numerus specierum entium generabilium. *Quodlibet*. I, qu. 6, art. 3. Vgl. auch 2 dist. 18, art. 2.

<sup>1</sup> 2 dist. 18, art. 3.

<sup>2</sup> 2 dist. 24, art. 4, §. 3.

zu.<sup>1</sup> Die active Function des Intellectus agens besteht darin, das Intelligibile in potentia, welches im Intellectus possibilis vorhanden ist, zu einem Intelligibile in actu zu machen.<sup>2</sup> Er macht es hiezu, indem er sein Licht auf das in den Intellectus possibilis recipirte sinnliche Object fallen lässt, welches durch seine Reception in denselben zu einem Intelligibile in potentia geworden ist. Seine Wirkung ist jener der Sonne vergleichbar, welche die Farben der sinnlichen Gegenstände sichtbar macht;<sup>3</sup> sein Verhältniss zum Intellectus possibilis ist ein Reflex oder eine Wiederholung des Verhältnisses der sinnlichen Wesensform zu der von derselben zu informirenden Materie, in welcher die hervorzubildende besondere Form als potentia propria schon enthalten ist.<sup>4</sup> Zufolge der Gleichartigkeit beider Verhältnisse heisst der Intellectus possibilis auch Intellectus materialis. Der Intellectus agens wirkt nicht auf den Intellectus possibilis, so dass sich dieser zu jenem als Potentia passiva verhielte, sondern auf das im Intellectus possibilis recipirte Object, dessen potentielle Intelligibilität actuirt werden soll. Darum treten auch Intellectus agens und possibilis nicht als zwei gesonderte Vermögen auseinander; sie sind nur zwei von einander unterschiedene Verhaltensweisen

<sup>1</sup> Commentator Anim. III, comm. 19 comparat agentem et possibilem, et dicit, quod possibilem habeat recipere, judicare et comprehendere; et subdit, quod intellectus agens differt a materiali in eo, quod agens est pura actio semper, materialis utraque. Non est verisimile, quod Commentator inter tam pauca verba ista aequivocet actionem; sed cum dicit, quod agens est actio pura, certum est, quod accipit agere in veritate, et non secundum figuram nominis tantum; igitur dicens quod possibilem est utraque, intelligit de vera actione. Ibid. — Ebendasselbst auch verschiedene andere Stellen aus Averroes de Anima.

<sup>2</sup> Comm. in 4 Libros Sent., Prolog., qu. 2, art. 1.

<sup>3</sup> Color secundum se est visibilis, ut in multis locis dicit Commentator; et tamen quia ut in tenebris latet, non est in ultima dispositione ad agendum, sed quodammodo in potentia, requirit necessario lumen extrahens de potentia ad actum. Sic quidditas rei materialis licet concedatur, quod formaliter secundum se sit intelligibilis, tamen quia latet, non est in ultima dispositione, sic videlicet, ut possit movere intellectum, quia est habitus illi oppositus. Ergo propter quidditatem materialem necesse est ponere intellectum agentem, et ita propter objectum. Prolog., qu. 2, art. 1.

<sup>4</sup> Siehe oben S. 245, Anm. 4.

der Einen intellectiven Seele, die als intellective wesentlich Intellectus possibilis ist. Der Intellectus possibilis ist gleichsam die Seele als geistiges Auge, der Intellectus agens die Lichtkraft dieses Auges. Der Intellectus agens macht, dass der Intellectus possibilis das im Phantasma sich ihm präsentierende potentiell Intelligibile in Wirklichkeit als Intelligibile appereipirt, nämlich in Kraft des Lichtes, welches der Intellectus agens auf dasselbe fallen lässt. Da das Object bereits im Phantasma ein Intelligibile ist, so kann die Aufgabe des Intellectus agens nicht, wie Aureolus<sup>1</sup> meint, diese sein, im Intellectus possibilis den Allgemeinbegriff des Objectes zu erzeugen, als ob dieses noch gar nicht nach seiner Qualität als Denkobject im Intellecte vorhanden wäre;<sup>2</sup> der peripatetische Allgemeinbegriff hat die platonischen Ideen zu ersetzen, muss also gleich diesen der actuellen Intellection vorausgehen.<sup>3</sup> Aureolus hält dafür, dass der Intellectus agens auf den Intellectus possibilis desshalb wirken müsse, weil die im Phantasma präsentirte Quidität, welche mit der individuirten Quidität real geeinigt ist, nicht auf den Intellectus possibilis wirken könne, ohne dass zugleich auch die individuirte Quidität wirke; diese letztere müsse daher mittelst des Intellectus agens im Intellectus possibilis auf eine dem Intellecte conforme Weise, d. h. als universale Quidität neu hervorgebracht werden. Aureolus übersieht, dass das im Phantasma real Geeinigte doch auch wieder einen intentionellen Unterschied in sich schliesst, sofern es sich nämlich secundum intentionem singularem und universalem fassen lasse. Secundum intentionem singularem werde es vom sinnlichen Vorstellungsvermögen gefasst, secundum in-

<sup>1</sup> Vgl. Aureol. Quodl., qu. 9, art. 2.

<sup>2</sup> Objectum potentia praecedat actum; sed universale est objectum intellectus, ergo etc. Probatio majoria: tum quia aliter esset actus sine objecto; tum quia objectum non solum se habet in ratione terminantis sed ratione moventis, movens autem praecedat actum sicut causa effectum. Minor probatur 3 de anima (p. 429 b, lin. 10), ubi vult Aristoteles, quod aliud est magnitudo et magnitudinis esse; nam magnitudo est objectum sensus, et magnitudinis esse est objectum intellectus. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 2.

<sup>3</sup> Nos ponimus universale causatum ab intellectu agente loco idearum separatarum, quas posuit Plato; sed Plato ponit universalia separata ad hoc, quod causarent generationem rerum et cognitionem; sed hoc non esset verum, nisi praecederent, ergo etc. Ibid.



tionem universalem sei es vom Intellecte zu fassen. Es bedarf also keiner Intervention des Intellectus agens, um den Intellectus possibilis zur Apperception der intelligiblen Quidität des Objectes zu disponiren; seine Function beschränkt sich darauf, das Object selber durch die auf dasselbe geworfene Beleuchtung in jene Region zu erheben, in welcher es dem Intellectus possibilis vernehmbar wird.<sup>1</sup> Diese Abweichung von Aureolus hat ihren Grund zutiefst wohl darin, dass Baconthorp die Seele nicht wie Aureolus aus Materie und Form zusammengesetzt sein lässt, womit auch die diesem Zusammensetzungsverhältniss entsprechende Einwirkung des formellen Theiles auf den materialen Theil der Seelensubstanz entfällt.<sup>2</sup> Einig ist Baconthorp mit Aureolus in Verwerfung der Species impressae, aus welchen nach Duns Scotus und Thomas Aquinas die Universalien herausgezogen werden sollen, während doch das Universale im Intellecte bereits vorhanden sein müsste, ehe dem Intellectus possibilis jene Species eingedrückt werden könnten.<sup>3</sup>

Die Verwerfung der Species impressae hängt aufs Engste zusammen mit der Richtung des Denkens auf das Wirkliche als solches, welches allerdings bei den an Averroes sich anschliessenden Scholastikern nicht in nominalistisch-empiristischer Weise mit dem Einzelnen als solchem identificirt wird, aber immerhin in antispeculativer Weise als das eigentliche

<sup>1</sup> Intellectus agens transfert ipsum de ordine quem habet ad phantasiam, in ordinem quem habet ad aliam potentiam, scil. ad intellectum possibilem, et sic exprimit universale. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 1.

<sup>2</sup> Dass sich bei Averroes keine Anhaltspunkte für die Behauptung einer Erleuchtung des Intellectus possibilis durch den Intellectus agens finden, sucht Baconthorp durch umständliche Beleuchtung einer Stelle bei Averroes Anim. III, comm. 5 zu erhärten; Averroes nenne den Intellectus agens den Erleuchter des Intellectus possibilis, sofern er diesem zum Object der Erkenntnis wird: secundum quod agens est intellectus adeptus a possibili. Prolog., qu. 4, art. 2, §. 1.

<sup>3</sup> Illud idem, quod est intelligibile in potentia, debet fieri actu intelligibile. Sed solum imaginatum est intelligibile in potentia; ergo ipsum fit actu intelligibile et universale. Sed quando aliquid est actu tale, tunc primo convenit sibi propria sua operatio respectu proprii passivi; ergo quando objectum factum est actu universale, tunc potest agere in possibilem. Et ita sequitur, quod universale prius est, antequam imprimat speciem vel aliquid in intellectum. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 3.

Object des philosophischen Denkens erscheint. Baconthorp spricht dies offen und entschieden aus; sehen in der sinnlichen Erkenntnis handle es sich um das sinnliche Object als solches, die sinnliche Species sei nur das Mittel, zu dem durch dieselbe repräsentirten Dinge zu gelangen.<sup>1</sup> Der Intellectus agens aber hat seine Thätigkeit an das letzte Ergebniss der Thätigkeit des sinnlichen Vorstellungsvermögens anzuknüpfen, um den auf das wirkliche Ding als solches gerichteten Erkenntnisprocess in der rationalen Sphäre seinem Endabschlusse entgegenführen zu helfen. Die Stufen der Erkenntnis des Wirklichen sind repräsentirt durch die Erkenntnisse des besonderen Sinnes, des Sensus communis, der Phantasia, des Intellectus. In der aufwärtssteigenden Reihe dieser Stufen hat eine successiv fortschreitende Verallgemeinerung und Vergeistigung der Apperception des Dinges in Verbindung mit einer in Bezug auf Gehalt und Umfang stetig wachsenden Erkenntnis desselben statt. In der Apperception des besonderen Sinnes wird nur die diesem Sinne appropriirte sinnliche Qualität des Dinges erkannt. Das unter dieser Qualität apprehendirte Ding bietet aber Eigenthümlichkeiten dar, durch welche es sich ebensowohl von anderen durch denselben Sinn appercipirten Dingen als auch von den Qualitäten, welche durch andere Sinne an den Dingen appercipirt werden, unterscheidet; für die Apperception dieser Unterschiede und für die Zusammenfassung aller sinnlichen Qualitäten des appercipirten Dinges in einer sinnlichen Gesamtapperception ist ein Sinnesvermögen höherer Art, der Sensus communis vorhanden, welcher der niederste der Sensus interiores ist. Das von demselben apprehendirte Object bietet mancherlei Seiten der Beobachtung und Vergleichung dar, durch welche es mittelst der Cogitativa für die intentionelle Apprehension der Phantasia zubereitet wird. Da aber im Dinge mehr enthalten ist, als die intentionelle Apprehension der Phantasia an demselben aufgreift, so wirkt es auf ein der Phantasia nächststehendes höheres Vermögen, auf den Intellectus possibilis,

<sup>1</sup> Actus phantasimul terminator ad objectum cognitum, non ad speciem, quia species est solum, quo devenit in objectum, et objectum est illud quod est res. Prolog., qu. 2, art. 2, §. 3.

der es im Lichte des *Intellectus agens* von Seite des im Sonderdinge dargestellten Allgemeingedankens auffasst, und so den mit der Apperception eines besonderen Sinnes begonnenen Erkenntnisprocess abschliesst. Dieser Abschluss ist jedoch nicht eine geradlinige Fortsetzung der Bewegung, mittelst welcher der Process des Erkennens von der Apperception der äusseren Sinne bis zur imaginativen Vorstellung des sinnefälligen Objectes vorgeschritten war; es hat vielmehr, wo es sich nunmehr um die Gewinnung des intellectiven Allgemeinbegriffes des apperceptirten Objectes handelt, eine Umbeugung statt, welche von Averroes als *Gyration* bezeichnet wird.<sup>1</sup> Der erste Act des Intellectes, der den Process an der Stelle aufnimmt, wo ihn die *Imaginativa* abschloss, liegt noch innerhalb der geraden Linie, weil er sich auf die Apprehension des singulären Dinges als solchen bezieht; sowie aber der Intellect daran geht, die *Quidität* der apprehendirten Form des Objectes zu erfassen, um von da weiter zur *Quidität* dieser *Quidität* vorzudringen, beginnt die *gyrative* Bewegung, die mit dem Anlangen bei der *Quiditas simplex* oder dem *Genus generalissimum* ihren Culminationspunkt erreicht,<sup>2</sup> und sodann in rückläufiger Bewegung wieder beim Ausgangspunkte der *Gyration*, dem *Esse* des singulären Dinges anlangt. In dieser

<sup>1</sup> Commentator 3 de anima comm. 10 (es handelt sich hier um Interpretation der Stelle Aristot. Anim. III, p. 429 b, lin. 16 ff.) *imaginatur duas lineas, unam rectam, qua in cognitione sensitiva procedimus ordinate ab inferiori sensu usque ad supremum sensum scil. imaginativam, et istam lineam vocat ipse rectam, et tunc vult quod cognitio intellectiva incipit in fine istius lineae rectae, et hoc est in ultimo sensato sive imaginato; ita quod vult, quod primo secundum lineam rectam intelligit formam singularem existentem in hac re singulari; et quia post ultimum esse singularis non est ulterius ascendere secundum lineam rectam, ideo vult, quando intellectus incipit intelligere universale, quod tunc quasi convertendo gyrat se ad alium ordinem cognoscibilem. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 2.*

<sup>2</sup> Intellectus, quando gyraverit se ad lineam cognitionis merito universalium, primo intelligit quiditatem carnis (vgl. Aristot., l. c., lin. 16: *ὁ δὲ κεντρασμένη ἔχει πρὸς αὐτήν ὅταν ἐκταθῆ, τὸ σαρκεῖ εἶναι πρόβατο*) h. e. quiditatem alicujus acceptam secundum speciem specialissimam, deinde quaerit intelligere quiditatem in quiditate, quandiu erit possibile invenire quod quiditatis carnis habet quiditatem; hoc est, quod hoc erit procedere usque ad genus generalissimum ejus. Ibid.

circumflexen Bewegung sind eigentlich zwei Bewegungen enthalten: jene des naturgemässen Aufsteigens des Menschen von der untersten Erkenntnisstufe zur höchsten, vom Sinnlichsten zum Geistigsten, vom Besondersten zum Allgemeinsten, und jene andere des Intellectes, der seiner Natur nach auf das Allgemeine gerichtet ist, und deshalb, soweit er einzig seiner Natur folgen kann, bei der unbestimmtesten Allgemeinheit beginnt, um von dieser bis zur sinnlichsten Besonderheit herabzu- steigen. Mit Rücksicht auf die dem Intellecte als solehom eigene Denkbewegung kann man allerdings von einer bloß indirecten Erkenntnis des Singulären per reflexionem sprechen; dieselbe ist jedoch eine der ersten und unmittelbaren Apperception des Singulären nachfolgende Erkenntnisweise, und wird verfehlter Weise in jene aristotelische Stelle<sup>1</sup> hineingetragen, welche vielmehr vom naturgemässen Aufsteigen vom Singulären zum Allgemeinen handelt, und den Ausdruck: *Cognitio reflexa*, gar nicht enthält.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siehe vor. Seite, Anm. 1. Thomas Aquinas (Comm. in Aristot. Anim. III, lect. 8) commentirt die bezüglichen Worte der betreffenden Stelle in folgender Weise: *Sicut . . . non possumus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem uniuersalis ad particulare, nisi esset una potentia, quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei sive quodquidest, directo se extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmatum, a quibus species intelligibiles abstrahuntur.* Dagegen bemerkt Baconthorp scineracis: *Aristoteles volens probare intellectum alium a sensu assumit, quod singulare est objectum sensus, et quodquidest esse est objectum intellectus, sic tamen intelligendo, quod intellectus primo et immediate non fertur in quodquidest esse, sed primo incipit a singulari, quod fuit cognitum in fine lineae rectae sensus circumducendo se sive circumflexendo, quousque perveniat ad quodquidest esse. Sed ista probatio nihil valet probando diversitatem potentiarum, nisi secundum ordinem, qui est ex parte objecti, singulare esset prius notum, quam uniuersale.* I dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 2. — Eine dem Wortlaute des griechischen Textes angepasste Erklärung der controversen Stelle bei Brandis: *Aristoteles und seine Zeitgenossen* (Berlin, 1857), S. 1129.

<sup>2</sup> Vgl. dagegen vor. Seite, Anm. 2, den Ausdruck *ἀνακταλασφύνη*, was allerdings in der Versio antiqua durch *circumflexa*<sup>1</sup> wiedergegeben ist. *Textus Commentatoris* — bemerkt Baconthorp hierzu — *loco huius, quod dicitur circumflexa, habet sic: secundum dispositionem lineae sphaericalis*;

Baconthorp's Zurechtsetzung mit der eben erwähnten controversen aristotelischen Stelle beruht auf der doppelten Annahme, dass das eigentliche Object des Intellectes das Seiende als solches sei, andererseits aber der natürlichen Ordnung gemäss das Singuläre das Primum cognitum sei.<sup>1</sup> Baconthorp gibt zu, dass das Singuläre nur beziehungsweise und uneigentlich directes Object des Intellectes sei,<sup>2</sup> und gemäss der Natur des menschlichen Intellectes nur indirectes oder mittelbares Object sein könne, weil das menschliche Erkennen vom unvollkommenen Erkennen zum vollkommenen, also von der Erkenntniss sub universali zur Erkenntniss des Singulären oder der vollen Wirklichkeit des Objectes fortschreitet.<sup>3</sup> Baconthorp nähert sich durch seine Annahme einer, wenigstens beziehungsweise, directen Intellectiverkenntniss, sowie durch Bezeichnung des Ens als des dem Intellecte adäquaten Objectes Duns

recte intellectus circumflexe, i. e. sphaeraliter discernit quodquideratesse, et per consequens objectum, quod praecessit, scil. singulare, fuit objectum rectum. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 2.

<sup>1</sup> Si aliquid impediret quod singulare esset primum cognitum ex parte objecti et ex natura rei, hoc maximo esset, quia non continetur essentialiter sub genere vel sub specie secundum illud Platonis; descendendo enim ad specialia jubet Plato quiescere. Sed hoc nihil est; ergo etc. Probo minorem: Quia si ad speciem specialissimam est quiescendum, hoc sic intelligendum est, quod de individuis non est quaerenda scientia (ut probat Philosophus), sed ad speciem est standum tanquam ad illud, de quo potest haberi scientia; sed cum hoc, quod de individuo non est scientia, tamen est essentialiter contentum sub specie specialissima. V. g. de Socrate non est scientia, et tamen essentialiter continetur sub ente, quod est objectum intellectus, quod est propositum. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 3.

<sup>2</sup> Nihil prohibet, quod singulare secundum se acceptum et absolute sit objectum indirectum intellectus, et tamen quod intellectus ut considerat singulare ut in habitu ad universale, sit objectum quodammodo directum, quia sic quodammodo est cum eo; et hoc est ad propositum de inductione, qua probatur universale per singularia. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, §. 4.

<sup>3</sup> Ordo naturae est, quod primum est perfectissimum; ideo singulare, quod perfectius esse dicit quam genus vel species, ex parte rei est prius. Sed in intellectu, quando acquirit sibi scientiam, est ordo generationis, et in ordine generationis illud, quod est prius, est imperfectius, quia in generatione unumquodque vadit de imperfecto ad perfectum; ideo ex parte intellectus prius cognoscitur aliquid in universali et imperfecte. Ibid.

Scotus an, ohne indess mit demselben sich zu identificiren. Denn Scotus behauptet die directe Erkennbarkeit des Singulären schlechthin, und erklärt dieselbe als denknothwendige Consequenz des peripatetisch-scholastischen Empirismus;<sup>1</sup> ebenso urgirt er, auf die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins gestützt, in metaphysisch-absolutem Sinne, dass das Ens als solches das adäquate Denkobject des menschlichen Intellectes sei, während Baconthorp unter Berufung auf Averroes, der nur eine alles Sinnliche umfassende Seinsallgemeinheit anerkenne,<sup>2</sup> zwischen dieser und einer noch weiteren Seinsallgemeinheit, welche neben allem Natürlichen auch das Uebernatürliche umfasse, unterscheiden zu müssen glaubt. Er gibt dann weiter allerdings zu, dass, da die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung zur Erkenntniss übernatürlicher Objecte nur behufs der Steigerung unserer subjectiven Erkenntnisskraft, nicht aber wegen der Verschiedenheit des Objectes der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniss statthabe, das Seiende als solches ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem das unserem Intellecte adäquirte Erkenntnisobject sei, verknüpft aber dieses Zugeständniss im Gegensatze zu Duns Scotus mit der Annahme einer dem Menschen selber unbewussten Apperception des Göttlichen in der Apperception des creatürlichen Seins,<sup>3</sup> worin er sich mit Aureolus berührt.<sup>4</sup>

Baconthorp begründet seine Lehre von Gott als Primum cognitum aus der denknothwendigen Bezogenheit des geschöpf-

<sup>1</sup> Secundum illos ipsos (scil. Thomistas) intellectus noster non potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata; sed sic convertendo intelligit singulare; ergo non potest intelligere universale, nisi simul intelligit singulare; non ergo tantum per reflexionem. Scot. Quæst. de anima, qu. 22, n. 4.

<sup>2</sup> Commentator, ut patet 3 Anim. comm. 36, nunquam possit nos habere altiorē cognitionem nisi ex sensibus, quia intellectus materialis dicitur adeptus, quando totum agentem sibi copulavit per phantasmata sensibilium. 1 dist. 3, qu. 1, art. 1, §. 3.

<sup>3</sup> Deus est primum et notissimum cognitum, quia primo generat notitiam in nobis quantum est ex parte objecti; ita quod ex phantasmate creaturæ primo generatur in nobis cognitio Dei, quam ipsius creaturæ, licet hoc non percipiamus. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, §. 1.

<sup>4</sup> Siehe oben S. 203.

lichen Seins auf das göttliche als *Causa finalis*, *efficiens* und *formalis* des creatürlichen Seins, demzufolge die Creatur wahrhaft nur aus Gott verstanden werden kann. Dass die primitive Apperception des Göttlichen mit den in unsere Seele geworfenen Sinnesbildern der sichtbaren Dinge gegeben sei, wird aus Averroes erhärtet,<sup>1</sup> mit welchem Baconthorp zugleich daran festhält, dass die auf Grund dieser Art von Apperception zu erlangende Kenntniss des Göttlichen die einzige sei, welche wir im Leben dieser Zeit auf natürlichem Wege erlangen können. Averroes entwickelt seine Gedanken hierüber aus Anlass einer von Aristoteles in seiner Schrift *de anima* aufgeworfenen aber nicht beantworteten Frage,<sup>2</sup> ob der an das Zusammensein mit dem sinnlichen Leibe gebundene menschliche Intellect auch rein geistige Realitäten zu erfassen vermöge. Alexander Aphrodisias, Themistius, Avempace bejahten diese Frage, jeder aus anderen Gründen. Themistius meinte, da der *Intellectus materialis* die Formen sogar aus der Materie zu abstrahiren vermöge, so müsse er unsomehr im Stande sein, die reinen Formwesen zu erkennen. Alexander glaubte, der *Intellectus in habitu* müsse, wie jedes andere *Ens generatum*, letztlich am Endpunkte seiner Entwicklung ankommen, welcher kein anderer sein könne, als dieser, dass, wie der *Intellectus agens* alles potentiell Intelligible was immer für einer Art in ein *actu Intellectum*, so der habituelle Intellect alles *actu Intelligible* was immer für einer Art in ein *actu Intellectum* umsetze. Averroes bemerkt dawider, dass *Abstractes* und nicht *Abstractes* mit Rücksicht auf das Können des Intellectes nicht unter den gleichen Gesichtspunkt falle, da man das *Imaginari* vom Vorstellen der materiellen und geistigen Dinge nicht univoce aussagen könne. Hiemit ist mittelbar auch schon die Ansicht des Themistius widerlegt. Avempace besteht darauf, dass der Intellect bis zur Erfassung der *Quiditas simplex* vorbringen können müsse, weil er im Anlangen bei dieser zur vollen Beruhigung gelangt; müsste er bei etwas stehen bleiben, dessen *Quiditas* er nicht mehr abstrahiren könnte, so könnte er mit Bezug auf jenes Object nur *aequivoce Intellect* heissen,

<sup>1</sup> Prolog., qu. 1, art. 1.

<sup>2</sup> ἄρα ὃ ἐνδέχεται τῶν χωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ χωρισμένον μετῴθουσι, ἢ οὐ, ἀεπτόν ὕστερον. *Anim.* III, p. 341 b, lin. 17 f.

da der Intellect wesentlich Abstractionskraft sei. Auch hier bemängelt Averroes das Uebersehen des Unterschiedes zwischen den Quäditäten materieller und geistiger Substanzen; der Intellect erweise sich als Abstractionskraft nur an ersteren, nicht aber an letzteren. Demnach spricht Averroes dem zeitlichen Menschenintellecte, wenn schon nicht geradezu die von den genannten Philosophen behauptete Möglichkeit einer Erkenntniss dessen, was Gott und die reinen Geistwesen an sich sind, so doch wenigstens das Bewusstsein um eine solche Erkenntniss entschieden ab; der zeitliche Menschenintellect könne von diesen Wesenheiten nicht mehr erkennen, als was von denselben in den seelischen Phantasmen der geschaffenen Dinge durchleuchtet und sich vernehmbar macht.<sup>1</sup> Die unabweisliche Kehrseite dieses Satzes ist freilich, dass der vom Leibe abgesetzte Intellect unmittelbar die geistigen Wesenheiten, Gott und die himmlischen Intelligenzen, anschaut, wie Baconthorp ausdrücklich mit Berufung auf Averroes lehrt;<sup>2</sup> ja selbst im irdischen Zeitleben muss eine relative Anticipation dieser Erkenntniss statthaben.<sup>3</sup> Averroes mag sich die Möglichkeit dessen auf ähnliche Weise verdeutlicht haben, wie die christ-

<sup>1</sup> *Positio Commentatoris consistit in hoc quod, quando intellectus agens conjungitur perfecte cum intellectu materiali mediantibus intellectis speculativis et formis imaginabilibus, tunc intellectus materialis dicitur intellectus in habitu; iste autem intellectus in habitu sic est perfectus in cognitione rerum materialium. Tunc alterius intellectus agens ita perfectus copulat se ipsi intellectui in habitu materiali, quod ipse intellectus in habitu materiali multa cognoscit de Deo et Intelligentiis, et tunc intellectus agens dicitur forma ipsius materialis, et intellectus materialis dicitur intellectus adeptus. Intellectus autem cum fuerit adeptus, tunc per intellectum agentem tanquam per propriam formam intelligit omnia entia, et ita formas penitus liberatas a materia. Ibid.*

<sup>2</sup> Prolog., qu. 1, art. 2, §. 1. — Die theologischen Restrictionen, welche Baconthorp nachträglich an diesen averroistischen Satze anbringt, betreffen die Wahrung des übernatürlichen Charakters der seligen Anschauung.

<sup>3</sup> Commentator ponit praecise difficultatem cognoscendi ista secundum quod convincimus cognitionem illarum ex cognitione creaturarum, quia Metaph. XII, text. comm. 17 (i. e. Metaph. XI, p. 1070 a, lin. 25 ff.) de illa cognitione loquitur ibi, quae est de creaturis; sed licet sit difficile hoc modo, vult tamen quod non est omnino impossibile nobis. . . . quia aliter non valeret probatio sua, quod scil. natura fecisset illud, quod est naturaliter intellectum ab aliquo, non intellectum etc. Prolog., qu. 1, art. 2, §. 2.



lichen Theologen, welche zwischen einem doppelten Angesichte der Seele unterscheiden, deren eines Gott zugewendet im Lichte des ewigen Wortes schaut, während das andere Angesicht unmittelbar den Creaturen zugewendet ist, ein Doppelerkennen, das auch in der jenseitigen Wirklichkeit bleibt.<sup>1</sup> Das Einzige, worin Baconthorp von Averroes entschieden abgeht, ist das Festhalten am Vorhandensein eines intellectiven Gedächtnisses der Menschenseele, welches Averroes läugne, und deshalb der vom Leibe geschiedenen Seele die Möglichkeit einer Apperception der Sinnendinge abspreche.<sup>2</sup> Als den Halter des intellectiven Gedächtnisses bezeichnet Baconthorp den *Intellectus agens*, dessen Action sich nicht darauf beschränke, die apperzipirten Dinge aus dem Bereiche der sinnlichen Vorstellung in das *Esse actu intelligibile* zu erheben, sondern die *Species rerum intelligibilium* auch im Sein zu erhalten habe, der Sonne vergleichbar, welche sich nicht darauf beschränkt, ihr Licht auf die sinnlichen Objecte zu werfen, sondern durch die dauernde Immanenz des Lichtes im *Diaphanum* die Dinge sichtbar erhält.<sup>3</sup> Daraus sucht nun Baconthorp zugleich zu erklären, weshalb der Seele auch im jenseitigen seeligen Sein ein *Intellectus agens* eignen müsse, der sonst im Anschauen Gottes und der himmlischen Wesenheiten als überflüssig hinwegzufallen scheinen möchte. Da mit dem *Intellectus agens* der Seele das den sichtbaren Dingen zugewendete Antlitz erhalten bleibt, während sie zugleich in das Schauen der himmlischen Intelligenzen eintritt, das ihr im irdischen Zeitleben versagt bleibt, so kann nach Baconthorp auch von einer Dreiheit oder Mehrheit der Angesichter der zur Anschauung Gottes gelangten Seele, etwa nach Art der Cherubgesichter, gesprochen werden. Ungeachtet dieser Häufung von Licht- und Erkenntnissfülle in der beseligten Seele bleibt doch

<sup>1</sup> *Imaginabatur Commentator, quod intellectus noster tum agens quam possibilis habet quodammodo superiorem faciem vel aspectum, qua convertit se ad intelligendum se et substantias separatas, et inferiorem, qua convertit se ad phantasmata, agens videlicet illuminando et possibilis in intelligendo. Ibid.*

<sup>2</sup> Näheres über die *Memoria intellectiva* der *Anima separata*: *Quodlibet*, I, qu. 4, art. 1, §. 2.

<sup>3</sup> *Prolog.*, qu. 2, art. 1.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. I. Hft.

das Erkennen derselben ein durchwegs receptives; da ferner für das irdische Zeitleben das eigentliche Object ihrer Erkenntniß nur Gott ist, dieser aber im Leben der Zeit auf natürlichem Wege nur unvollkommen erkannt werden kann, und auch die übernatürliche Offenbarung kein Schauen der göttlichen Dinge an sich vermittelt, so erklärt sich, dass Baconthorp die Theologie, welche die höchsten geistigen Aufschlüsse für den Zeitmenschen in sich fasst,<sup>1</sup> als eine vorzugsweise praktische Wissenschaft ansieht,<sup>2</sup> womit wir auf das schon oben berührte Ineinandersein von Intellect und Wille zurückkommen.

Wir haben in Baconthorp's Lehre über den Willen von seinen Sätzen über den *Habitus practicus* auszugehen, welcher nach Baconthorp wesentlich ein *Habitus des Intellectes*, und nicht, wie Duns Scotus wolle, ein *Habitus des Willens* ist.<sup>3</sup> Er hat mit dem *Habitus speculativus* die Beziehung auf das *Scibile* gemein, nur dass er nicht gleich dem *Habitus speculativus* auf das *Scibile* als solches, sondern auf das *Scibile* als *Operabile* gerichtet ist. Der *Habitus practicus* ist wesentlich ein *Habitus ratiocinativus*; das ihm specifisch Eigene ist, dass er auf der *Agere* oder *Facere* sich bezieht. Da er eben nur *Habitus ratiocinativus* ist, so sind weder gewisse *Dictamina* des Intellectes, die auf ihn Einfluss nehmen, noch die mit seiner Bethätigung zusammenhängenden oder derselben nachfolgenden Willensfunctionen zum eigentlichen Wesen desselben zu rechnen.<sup>4</sup> Dass die Willensthätigkeit nicht zum

<sup>1</sup> Die Philosophie kann sich auf diesem Standpunkte, der das passiv intuitive Erkennen der Wesenheiten als höchstes erkennt, nur dann als einen von der Theologie verschiedenen Wissenshabitus begründen, wenn dem Erkennen Gottes aus den Dingen, welches bei Baconthorp die höchste natürliche Function des zeitlichen Menschenintellectes ist, ein Schauen der Dinge in Gott substituirte wird, wie bei Malebranche der Fall ist. Damit ist aber der von Baconthorp noch festgehaltene peripatetische Standpunkt in einen antiperipatetischen Denkhabitus umgebildet, welcher der Theologie keine speculativen Functionen mehr übrig lässt.

<sup>2</sup> Prolog., qu. 4, art. 5, §. 3.

<sup>3</sup> *Dupliciter voluntas facit ad praxim: uno modo antecedenter et dispositive . . . alio modo consequenter et executive . . . Nenter pertinet ad quiditatem praxis.* Prolog., qu. 4, art. 2, §. 2.

<sup>4</sup> *Actualis dictatio intellectus et electio voluntatis aut imperium non pertinent ad quiditatem habitus practici, sed solum consequuntur.* Certum

Wesen desselben gehöre, erhärtet Baconthorp aus der averroistischen Definition der Praxis als *Energia hominis secundum electionem*;<sup>1</sup> in dieser Definition erscheine das Handeln des Willens als das der *Electio* Nachfolgende, und Averroes verlege ausdrücklich die *Electio* in den Bereich der intellectiven Functionen, indem er sie im Urtheilen und im Dictamen rationis bestehen lasse. Zufolge gemeinmenschlicher Denkgewohnheit wird die *Electio* einfach als Sache des Willens genommen; man übersieht hiebei, dass das *Eligere* als rationale Function wesentlich dem Intellecte angehört, und dem Willen eine *Electio practica* blos in participativem Sinne zugestanden werden könne.<sup>2</sup> Dem Willen bleibt, wenn er richtig handeln soll, nichts anderes zu thun übrig als dies, dass er die durch den deliberirenden Intellect ermittelte Wahl sich aneigne, und seine Kraft zur Exsequirung der von ihm adoptirten Sentenz des praktischen Intellectes einsetze.

Baconthorp will nicht soweit gehen, wie Gottfried von Fontaines und mehrere Schüler desselben, welche den Willen vollkommen von der Entscheidung des Intellectes abhängig machen, so dass sie sich das Zuwiderhandeln des Willens gegen die richtige Vernunft nur von einer nachträglichen Umänderung des ursprünglichen Vernunfturtheiles abhängig denken können. Diese Anschauungsweise ist genau diejenige, welche in einigen der 222 vom Pariser Bischof Tempier a. 1276 cen-

---

est, quod ars adificatoria et etiam prudentia sunt habitus practici; sed Philosophus 6 Ethic., capp. 4 et 5 non ponit dictationem actualem rationum de imitabili vel fugibili, nec electionem voluntatis aut imperium in diffinitione earum aeque, sed solummodo ratiocinationem habituales et factivitatem sive operabilitatem; ergo ratiocinatio et factivitas solum integrant rationem quidditativam habitus practici, et non dictatio actualis aut electio aut imperium. Prolog., qu. 4, art. 1.

<sup>1</sup> Prolog., qu. 4, art. 2, §. 2.

<sup>2</sup> *Electio* est duplex: una in ratione, secundum quam intellectus habet judicare, quod alteri est praeposendum; alia in voluntate, secundum quam voluntas habet movere aut impellere sive imperare de prosecutione ejus quod judicatum est. Prima ponitur in diffinitione praxis tanquam differentia ejus specifica, per quam ab energia distinguitur, scilicet quod est genus sive operatio in communi. Secunda vero sequitur praxim; et ex hoc sequitur, quod electio voluntatis solum est practica per participationem. Ibid.

surirten Sätze<sup>1</sup> ausgesprochen ist.<sup>2</sup> Die absolute Determination des Willens durch den Intellect würde die Freiheit des Willens aufheben und die Gnade als überflüssig erscheinen lassen. Der zeitliche Menschenintellect ist aber auch gar nicht im Stande, die der Wahl des *Liberum arbitrium* anheimgegebenen particulären und contingenten Güter als schlechthin wünschenswerthe Güter ohne Fehl und Makel erscheinen zu machen;<sup>3</sup> also kann er auch dem Willen keine unbedingte Liebe zu einem particulären contingenten Gute einflößen, so dass derselbe von dieser Liebe sich gar nicht loszureissen vermöchte. Ebensovienig ist der Intellect umgekehrt im Stande, irgend ein particuläres contingentes Object als schlechthin des Begehrens unwerth erscheinen zu lassen, so dass es unter keinem Gesichtspunkte dem Willen, selbst nicht im Momente der erregten Leidenschaft, sich als Scheingut zu empfehlen vermöchte. Demzufolge ist in Bezug auf die Objecte des wahlfreien Begehrens eine unausweichliche Determination des Willens durch den Intellect der Natur der Sache nach ausgeschlossen. Der Einwand, dass der Wille nicht etwas Ungekanntes begehren könne, beantwortet sich durch die Unterscheidung zwischen Cognitum und Judicatum; das vom Willen der rechten Vernunft zuwider Begehrte wird allerdings nicht als Judicatum begehrt, und kann auch gar nicht als Judicatum im Intellecte vorhanden sein; daraus kann jedoch nicht gefolgert werden, dass es dem Intellecte gar nicht präsent wäre, weil es dem-

<sup>1</sup> Vgl. Argentrée *Collect. judic.* I, p. 188 ff.

<sup>2</sup> Baconthorp hebt speciell die Artikel 129—131 jener Censuren an: *Dicit articulus 129, quod manento passione et scientia in particulari in actu non potest voluntas agere contra eam; error.* — *Artic. 130: Si ratio recta, voluntas recta; error.* — *Articulus 131: Voluntas existente in tali dispositione, in qua nata est moveri, et movente in tali dispositione, qua natum est movere, impossibile est voluntatem non movere; error.* 2 diat. 29, qu. 1, art. 2. Gegen die Einwendung, dass diese Censuren durch einen späteren Amtsnachfolger Tempier's (Stephan de Bouret) a. 1324 ausdrücklich zurückgenommen worden seien, erwidert Baconthorp, dass durch Bouret's Erklärung bloss die Beziehung jener Censuren auf die Lehre des heiligen Thomas Aq. als unzulässig declarirt werden sollte.

<sup>3</sup> *Aliter enim non extendet se universaliter ad verum et ad falsum, et bonum et malum.* *Ibid.*

selben als bloß beziehungsweise oder bloß habituell Erkanntes präsent sein kann.<sup>1</sup>

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass es nur in Bezug auf das an sich Gute und an sich Schlimme ein nothwendiges Begehren und Verabscheuen geben könne. Die Acte dieses Begehrens und Verabscheuens sind aber keine unfreien Acte; sie sind eben Acte des Willens, dessen Thun wesentlich ein freies ist, weil oben nur das nicht gewollte Thun, sei es ein von aussen erzwungenes, oder ein unbewusstes Thun, ein unfreies ist.<sup>2</sup> Es ist allerdings ein Unterschied zwischen dem auf das per se bonum gerichteten und dem auf die bona contingentia gerichteten Wollen; denn während dieses ein wandelbares Wollen ist, ist jenes unwandelbar. Aber die Unwandelbarkeit desselben schliesst die Freiheit desselben nicht aus; denn sonst müsste das Wollen Gottes und der Seligen ein unfreies sein,<sup>3</sup> und die menschliche Willensfreiheit wesentlich im Sündigenkönnen bestehen.<sup>4</sup> Der Unterschied zwischen der Wahlfreiheit Gottes und der Seligen und zwischen jener des zeitlichen Erdenmenschen ist nur dieser, dass bei letzterem ein Moment hinzutritt, welches im wahlfreien Wollen Gottes und der im Guten absolut befestigten Seligen fehlt, nämlich die noch unbestimmte Potenzialität des Wollens.<sup>5</sup> Diese existirt

<sup>1</sup> Hoc dictum, scil. stante recta ratione si voluntas fertur in contrarium vel disparatum, non fertur in incognitum, potest tripliciter intelligi: Uno modo, quod stante recto iudicio actu elicito simul cognosceretur ejus contrarium vel disparatum actu elicito distincto et proprio; et hoc falsum est, quia sequeretur, quod plures actus intelligendi ut plures essent in intellectu . . . Alio modo, quod stante iudicio recto et actu elicito simul cognosceretur ejus oppositum vel ad minus disparatum, non tamen actu distincto et proprio, sed cognosceretur ejus oppositum vel disparatum in relatione quadam seu collatione ad ipsum quod iudicatum est; et sic cognosceretur non ut plura sed ut unum. Alio modo, quod stante recto iudicio etc. cognosceretur ejus oppositum vel disparatum habitu solum. Et istis duobus modis ultimis potest dici, quod stante ratione recta potest voluntas in contrarium tanquam in cognitum. 2 dist. 29, art. 3.

<sup>2</sup> 4 dist. 1, qu. 5, art. 2.

<sup>3</sup> 4 dist. 1, qu. 5, art. 4.

<sup>4</sup> 4 dist. 1, qu. 5, art. 3.

<sup>5</sup> Prima radix libertatis in nobis accipitur ex parte potentiae contingentiter deliberativae; secunda radix liberi arbitrii accipitur respectu eligibilis contingentis; tertia radix, quod talis bonitas contingens sit nota rationi

aber in anfänglich unbestimmter Potenzialität zufolge der anfänglichen Unbestimmtheit der *Potestas deliberandi*, in welcher letzteren das *Liberum arbitrium* primär besteht.

Das *Liberum arbitrium* ist eine unmittelbar mit der intellecti- und willensfähigen Seele gegebene Vermöglichkeit, welche sich in *Deliberation* und *Wahl* bethätiget. Obschon *Deliberation* und *Wahl* dem *Intellecto* angehören, so ist doch die *Libertas arbitrii* wesentlich durch das Vorhandensein der *Voluntas* bedingt, in deren Macht es liegt, sich für etwas Bestimmtes oder für etwas davon Abweichendes, ja sogar Entgegengesetztes zu entscheiden. Daraus ergibt sich aber nur die Unthunlichkeit einer Auseinandersetzung von *Intellect* und *Wille* als zweier von einander real unterschiedenen Potenzen, sowie die Unthunlichkeit einer Abscheidung beider vom *Wesen* der Seele, die eben als *intellective Seele* unter Einem eine intellecti- und willensfähige *Wesenheit* ist. Der *Deliberations-act* ist, obschon wesentlich ein *intellectiver Act*, doch ein *Actus a voluntate imperatus*, und dieses *Imperium voluntatis* selber wieder ein *Actus elicited voluntatis*, so dass an der *Bethätigung* des *Liberum arbitrium* *cognoscitive* und *volitive* Potenzen gleichsehr *betheiliget* sind und beide in einander spielen.

*Baconthorp* fasst die *Actionen* des *Intellectes* und *Willens* als *Formativprincipien* der ihnen entsprechenden Potenzen,<sup>1</sup> und lässt aus fortgesetzten *Actionen* der Potenzen *active Habitus* hervorgehen,<sup>2</sup> deren Vorhandensein die Potenzen zur *expediten* *Uebung* der ihnen entsprechenden *Acte* befähiget, ohne jedoch die *Acte quoad substantiam* hervorzubringen, weil sonst die *Habitus* an die Stelle der Potenzen treten, und diese vernichten müssten. Obschon der *Habitus* nach der Lehre des *Aristoteles* und seines *Commentators* etwas *Ansichseiendes* oder *Absolutes* ist,<sup>3</sup> so drückt doch das Wort *Habitus* schon durch

---

*et judicata contingens. Planum est autem, quod in Deo et confirmatis non debemus quaerere primam radicem libertatis, saltem ad ea, in quorum certa et invariabili cognitione et affectione confirmatur . . . igitur in illis ad libertatem arbitrii sufficiunt duae aliae radices libertatis. 2 dist. 27, art. 3.*

<sup>1</sup> 2 dist. 25, qu. 2, art. 3.

<sup>2</sup> 2 dist. 18, art. 3.

<sup>3</sup> 3 dist. 33, qu. 1, art. 2.

sich selbst zugleich auch eine wesentliche Bezogenheit auf ein Anderes aus, und diese macht sogar das quiditative Esse des Habitus aus, wie Aristoteles und sein Commentator ausdrücklich lehren. Wenn Aureolus u. A. die Sache umkehren und den Habitus nur connotativ etwas Relatives bezeichnen lassen, so verstossen sie gegen die Logik, weil sich die unter solchen Voraussetzungen behauptete Relativität des Habitus nicht erweisen lässt.<sup>1</sup> Ebenso ist Baconthorp mit Aureolus nicht einverstanden, wenn dieser jede der sogenannten moralischen Tugenden sowohl im Willen als auch im Appetitus sensitivus subjectiren lässt; Baconthorp vermag sich nicht denkbar zu machen, wie eine Mehrheit von Inclinationen zur specifischen Einheit einer bestimmten Tugend sich soll verschmelzen können;<sup>2</sup> er findet es im Besonderen schwer begreiflich, wie zwei Inclinationen, deren eine dem Willen, die andere dem Appetitus sensitivus angehört, zu Einem Habitus sollen verschmelzen können.<sup>3</sup> Dass die beiderseitigen Habitus nicht zu einer unzerreissbaren Einheit coalesciren können, erhelle auch daraus, dass in der vom Leibe geschiedenen Seele die Inclinationen des Appetitus sensitivus wegfallen, während doch die im irdischen Zeitleben erworbenen moralischen Tugenden zurückbleiben. Baconthorp entscheidet sich dafür, dass die moralischen Tugenden essentiell und quidativ im Willen subjectiren, obsehon er zugibt, dass sie per abundantiam et impressionem auch den Appetitus sensitivus beeinflussen.<sup>4</sup> Er macht hierbei auf den Fehler aufmerksam, welchen nicht blos Aureolus, sondern alle scholastischen Peripatetiker begehen, wenn sie die Passiones einzig dem Appetitus sensitivus zuweisen, während

<sup>1</sup> Non sequitur: Aggregatum ex habitu et respectu connotato est ens per accidens, ergo habitus est ens per accidens. 3 qu. 33, qu. 1, art. 5, §. 2.

<sup>2</sup> Non potest dici, quod sit aliqua tertia res ex istis inclinationibus constituta, tum quia inclinationes ponuntur in diversis potentiis; tum quia tunc una esset alterius actus, quod non est, sed quaelibet est actus; tum quia quaelibet videtur unum distinctum individuum ab alio in genere habitus, et per consequens non possunt constituere unum habitum, nec unam rem simplicem, sicut est virtus. 3 dist. 33, qu. 3, art. 3, §. 1.

<sup>3</sup> Sicut enim se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum; sed voluntas et appetitus sensitivus non possunt constituere unam potentiam, ergo nec habitus unius et alterius unum habitum. Ibid.

<sup>4</sup> 3 dist. 33, qu. 3, art. 3, §. 3.

doch die *Passiones* als sündhafte Leidenschaften wesentlich verkehrte Habitualitäten des sittlichen Willens sein müssen.<sup>1</sup> Eine Consequenz der Unification der moralischen Tugenden durch Reduction derselben auf den Willen als einzigen Träger derselben ist, dass sie sämtlich unter die Grundtugend der Gerechtigkeit als gemeinsames Genus derselben subsumirt werden,<sup>2</sup> wofür sich Baconthorp auf den Vorgang zweier Commentatoren der aristotelischen Ethik, des oben erwähnten Eustratius<sup>3</sup> und Michael Scotus, beruft.<sup>4</sup> Man wird nicht verkennen, dass die von Baconthorp behauptete Subjectirung sämtlicher moralischer Tugenden im Willen mit seiner Absehung der Wesensform des menschlichen Körpers von der intellectiven Wesensform des Gesamtmenschen zusammenhängt; auch Duns Scotus, der an dem Unterschiede beider festhält, macht den Willen zum Träger sämtlicher moralischer Tugenden, während das Festhalten des Aureolus an einem doppelten Träger derselben, dem Willen und dem *Appetitus sensitivus*, eine auf das Gebiet der Ethik sich erstreckende Consequenz seines Bemühens, die *intellective Seele* als einzige und ausschliessliche Wesensform des Menschen zu erhärten, darstellt.

Auch in Bezug auf das Verhältniss der Prudenz zu den moralischen Tugenden ist die Abweichung Baconthorps von Aureolus namhaft zu machen. Er scheidet die Prudenz von den moralischen Tugenden viel bestimmter ab als Aureolus, und weist ihr im Verhältniss zu denselben eine Stellung zu, welche dem oben entwickelten allgemeinen Verhältniss von Intellect und Wille zur sittlichen Praxis entspricht. Von der Erwägung ausgehend, dass nur die vernünftige Handlung eine

<sup>1</sup> Dices: Tu ponis *passiones* in voluntate, quod nullus posuit. Dico quod ponendae sunt, et hoc, vocando *passiones* vitia et opposita virtutum. Non enim potest dari ratio, quare in voluntate non possint generari ita bene intemperantia et alia opposita virtutum, sicut iniustitia vel inimicitia respectu amici. Ibid.

<sup>2</sup> Die Gerechtigkeit fällt da mit dem *Jus naturale* zusammen, von welchem Baconthorp sagt: *Jus naturale est illud, quod in lege et in Evangelio continetur, in quod Christus decem praecepta reduxit.* 4 dist. 1, qu. 6, art. 1.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 188, Anm. 1.

<sup>4</sup> 3 dist. 33, qu. 3, art. 1, §. 3.



gute Handlung sein könne, der Wille aber ein Rationale per participationem sei, fasst er die Prudenz als diejenige Tugend, vermöge welcher alle anderen Tugenden das Bene esse hominis secundum rectam rationem intendiren; dieser Zweck wird ihnen durch die Prudenz vorgehalten, daher sie hinsichtlich dieses Zweckes ihre Einheit in der Prudenz haben.<sup>1</sup> Sie leitet nicht bloß die einzelnen moralischen Tugenden, sondern fasst, über alle einzelnen Tugenden hinausgreifend, das Totum hominis bonum ins Auge und dirigirt mit Rücksicht hierauf das wechselseitige Ineinandergreifen jener besonderen Tugenden, deren jede für sich nur ein Bonum hominis partiale zum Ziele hat. An der Einheit und Universalität der Virtus prudentiae hält Baconthorp so entschieden fest, dass er die Untergliederungen derselben: Prudentia monastica, oeconomica, politica als besondere Species zu nehmen entschieden verwehrt;<sup>2</sup> ebenso behauptet er die spezifische Einheit der für die verschiedenen beruflichen Stellungen der menschlichen Societät erforderlichen sittlichen Einsicht. Die Prudentia ist ihm in ihrer untheilbaren Einheit die allgemeine Wesensform und das geistige Lebens-element aller besonderen menschlichen Tugenden, die rationale Unterlage der gesammten freithätigen menschlichen Strebe-thätigkeit.

### III.

Halte Baconthorp in Bezug auf die Lehre von der Wesensform des Menschen einen Dissens zwischen Aristoteles und Averroes behauptet und sich gegen Averroes für die aristotelische Anschauungsweise erklärt, so vertritt Johannes de Janduno<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 3 dist. 36, art. 1.

<sup>2</sup> Eadem prudentia est monastica, oeconomica et politica secundum speciem; cum totum perfectum bonum et bene vivere eis respondeat pro primo et per se objecto et fine, licet possint differre numero secundo esse perfectum; unde per eandem prudentiam, quae scit dirigere principem in principando, per eandem scit dirigere in subjiendo, si esset in statu subditi; nec oportet aliam ponere. 3 dist. 36, qu. 1, art. 3.

<sup>3</sup> Johannes de Janduno, kurzweg Jandunus, so benannt nach seinem Geburtsorte Jandun in Nordfrankreich (heut. Depart. des Ardennes). Er lehrte an der Pariser Universität und war mit Marsilius von Padua befreundet, an dessen Defensor pacis (von Papst Johann XXII. a. 1328 verdammt)

die bereits von Aureolus ausgesprochene Ansicht, dass Averroes und Aristoteles in ihren Anschauungen über die Anima intellectiva als Wesensform einig seien, aber die Verbindung der intellectiven Seele mit dem menschlichen Leibe nicht so eng fassen, als sie gemäss der auf dem Viennenser Concil ausgesprochenen kirchlichen Lehranschauung gefasst werden muss.<sup>1</sup> Der Begriff der Wesensform erscheine in der aristotelischen Philosophie in einer zweifachen Fassung, in einer strengeren, welche von den irdischen Substanzen und Lebewesen abgezogen sei, und in einer weiteren, welche das Verhältniss von Stoff und Form in den besetzten Himmelskörpern zu ihrem Grundtypus habe. In der ersteren Fassung erscheint die Form als dasjenige, kraft dessen das Geformte ist; im Sinne der weiteren Fassung verleiht die Form dem Geformten nicht das Esse, sondern ist ein demselben immanentes und appropriirtes Agens, dessen Thätigkeit an die Mitwirkung des besetzten Körpers gebunden ist, so dass dieselbe als ein gemeinsames Werk Beider erscheint. Obschon der erstere Begriff der Form als der uns bekanntere auch der unserem Vorstellen und Denken gefälligere ist, so ist doch der andere der Ordnung der Natur gemäss als der frühere und höhere anzusetzen, und der uns gefälligere in ein secundäres Verhältniss zu demselben zu setzen, sofern nämlich das Verhältniss von Stoff und Form in den irdischen Substanzen als eine analogische Nachbildung des Verhältnisses beider in der himmlischen Wirklichkeit zu erachten ist. Die intellective Menschenseele wird von Aristoteles und Averroes als Wesensform im weiteren Sinne gefasst; sie ist ein dem menschlichen Körper appropriirtes Agens intrinsecum, dessen Thätigkeit von etwas im animalischen Menschen Vorhandenem, nämlich von der Intentio imaginata abhängig ist. Dem Menschen als Ganzem ist die Virtus cogitativa eigen,

---

Jandunus als Mitverfasser theilhaftig war. Sonstige Schriften Janduns: Comm. in 4 lib. Sentt., Quodlibetica, Quaestiones in Averroem de substantia orbis, Comm. in Aristotelis Physica, Metaphysica, de Anima, de coelo et mundo. Wir halten uns hier an Janduna Commentar über die Bücher de Anima, dessen letzte emendirte Ausgabe zu Venedig gedruckt wurde unter dem Titel: Joannis de Janduno viri acutissimi super libros Aristotelis de anima subtilissimae quaestiones. Venetiis apud Juntas. 1552.

<sup>1</sup> Quaest. de anim. III, qu. 5.

welche in einem dienstbaren Verhältniss zum Intellecte steht, indem sie ihm die Species rerum präsentirt, durch welche er zu den Intellectionen solicirt wird.

Man wendet ein, dass unter Voraussetzung dieser Anschauungsweise dem Menschen das Intelligere nicht formaliter attribuiert werden könnte, was dem gemeinmenschlichen Bewusstsein widerspreche. Darauf lässt sich jedoch erwidern, dass auch vom Standpunkte der aristotelisch-averroistischen Philosophie das Intelligere eine Thätigkeit des Compositum aus Intellect und Sinnenmensch sei; der Mensch ist ein Intelligens kraft des Intellectes, gleichwie er ein Sehender kraft seines Auges ist. Wenn man sich weiter auf den aristotelischen Satz beruft: *Nihil agit, nisi secundum quod est in actu*,<sup>1</sup> so kann man diesem Satze unbedingt zustimmen, und doch zugleich die averroistische Ansicht aufrecht erhalten. Ein *Ens compositum* kann nämlich ein *Ens actu per aliquid* in zweifacher Weise sein, entweder so, dass der eine Theil des Compositum sich als *Materia subjecta* des von ihm zu recipirenden *Esse actuali* verhält, oder so, dass er sich nicht als *Subject* des *Esse actuali* verhält, weil dieses für sich selber und unabhängig von seinem Recipienten ein *Ens actu ist*.<sup>2</sup> Wollte man den Satz, dass die Form subjective von ihrem materiellen Recipienten recipirt werden müsse, als ausnahmslos giltigen Satz hinstellen, so würde er keine Anwendung auf die Zusammensetzung eines Körpers mit einer immateriellen, unzerstörbaren Form zulassen, als welche nach Aristoteles die intellective Seele des Menschen zu nehmen ist. Die Gegner urgiren den aristotelischen Satz: *Operatio non est, nisi entis et unius*. Dieser Satz ist wahr; aber es kann aus ihm nicht gefolgert werden, dass die Verbindung der intellectiven Seele mit dem ihr eignen Leibe nach Art der Verbindung der materiellen Formen

<sup>1</sup> Vgl. Aristot. *Physic.* III, c. 3.

<sup>2</sup> V. g., *propter illos, in quibus de novo oritur philosophia, dicimus, quod homo est crispus, non quod crispitudo recipiatur in alia parte, quam in capite, sed solum recipitur vel existit in capite, et tamen absolute dicimus, quod homo est crispus. Proportionabiliter aliquod compositum ex corpore et operante intrinseco dicitur esse actu ratione partis, quae est ens actu, non tamen, quod illud esse recipiatur in corpore subjective; et hoc nullum est inconveniens. Quaestl. de anim. III, c. 5, fol. 59, 4. F.*

mit dem Stoffe gedacht werden müsse. Denn die *Unitas compositi secundum esse* ist auch dann vorhanden, wenn ein Theil des *Compositum*, ohne dass sein *Esse* mit dem des anderen Theiles identisch wäre, von dem *Esse* desselben *quoad locum et subiectum* nicht geschieden ist. Und dies ist eben der *Modus* der Zusammensetzung eines *Compositum* aus einem Körper und einem unkörperlichen *Agens intrinsecum*.

Dass die intellective Seele Seinsprincip des ihr eignenden Leibes sei, lässt sich nur bei Annahme einer unmittelbaren Erschaffung der einzelnen Seelen durch Gott festhalten. Allerdings wird selbst bei Annahme dieser Voraussetzung eine demonstrative Erweisung der christlich-kirchlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib des Menschen kaum möglich sein; aber es lässt sich wenigstens ausreichend auf alle dawider erhobenen philosophischen Einwendungen antworten,<sup>1</sup> welche sämmtlich von der Voraussetzung ausgehen, dass eine das Sein des stofflichen Substrates actuirnde Wesensform nur durch die Action eines *Agens particulare* und mittelst *Extraction* aus dem Stoffe causirt werden könne. Auf dieser Voraussetzung ruht die Polemik des Averroes gegen Alexander Aphrodisias, nach dessen Lehre die intellective Menschenseele allerdings als ein generables und corruptibles Wesen genommen werden müsste.<sup>2</sup> Nach Jandunus ist die intellective Seele wohl wie alles Geschöpfliche ihrem Wesen nach annihilabel, und wird durch Gottes Wirken perpetuirlich im Sein erhalten; aber sie ist nicht corruptibel, d. h. ihr Bestand nicht vom Bestehen des Leibes abhängig, weil sie ihr Sein einer anderen Seinsursache als der Leib verdankt; sie kann auch nicht ganz vom Leibe umschlossen werden, da einzelne ihrer Kräfte nicht Actus bestimmter körperlicher Organe, sondern unmittelbar in der Essenz der Seele begründet sind und über den stofflichen Leib und dessen Capacität hinausgreifen.

<sup>1</sup> Quodsi alicui primo aspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari, quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecunque ratio humanitas inventa, sicut auctoritas unius philosophi praevaleret alicui debili rationi, quam aliquis puer induceret. L. c. fol. 60, 2. C.

<sup>2</sup> L. c. fol. 57, p. 4. F.

Die über die Capacität des stofflichen Menschenleibes hinausgreifenden Seelenkräfte sind der Intellectus possibilis, der Intellectus agens und die Voluntas. Der Intellectus possibilis kann nicht als eine rein potentielle, am Körper haftende Wesenheit genommen werden,<sup>1</sup> und es ist auch gar nicht die Meinung des Aristoteles und des Averroes, dass er in diesem Sinne verstanden werden sollte; der Intellectus possibilis ist vielmehr actu substanzial, und seine Benennung als possibilis bezeichnet sein Verhältniss zu den Species intelligibiles, zu welchen er sich eben so, wie die Sensitiva zu den Species sensibiles, receptiv verhält. Der gemeinsame Irrthum des Aristoteles und Averroes bestand vielmehr darin, dass sie die Anima sensitiva und Anima intellectiva für zwei von einander verschiedene Wesenheiten und Formen hielten,<sup>2</sup> woran sich der weitere Irrthum Beider schloss,<sup>3</sup> dass das Intellectivprincip im Menschen, weil weder generabel noch corruptibel, eine nach rückwärts und vorwärts unbegrenzte Dauer habe. Mit Unrecht wird aber den genannten beiden Denkern aufgebürdet, dass sie den Intellectus agens und Intellectus possibilis für zwei von einander unterschiedene Wesenheiten genommen hätten.<sup>4</sup> Das Richtige ist vielmehr, dass sie beide Intellecte in das Verhältniss von Materie und Form zu einander stellten, und durch beide zusammen die Substanz des intellectiven Seelenwesens constituirt werden liessen.<sup>5</sup> In der That gehört der Intellectus

<sup>1</sup> Quaest. de anim. III. qu. 6.

<sup>2</sup> O. e. III, qu. 12.

<sup>3</sup> O. e. III, qu. 29.

<sup>4</sup> O. e. III, qu. 26.

<sup>5</sup> Jandunus führt zum Erweise dessen ausser der bekannten Stelle Aristot. Anim. III, c. 5 eine Reihe von Stellen aus dem Commentar des Averroes zu Anim. III an. Verum est — fügt er bei — quod aliqui volunt omnes istas auctoritates exponere per hoc, quod Commentator consuevit vocare perfectionem et formam non solum formam, quae informat et inhaeret, sed alio modo; unde in Comm. 14 hujus tertii dicit, quod intelligentiae perficiuntur per se invicem, scil. inferior per superiorem; similiter in 12 Metaph. com. 44 dicit, quod perfectio uniuscujusque moventium unumquemque orbium perficitur per primum motorem . . . Quomodo autem intellectus agens sit forma et perfectio intellectus possibilis, dicunt quod pro tanto est, quia sicut colores non videntur in diaphano nisi praesente lumine, sic nec intellectus intelligit res materiales nisi praesenti lumine,

agens zum Wesen der Intellectnatur als Completiv- und Perfectivprincip der Intellectionsthätigkeit, wie Averroes ausdrücklich hervorhebt.<sup>1</sup>

Die Hauptfrage ist jedoch, ob der in averroistischer Weise gedachte Intellect als Informationsprincip des menschlichen Einzelindividuums gedacht werden könne, so zwar, dass er Intellect des Einzelmenschen als solchen sei und mit dem persönlichen Sein des Menschen sich identificire. Jandunus spricht unumwunden aus, dass die Individuation ausschliesslich dem Bereiche der sinnlich-materiellen Wirklichkeit angehöre;<sup>2</sup> demzufolge darf man sich auch nicht wundern, wenn er die numerische Unterschiedenheit der Menschengeister für etwas philosophisch nicht Demonstrables erklärt, obschon es auf Grund der christlichen Gläubigkeit als unzweifelhaft gewiss festgehalten werden muss. Und in der That ist das persönliche Sein des menschlichen Einzelgeistes als Object einer idealen Apprehen-

---

quod lumen est ipse intellectus agens. Sed istud nullo modo sufficit, quia pari ratione posset dici, quod phantasma est perfectio intellectus materialis, quia nunquam intellectus possibilis intelligit rem materialem, nisi praesenti phantasmate ejus. O. c. III, qu. 25, fol. 89, 3. T. Cr.

<sup>1</sup> Res materialis solum est potentia intellecta, pro quanto potest mediante specie, quam facit in sensu, disponere intellectum possibilem ad intelligere actum; et haec est aperta intentio Commentatoris in isto tertio dicentis: Videtur quod formae rerum extra mentem movent hanc virtutem, ita quod mens sive intellectus agens aufert eas a materiis, et exponit ac statim et facit eas de intellectis potentia actu intellectas, postquam erant intellectas in potentia; et isto modo videtur, quod ista anima sit activa et non passiva, scil. anima humana. Secundum ergo quod intellecta movent eam, est passiva, et secundum quod ea movet, est activa. O. c. III, qu. 23, fol. 84, 1 A.

<sup>2</sup> Si sunt aliqua entia individualiter vel singulariter existentia, quae non sunt conjuncta aliquibus accidentibus, nunquam conceptus talis individui est alius a conceptu suae speciei, sicut in substantiis separatis a materia et magnitudine . . . . Cum accipitur in dubitatione quod, si intellectio Socratis est eadem cum intellectione hominis, tunc aequè directo intelligeretur homo, quod et Socrates, dico verum est accipiendo ipsam Socratem circumscriptis omnibus accidentibus suis . . . . Si numeretur Socrates, secundum quod est individuum, sic non aequè primo intelligeretur sicut quidditas; nam individuatione, qua formaliter Socrates est individuum, ut credo est quaedam privatio, scil. privatio divisionis in partes ejusdem rationis; privatio autem non intelligitur primo, sed ex consequenti aliquo modo. O. c. III, qu. 22, fol. 82, 2. A. B.

sion kein Gegenstand logistischer Demonstration; denn alle demonstrative Erweisung vollzieht sich mittelst Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, das persönliche Sein aber ist als untheilbare und unzertrennliche Ineinbildung des Allgemeinen und Singulären etwas über die Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem seiner Natur nach Hinausgestelltes, somit einem in dem Gegensatze von Form und Stoff, Allgemeinem und Besonderem befangenen Denken nicht Erreichbares. Jandunus geht noch einen Schritt weiter, und gibt ganz deutlich zu verstehen, dass dem sogenannten natürlichen, d. h. auf peripatetischem Boden stehenden Denken die averroistische Lehre von der numerischen Einheit des Intellectes aller Menschen näher liege, als die entgegengesetzte Lehre von der numerischen Vielheit der Intellecte.<sup>1</sup> Er unterscheidet sich hierin wesentlich von Aureolus und Baconthorp, welche den berichtigten und verehrlichten Averroes mit dem christlich-kirchlichen Glaubensbewusstsein in Einklang zu bringen bemüht waren, und gehört geistig, wie Renan<sup>2</sup> richtig bemerkt, der Paduaner Schule an, deren philosophische Denkrichtung von Petrus de Abano und Marsilius angefangen ein unverholten ausgesprochener Averroismus war.

Als wesentliche Momente der averroistischen Lehre von der numerischen Identität aller menschlichen Intellecte hebt Jandunus hervor: das Zusammenfallen der Häecceität des Intellectes mit der Quiddität desselben, die primär auf die Verbindung mit der Menschennatur im Allgemeinen und abgesehen von deren Individuirungen gerichtete Inclination desselben. Man hat nun gegen Averroes bemerkt: Er sage ausdrücklich, dass der Intellect die Perfectio prima der Menschennatur sei; da nun das actuelle Intelligere oder die Perfectio secunda, die in jedem Einzelnen eine andere sei, ganz und gar auf dem Grunde der Perfectio prima stehe, so müsse auch diese in jedem

<sup>1</sup> Dico quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus . . . hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non acio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istantem conclusionem (scil. de numeratione intellectuum secundum numerationem corporum humanorum) assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide. O. e. III, qu. 8, fol. 66, 1. C.

<sup>2</sup> Averroes et l'Averroïsme (Paris 1866, 3. ed.), S. 339.

Einzelnen eine andere sein. Dieser Schluss ist nicht zutreffend; es geht nicht an, von den zählbaren Singularitates der Perfectiones secundae auf eine entsprechende zählbar machende Singularisirung der Perfectio prima zu schliessen, da in einer und derselben Perfectio prima mehrere Perfectiones secundae enthalten sein können.<sup>1</sup> Man kann ferner gegen die Doctrin de unitate intellectus nicht einwenden, dass sie das Ich des einen Menschen mit jenem jedes anderen confundire; Averroes sieht die Egoität jedes Einzelnen eben nur in der sinnlichen Individualität desselben. Aus demselben Grunde ist es verfehlt, dem Averroes die Absurdität aufzubürden, dass Sokrates oder jeder andere Einzelne schon gewesen sein müsste, ehe er geboren wurde, oder dass der Einzelne gar nicht sterben könnte.<sup>2</sup> Wenn man ferner aus der numerischen Einheit aller menschlichen Intellecte die Folgerung ableitet, dass der Wissenserwerb oder Wissensverlust des Einen auch ein Erwerb und Verlust jedes Anderen sein müsste, so wird übersehen, dass die Erfassung einer bestimmten geistigen Erkenntnis von gewissen individuellen Bedingungen abhängig ist, deren Nichtvorhandensein bei dem Einen Ursache ist, dass ihm die von einem Anderen erlangte Erkenntnis fremd bleibt oder verloren geht.<sup>3</sup> Auf die Verschiedenheiten der sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen, welche unbeschadet des Allen gemeinsamen Intellectes in Verschiedenen verschieden, ja entgegengesetzt sein können,

<sup>1</sup> Hujusmodi pluralitas et distinctio actuum intelligendi in intellectu eodem secundum numerum provenit aequaliter ex diversis phantasmatibus hominum vel cogitationibus. Quaest. de anim. III, qu. 7, fol. 64, 1. B.

<sup>2</sup> Idem argumentum posset fieri contra positionem catholicam, quia secundum eam intellectus Socratis, per quem ipse est homo, est incorruptibilis, et sic Socrates erit incorruptibilis secundum quod homo. L. c.

<sup>3</sup> Quantuncunque sit unus numero intellectus, quo omnes homines intelligunt, tamen non sequitur, si ego acquirō aliquem actum intellectus, scilicet scientiam vel speciem vel intellectionem, quod tu acquiras illam eandem, quia possibile est quod phantasia mea sive cogitativa sit in praeparatione propria et debita ad producendum actum intellectus, secundum quod actu cogitabit, et sic ego acquirō actum illum; et tu cogitativa non sic erit in debita praeparatione et propinqua ut sit moveus, et sic tu non acquiras nec elicias talem actum, neque intellectus tuus ex tuo phantasmate recipiet talem actum, et sic tu non eris intelligens sicut ego aut e converso. L. c., fol. 64, 2. C.



wäre auch hinzuweisen gegenüber der Behauptung, dass die *Unitas intellectus* die Möglichkeit conträrer Ansichten und Meinungen Verschiedener ausschliesse. Averroes selber wendete sich ein, dass einem *Perfectivum*, welches als *Forma separata* subsistire, nur Ein *Perfectibile* entsprechen könne, wie tatsächlich in den himmlischen Kreisen jeder geistige Motor nur Eine Sphäre bewege; also sollte, wenn es nur Einen Menschenintellect gebe, auch nur ein Menschenindividuum vorhanden sein. Diese Folgerung ist nicht berechtigt; jedem der himmlischen Motoren entspricht deshalb nur Ein *Perfectibile*, weil dieses ein *Aeternum*, d. i. ein *Ingenerabile* und *Incorruptibile* ist, und die ihm mitzutheilende *Perfection* eben nur Einen Träger haben kann. Anders aber verhält es sich mit den generablen und corruptiblen Menschenindividuen, sowie mit den denselben mitzutheilenden *Perfectionen*; überdies ist, wie Averroes hervorhebt, das *Perfectibile primum* des Einen *Menschenintellectus* nicht das Menschenindividuum, sondern die *Menschengattung*, die als solche in der That nur Eine ist. Da nun aber die *Species humana* zusammen dem Einen *Intellecte* derselben seit ewig existirt, so könnte gefragt werden, ob denn jener Eine *Intellect* durch die zahllose Menge der *Species*, in welche durch ihn seit jeher die *Phantasmen* der Menschenindividuen umgesetzt worden sind, nicht schon vollkommen erfüllt sei, so dass neue *Intellectiones* gar nicht mehr möglich seien; daraus würde sodann folgen, dass er in keinem Menschenindividuum neue *Species* in sich aufnehmen, somit kein Mensch mehr einen Anfang zur *Actuirung* eines intellectiven *Daseins* machen könne. Averroes selber sage, dass ein *Recipiens*, um recipiren zu können, von der Natur des zu *Recipirenden* entblösst sein müsse. Darauf ist zu erwidern, dass dieses *Entblösstsein* in einem doppelten Sinne verstanden werden könne, als *Entblösstsein secundum quidditatem et essentiam*, oder als *Entblösstsein secundum esse subsistentiae*; nun trifft aber sicher im gegebenen Falle die erstere Art des *Entblösstseins* zu,<sup>1</sup> nicht aber der aus *Aristoteles* geholte weitere

<sup>1</sup> *Quantumcumque intellectus haberet in se species intelligibiles omnium quidditatum sibi inhaerentes, non tamen est idem essentialiter cum eis, imo est aliud essentialiter ab omnibus eis, et ideo nihil prohibet quin*  
Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. I. III.

Einwand, <sup>1</sup> dass bei Reception der sinnlichen Species eines Objectes in den Intellect, der bereits die intelligible Species desselben zu eigen hat, zwei neben einander nicht mögliche absolute Accidenzen derselben Species in demselben Subjecte vorhanden wären.<sup>2</sup> Denn die von Aristoteles gemeinte Unverträglichkeit betrifft bloß solche Accidenzen, welche sowohl vom Terminus, als auch vom Objecte unabhängig sind; jene Species aber sind nicht in dem Sinne absolute Accidenzen, dass sie auch vom Objecte unabhängig wären.<sup>3</sup> Aus dieser Abhängigkeit der Species vom Objecte ergibt sich aber zugleich auch, dass der Eine Intellect trotz des Bestandes der menschlichen Gattung seit ewig nicht alle von den Individuen der vergangenen Generationen apprehendirten Species in sich aufgehoben trage; daher trotz des ewigen Bestandes der Gattung der in allen Menschen Eine Intellect immerfort noch neue Species acquiriren kann.

Die von Jandunus im Vorstehenden beantworteten Einwürfe gegen den averroistischen Monopsychismus sind zum nicht geringen Theile jene, welche von Thomas Aquinas <sup>4</sup> urgirt werden. Jandunus nimmt auf Thomas nicht speciell Bezug, wohl aber auf dessen Lehrer Albertus Magnus, welchen er hiemit als den Hauptträger der christlichen Polemik gegen den averroistischen Monopsychismus bezeichnen zu wollen scheint. Wenn Albertus sagt, dass alles Zusammengesetzte, somit auch der Mensch ein *Hoc aliquid* durch seine Substantialform sei, kraft welcher sich der Einzelmensch numerisch von jedem anderen Einzelmenschen unterscheide, so lässt Jandunus dieses Argument nur in Bezug auf die der Materie inhärenten Formen gelten,

---

*alias recipiat; nec sequitur, quod aliquid recipiat se ipsum, nec secundum speciem nec secundum numerum, quia ipse intellectus non est aliqua illarum specierum.* L. c., p. 65, l. A.

<sup>1</sup> Vgl. Aristot. *Metaph.* IV, c. 20.

<sup>2</sup> Aristoteles sagt l. c. von der den Scholastikern als *Accidens absolutum* in prima specie qualitatis geltenden *ἕξις* (*Habitus*): τούτην μὲν οὐκ φανερόν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἕξιν.

<sup>3</sup> *Istae species non sunt accidentia absoluta ab objecto, imo necessario dependent in esse et conservari ab objecto vel ab agente propinquo, scil. phantasmate humano; unde Commentator dicit, quod intelligibilia universalia sunt colligata cum intentionibus imaginatis et corrupta per corruptionem eorum.* *Quaest. de anim.* III, qu. 7, fol. 65, l. B.

<sup>4</sup> *Contr. gent.* II, c. 73.

bestreitet aber die Denknöthwendigkeit seiner Ausdehnung auf die subsistenten Formen, dergleichen das menschliche Intellectivprincip sei. Wenn Albertus ferner bemerkt, dass die Principien der particulären Dinge nach Aristoteles<sup>1</sup> selber auch particulär seien, und dies auch vom Intellecte als Formalprincip des Einzelmenschen gelten müsse, so hat Jandunus die Auskunft in Bereitschaft, dass Aristoteles an dem von Albertus gemeinten Orte bloß beziehungsweise, nämlich im Gegensatze zu Plato spreche, der die Quidditäten der singulären Dinge für subsistente unsinnliche Wesenheiten nahm; dem gegenüber betone Aristoteles, dass die Principien particulärer Dinge in diesen Dingen selber enthalten seien, woraus jedoch nicht folge, dass sie selbst particulär sein müssten, was jedenfalls nicht bei dem an die Grenze zwischen materiellen und immateriellen Existenzen gestellten Menschen angehe. Nach Albertus verstösst es gegen die Logik, dass beim Menschen, der seinem Begriffe nach *Animal rationale* ist, wohl die generische Bestimmtheit *Animal*, nicht aber die *Differentia ultima* der Individuierung unterzogen sein sollte; es würde daraus folgen, dass die *Species* zusammengesetzt wäre aus einem *Individuum secundum esse* und aus einem *Non individuum*. Jandunus erwidert, dass eine derartige logische Inconvenienz nur dann vorhanden wäre, wenn eine an der Materie haftende Wesensform der individuierenden Bestimmtheit entriekt gedacht werden wollte.

Eine Hauptinstanz der christlichen Bestreiter des Averroes ist diese, dass die Anschauung vom Einem Menschenintellecte die Einheit des Menschenwesens aufhebe. Jandunus hält diesen Vorwurf für ungerecht; mit vollem Grunde könne Averroes behaupten, dass aus seinem Menschenintellecte, dessen Existenz durch jene der sinnlichen Menschenindividualitäten bedingt ist, und diesen sinnlichen Individualexistenzen eine wahrhaftere Einheit sich ergebe, als aus der von seinen christlichen Gegnern gelehrtten Verbindung der in sich selber subsistirenden *Anima intellectiva* mit einem corruptiblen Körper. Nach christlicher Anschauung kann die intellectualische Seele des Einzelmenschen nach dem Leibestode fortbestehen, und würde ewig in leibloser Existenz fortbestehen, wenn nicht durch das Wunder der Wieder-

<sup>1</sup> Siehe Aristot. *Metaph.* VI, p. 1035 b, lin. 5 ff., 28 ff.

erweckung der verwesten Leiber ihre Wiedervereinigung mit dem einst besessenen Leibe herbeigeführt würde. Aber schon die erste, ursprüngliche Vereinigung der intellectiven Seele mit ihrem Erdenleibe schliesst ein unfassbares Wunder in sich; denn wie soll man es fassen und begreifen, dass eine an sich unausgedehnte Wesensform mit dem materiellen ausgedehnten Leibe derart sich vereinige, dass sie ihm das Esse verleiht! Wie soll man es ferner fassen, dass eine durch diese Art der Vereinigung mit dem Leibe individuirte Wesensform einer von der individuirten sinnlichen Apprehension verschiedenen universalen Comprehension fähig sein soll! Auch hier muss sonach ein Wunder angenommen werden. Jandunus weigert sich nicht, an diese und noch andere Wunder zu glauben, deren Annahme ihm in Folge des christlich-kirchlichen Seelenbegriffes als nothwendig erscheint; ein Wunder ist bereits die zeitliche Erschaffung der Menschenseele durch Gott, ein Wunder ihre im göttlichen Machtwillen begründete Fortdauer nach dem Tode des Leibes, ein Wunder ihre dereinstige Wiedervereinigung mit ihrem einst besessenen Leibe.<sup>1</sup> Die Welt des Glaubens ist insgemein eine Welt des Wunders, und in Kraft des Glaubens sollen wir selig werden!

Wie die Lehre von der numerischen Einheit und Einzigkeit des Menschenintellectes weist Jandunus auch die averroistische Behauptung einer anfangslosen Ewigkeit desselben als widerchristlich zurück, obschon er den zeitlichen Ursprung desselben oder der intellectiven Seele, weil in einer Schöpferthätigkeit des göttlichen Machtwillens gegründet, nicht für philosophisch erweisbar hält. Er missbilliget das Bemühen Einiger, welche zu erweisen suchten, dass Aristoteles und Averroes eine anfangslose Ewigkeit der intellectiven Menschenseele nicht gelehrt hätten: man möge so ehrlich sein, zuzugestehen, dass diese irrthümliche Lehre aus den metaphysischen und kosmologischen Grundanschauungen des aristotelisch-averroistischen Denksystems mit unabweislicher Nothwendigkeit folge, wie Jandunus seinerseits so ehrlich sein will, zu bekennen, dass er eine philosophische Widerlegung derselben für unmöglich

<sup>1</sup> Quaest. de anim. III, qu. 29, fol. 94, 2. E.

halte oder wenigstens sich selber nicht zutraue.<sup>1</sup> Denn die Beweisgründe für einen zeitlichen Anfang der Wesensformen passen nur auf die inhärenten d. i. am Stoffe haftenden Formen, nicht aber auf jene, welche wie die intellective Menschenseele in sich selber subsistiren. Der averroistische Spruch: *Omne compositum cum materia est novum*, beweist nichts für den zeitlichen Anfang der Menschenseele, da diese *Novitas* nicht nothwendig auf das substantielle Sein zu beziehen ist, sondern auch von einem zur Substanz hinzukommenden *Accidens* verstanden werden kann.<sup>2</sup>

Fragen wir nach dem Motive, welches Janduns Denken ihm selber unbewusst so unwiderstehlich an Averroes fesselte, so wissen wir kein anderes zu entdecken, als das innerlichst empfundene Bedürfniss, die intellective Menschenseele wahrhaft als Geist zu denken. Dies schien nur unter Voraussetzung des von Averroes gelehrtten anthropologischen Dualismus möglich, daher sich Jandunus, wie schon früher Auroolus, fast nur widerstrebend der kirchlichen Lehrformel von der menschlichen Seele als unmittelbarer Wesensform des Menschenleibes fügte. Dieser nach Janduns Dafürhalten dem menschlichen Vernunftdenken sich so nahe legende Dualismus war eine relative Anticipation des Cartesischen Dualismus zwischen Geist und Körper, nur mit dem Unterschiede, dass im physikalischen Realismus der Cartesischen Weltlehre die vom menschlichen Intellektivprincip unterschiedene Sinnenseele entfiel, und der Geist selber unmittelbar als individueller Träger der menschlichen Persönlichkeit gefasst wurde — freilich nicht im Sinne einer Wesensform, deren Begriff im Cartesischen System gemeinhin entfiel oder doch nur nominell beibehalten wurde. Jedenfalls waren aber die Anhänger des Cartesischen Dualismus der Meinung, dass durch denselben der den Scholastikern des späteren Mittel-

<sup>1</sup> *Quod si quis demonstrare scint et principiis philosophorum concordare, gaudet in illo, et ego ei non invidio, sed cum dico meam capacitatem excellere. L. c. fol. 92, 2. F.*

<sup>2</sup> *Anima intellectiva humana est nova quantum ad intelligere et quantum ad species, quas de novo recipit, quas prius eisdem numero non habebat; et hoc sufficit ad intentionem Commentatoris, ubi arguit contra illos, qui dixerunt, trinitatem et compositionem esse in ipso Deo, quia sic oporteret quod esset aliquid novum aliquo modo. L. c. fol. 92, 1. H.*

alters sich aufdrängende Conflict zwischen Philosophie und Theologie beseitiget, und speciell die Streitfrage, ob die intellective Seele unmittelbare oder mittelbare Wesensform des menschlichen Leibesgebildes sei, fortan unmöglich geworden sei. Der von christlichen Averroisten behauptete Widerstreit zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit war schon von Raymundus Lullus als eine anstössige und glaubenswidrige Aufstellung gerügt worden; dessungeachtet konnte an der Möglichkeit oder Wirklichkeit eines solchen Widerstreites von christlich gläubigen Anhängern des Averroismus unter der Voraussetzung festgehalten werden, dass es ein über die Philosophie hinaus liegendes Gebiet mystischer Erkenntniss gebe, in dessen Bereich die dem natürlichen Welt- und Vernunftdenken sich aufdrängenden Conflicte und Widersprüche zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit entfallen. Man beruhigte sich somit mit dem Unterschiede zwischen weltlichem und geistlichem Erkennen; und es ist kein Zweifel, dass diese Unterscheidung von Seite Janduns und Aehnlichgesinnter ganz ernst gemeint war, obwohl sie Anderen sicherlich nur als Deckmantel ihres religiösen Skepticismus oder völligen Unglaubens diente. Auch mochte sie mehrfach der Abneigung gegen die Theologie der dem pitpatlichen Stuhle ergebenen Orden einen willkommenen Rückhalt bieten.

Thomas Aquinas hatte auf Grund einer von ihm geschaffenen anthropologisch - psychologischen und erkenntnistheoretischen Unterlage eine harmonisirende Vermittelung von Wissen und Glauben angestrebt, welche allen ins mittelalterliche Denkloben aufgenommenen Elementen gerecht werden und jedes derselben an seiner richtigen Stelle und nach seinem wahren geistigen Werthe gewürdigt erscheinen lassen sollte. Jandunus streitet jene Unterlage an, und behauptet, dass der thomistische Begriff der Substanzialform des menschlichen Wesens eine richtige Auffassung der cognoscitiven Kräfte der Menschenseele nicht zulasse.<sup>1</sup> Er behauptet, dass nach Thomas alle Kräfte der menschlichen Seele mit Ausnahme des Intellectes und Willens derselben Art wie jene der Thiere seien; demzufolge wären denn auch die Phantasmen und individuellen Species

<sup>1</sup> O. c. III, qu. 30.

der Sinnendinge in der menschlichen und thierischen Seele derselben Art. Wie kommt es nun — fragt Jandunus — dass die ihres Leibes ledig gewordene intellective Menschenseele nicht die in den Thierseelen vorhandenen Species appercipiren kann,<sup>1</sup> wie sie es zufolge der von Thomas behaupteten Gleichartigkeit thierischer und menschlicher Individualspecies sollte können müssen? Offenbar habe Thomas eine unterscheidende Eigenthümlichkeit der sinnlichen Individualerkenntniisse des Menschen übersehen, welche mit dem der menschlichen Sinnen-seele eignenden *Intellectus passivus* oder *Virtus cogitativa* gegeben ist. Durch diese werden die sinnlichen Species so zubereitet, dass sie dem Intellecte vernehmbar werden; weil nun diese *Cogitativa* dem Thiere fehlt, kann die Seele desselben in keine Verbindung mit dem über das sinnliche Erkennen erhabenen Intellecte treten, während die menschliche *Anima sensitiva* dies vormag; zugleich erscheint aber hier das Verhältniss zwischen der *Anima sensitiva* und dem Intellecte vermittelbarer als bei Thomas, daher dessen Auffassung der menschlichen *Intellectivseele* als unmittelbarer Wesensform des stofflichen Menschengebildes keinen Anspruch auf den Rang einer philosophisch erwiesenen Wahrheit machen kann. Indem Thomas die intellective Seele zur unmittelbaren Wesensform des Sinnenleibes macht, muss er auch die zeitlich-irdische Erkenntnisfähigkeit derselben so weit herabdrücken, dass er die *Quidditäten* der materiellen Dinge als das dem zeitlichen Menschenintellecte *adäquate Object* zu bezeichnen genöthigt ist, während doch nicht die materiale *Quiddität*, sondern nur die *Quiddität* schlechthin das dem menschlichen Intellecte *adäquate Object* sein kann.<sup>2</sup> Unter *Quiddität* versteht Jandunus im Allgemeinen das Seiende schlechthin, speciell aber das substantielle Sein im Unterschiede von den *Accidenzen*; die *Quiddität* im Allgemeinen ist *ratione communitatis*, die substantielle *Wesenheit* *ratione dignitatis* das *Objectum primum* des *Intellectes*. Der zum vollen Geistesdasein gelangte Menschenintellect (*Intellectus adeptus*)

<sup>1</sup> Um diese Aeusserung Janduns zu verstehen, muss bemerkt werden, dass er den von ihren Leibern getrennten Menschenseelen die Kenntniss der Sinnendinge durch *Appercipion* der in den lebenden Menschen vorhandenen sinnlichen Species vermittelt werden lässt.

<sup>2</sup> O. c. III, qu. 19.

vermag bereits im irdischen Zeitdasein die körperlosen Substanzen zu erkennen;<sup>1</sup> die Einwendungen der Thomisten dagegen können nicht Platz greifen, da sie schliesslich darauf hinführen würden, dass die Verbindung des menschlichen Intellectes mit dem zeitlichen Erdenleibe eine naturwidrige Verbindung sei, zufolge welcher das Geistdasein des Menschen nicht zur vollen Actualität zu gelangen vermöge.

Die vollkommene Actuirung des Geistdaseins des zeitlichen Menschenintellectes ist ein Process, der durch die geistige Erfassung der körperlosen himmlischen Substanzen zum Abschlusse kommt, und jenen Seligkeitsstand begründet, welchen Aristoteles als höchstes Ziel der intellectiven Thätigkeit des Menschen hinstellt. Das Geistdasein des menschlichen Intellectes ist dann vollkommen actuirt, wenn der Intellectus agens zur Form des Intellectus possibilis geworden ist. Der Intellectus agens ist im Beginne des intellectiven Erkenntnisslebens des Menschen zunächst nur in den-speculativen Intellectionen des Intellectus materialis vorhanden; und soferne die Intellecta speculativa in uns nur potentiell vorhanden sind, ist auch der Intellectus agens mit uns nur potentiell verbunden. Actuell ist er mit uns verbunden, wenn jene Intellecta speculativa in uns actuell vorhanden sind; wenn einige derselben actuell, andere nur potentiell in uns vorhanden sind, ist er mit uns theilweise verbunden. Dieses theilweise Vorhandensein des Intellectus agens in uns bezeichnet den Stand einer Unvollendung, und eine im Zuge begriffene Bewegung, die ihrem Abschlusse zustrebt. Mit Erreichung dieses Abschlusses ist der Intellectus agens auf alle Weise mit uns verbunden, und sein Verhältniss zum recipirenden Intellecte ist jenes des Intellectus actu zum Intellectus in habitu. Denszufolge wird sodann, wie der von den imaginativen Intentionen erfüllte Intellectus materialis als Intellectus in actu die intellectiven Species der Sinnendinge actuirt, der durch den Intellectus agens formirte Intellectus possibilis die Gedanken aller Entia actuiren, und hiemit Gott oder dem höchsten Intellecte veräuhlicht sein, der auf jede Weise Alles ist und auf jede Weise Alles erkennt. Der Intellectus agens erkennt aus sich selbst alle geistigen Wesenheiten; sein

<sup>1</sup> O. c. III, qu. 37.



Erkennen wird zum Erkennen des durch ihn vollkommen informierten *Intellectus possibilis*.

Wir wollen uns nicht bei dem auch Jandun sich aufdringenden Widerspruche aufhalten, der darin besteht, dass der *Intellectus agens*, der doch nach den früher gegebenen Erklärungen eine *Prima perfectio hominis* ist, erst nachträglich sich als Form des *Intellectus possibilis* actuirt; man kann immerhin eine nachträgliche active Selbstformation des ursprünglich in seiner substanziellen Integrität vorhandenen *Intellectus* zulassen. Nur ist diese Selbstformation des *Intellectus* nicht eine Selbstformation des denkhaften inneren Seelenmenschen, dessen persönliches Selbstsein im Denkkzusammenhange der averroistischen Doctrin überhaupt gar keine Stelle hat, sondern eine Versetzung des individuellen Menschenseins aus sich selbst heraus in die Region des ausschliesslich im Elemente der Allgemeinheit thätigen *Intellectus agens*, dessen Bestimmung als unterster der aus dem göttlichen Urwesen emanirten himmlischen Intelligenzen nur diese sein kann, das der terrostrischen Region angehörige menschliche Individualdenken über sich selbst hinauszuhoben, und die in demselben vorhandenen Erkenntnissansätze in die dem individuellen Menschen als solchem nicht erreichbaren Allgemeingedanken und Wesensgedanken umzusetzen. Jandunus rügt an Thomas die Depression des *Intellectus agens* zu einer dem Individualmenschen als solchem eignenden Erkenntnisspotenz als ungerechtfertigte Einschränkung und Verengerung der geistigen Erkenntnisskraft des Menschen; aber bei Jandunus gehört diese Kraft dem Menschen nur nominell an, in Wahrheit ist es ein Anderer, der im Menschen intellectiv denkt, und selbst das Substrat und Vehikel dieser intellectiven Denkhätigkeit, den *Intellectus materialis* oder *possibilis*, schafft. Die Verchristlichung des Aristoteles, d. h. die Adaptation der aristotelischen Psychologie für die rationale Darlegung des christlichen Seelenbegriffes konnte, so lange der geschöpfliche Geist nicht als concrete Selbstigkeit erfasst war, nur in der von Albert und Thomas ins Werk gesetzten Weise sich vollziehen, während Averroes dem aristotelischen Systeme jene Gestaltung gab, welche ihm seine Herkunft aus dem Muhamedanismus und der Widerstreit seines philosophischen Bewusstseins mit der Religionsanschauung des

Islam nahelegte. Er behielt den unvermittelten Dualismus zwischen Gott und einer ewigen Materie bei, und substituirte dem Paradiese Muhameds ein aus dem göttlichen Urwesen emanirtes Reich himmlischer Intelligenzen, welche er als Bewegter oder Seelen der Himmelsphären ansah; die unterste jener Intelligenzen wurde ihm zur allgemeinen Menschenseele, durch welche in dem hiefür disponirten Theile der sinnlichen Menschenindividuen der wahrhafte Mensch actuirt wird, der aber als solcher nicht der zeitlichen Erdenwirklichkeit, sondern der himmlischen Idealwelt angehört. Die persönliche Unsterblichkeit muss im Denkbzusammenhange des averroistischen Systems nicht nur dem für die vergeistigenden Einwirkungen des *Intellectus agens* nicht empfänglichen Theile der Menschenindividuen abgesprochen werden, sondern auch dem dafür empfänglichen, da das Substrat der Seelenfortdauer, die persönliche Selbstheit fehlt. Wenn Jandunus und andere christliche Averroisten die Seelenunsterblichkeit durch Verwerfung des averroistischen Monopsychismus retten zu können glaubten, so verkannten sie den innigen Zusammenhang desselben mit der Gesamtan-schauung des Averroes — ein Versehen, das demjenigen unbegreiflich erscheinen muss, welcher sich nicht in den jenes Zeitalter absolut beherrschenden peripatetischen Denkhabitibus hineinzuversetzen weiss.

Es ist in neuerer Zeit von Seite A. Günthers die Ansicht ausgesprochen worden, dass die auf peripatetischen Grundlagen ruhende thomistische Lehre latenter Pantheismus sei. Zur Bestätigung hiefür wurde auf den speculativen Gottesbegriff des Thomas Aquinas hingewiesen, welchem zufolge Gott als die absolute Allheit, die Welt Dinge sonach als Emanationen aus Gott zu fassen seien. Wir unsererseits glauben, dass der Begriff Gottes als der absoluten Allheit ein denkworthiger Begriff sei, der die in ihn gelegten Consequenzen nicht zulässt, wofern die absolute Allheit zugleich als die absolute Geistigkeit, die jede Art von Theilung ausschliesst, gefasst wird. Bekanntlich ist der Grundcharakter des antiken Aristotelismus nicht Pantheismus, sondern unvermittelter Dualismus; die pantheisirenden Elemente sind in den Aristotelismus durch die Verbindung desselben mit neuplatonischen Anschauungen hineingetragen worden, welche sich auch in der averroistischen

Doctrin finden, trotz der gerade im averroistischen System so entschieden hervortretenden physikalisch - realistischen Opposition gegen den Neuplatonismus der dem Averroes vorausgegangenem Araber. Die averroistische Doctrin schliesst zufolge dieses ihres Verhaltens ein doppeltes Element in sich, ein pantheistisch-emanationistisches, und ein zum hylozoischen Naturalismus gesteigertes physikalisch-realistisches Element, wodurch der ursprünglich schon im aristotelischen Systeme gelegene unvermittelte Dualismus noch mehr gesteigert wird. Die Aufgabe des christlichen Aristotelismus war, sowohl das pantheistische, als auch das dualistische Element aus dem durch arabische Ueberlieferung überkommenen Aristotelismus hinauszudrängen; und dies geschah dadurch, dass sowohl die Materie als auch die intellectiven Wesenheiten durch Creation entstanden gedacht wurden. Die aristotelische Weltlehre wurde demzufolge soweit umgebildet, als es nothwendig erschien, um sie mit den Lehren der christlichen Theologie in Einklang zu bringen, und als Unterlage einer rationalen Vermittelung der sogenannten natürlichen Wahrheiten des christlichen Religionsdenkens benützen zu können. Der peripatetischen Rationalität war bei allen hervorragenden Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts ein intuitiv-gläubiges Element beigegeben, welches bei Albert und Thomas im aristotelischen Formbegriffe einen Anhalt für speculative Functionen fand; die Verwerthung des Formbegriffes verlieh der thomistischen Doctrin ihren speculativen Charakter und ermöglichte den harmonischen Ausbau eines über dem Grunde der aristotelischen Weltlehre aufgeführten Systems der christlich-theologischen Gesamtanschauung. Wir wollen zugeben — und das Vorwalten der morphologischen Anschauungsweise des thomistischen Systems bringt dies mit sich — dass das thomistische Denksystem nach seiner teleologischen Seite hin vollkommener entwickelt ist, als von Seite seiner ätiologischen Begründung; Thomas' Geständnisse, dass der zeitliche Anfang der Welt nicht speculativ erweisbar, somit blos durch den christlichen Glauben gewiss sei, konnte von A. Günther mit Recht als ein Beleg für die Unvollendung der thomistischen Speculation urgirt werden. Ebenso wahr ist ferner, dass der speculative Formgedanke in seiner durch keine anderen Denkelemente vermittelten Fassung zur Lösung speculativer

Denkprobleme nicht ausreicht, und in Folge dessen auch die thomistische Anthropologie an gewissen Mängeln leidet, über welche indess innerhalb des Bereiches der peripatetischen Grundanschauungen nicht hinauszukommen war, daher die von scholastisch-peripatetischer Seite her erfolgende Reaction gegen die thomistische Anthropologie weit mehr einer Abirrung von der durch Thomas richtig angegebenen allgemeinen Grundrichtung in Fassung des anthropologischen Problems, als einer Verbesserung dieser Fassung gleichkam. So verhält es sich mit der scotistischen, so mit der von den christlichen Averroisten versuchten Kritik der thomistischen Anthropologie; mit der averroistischen Kritik berührt sich, allerdings nur von einer gewissen Seite her, die Günther'sche, sofern bei dieser das an sich berechtigte Dringen auf Anerkennung des Selbstlebens der sinnlichen Naturseite des Menschenwesens zu einem unvermittelten, oder doch nicht genügend vermittelten Dualismus zwischen ‚Geist‘ und ‚Natur‘ hindrängt; selbst die von Günther der menschlichen ‚Physis‘ zugesprochene relative Denkfähigkeit lässt eine Vergleichung mit der von Averroes dem sinnlichen Menschenindividuum zugeschriebenen Cogitativa zu. Daneben ist nun allerdings nicht der durchgreifende Unterschied zu übersehen, welcher Günthers Anthropologie von der averroistischen dadurch scheidet, dass der geschöpfliche Menscheng Geist als eine von der göttlichen Wesenheit qualitativ verschiedene Wesenheit, als concretes persönliches Sein und als selbstiges Princip der menschlichen Persönlichkeit erfasst wird, dass ferner mit so entschiedenem Nachdruck auf das über den im Naturleben sich darstellenden Gegensatz vom Allgemeinen und Besonderen hinausliegende Wesen des Geistes als concreter Selbstigkeit hingewiesen, und dass endlich der Mensch, der in der averroistischen Anschauung zufolge der förmlichen Negirung seiner Wesenseinheit nicht einmal den Charakter eines Bindegliedes zwischen geistiger und sinnlicher Welt mehr in Wahrheit behaupten kann, als Schluss- und Bindeglied der Gesamtschöpfung mit Entschiedenheit in den Mittelpunkt der philosophischen Weltbetrachtung gerückt wird. Eben diese centrale Stellung des Menschen im Weltganzen hätte aber Günther darauf hinlenken sollen, den specifischen Unterschied des intellectiven Principes und Kernes der menschlichen Persönlichkeit

vom körperlosen Engelgeiste genauer ins Auge zu fassen, um jenes Princip wahrhaft als Seele oder Informationsprincip des Menschenwesens zu fassen. Er wurde hievon durch sein Festhalten an dem seit Cartesius zur Geltung gekommenen Begriffe des Menschengeistes abgelenkt, in Folge dessen er keine anderen Thätigkeiten des menschlichen Intellectivprincips, als jene des selbstbewussten Denkens und Wollens zugeben wollte, und auch den Inhalt des zum erkenntnistheoretischen Stützpunkte seines Systems gemachten menschlichen Selbstbewusstseins auf das Bewusstsein der Seele um sich als denkende und wollende Wesenheit beschränkte. Sofern nun dieses Selbstbewusstsein das Gesamtwesen der intellectiven Menschenseele erschöpfen sollte, entfiel in demselben gerade das Bewusstsein um das spezifische Wesen der intellectiven Seele im Unterschiede derselben von Gott und den körperlosen Geistwesen; Beweis genug, dass der menschliche Selbstgedanke tiefer gefasst werden muss, und einen Auszug des Gesamtwesens des Menschen in sich zu fassen hat, womit aber dem thomistischen Begriffe der Seele als intellectiver Wesensform wieder nahegekommen wird. Hier zeigt sich aber sofort auch weiter, dass der Anstoss an der thomistischen Bestimmung des göttlichen Seins und Wesens als der absoluten Allheit nicht begründet war. Im göttlichen Wesen als absoluter Allheit hat eben die intellective Seele als Wesensform des Menschen ihr absolutes Urbild; Gott ist absolutes Formprincip des Weltganzen, wie die Seele geschöpflich relatives Formprincip des Menschenleibes und Menschenwesens. Dass Thomas den speculativen Gedanken der concreten Selbstigkeit des Menschenwesens nicht erfasste, ist richtig; aber das persönliche Sein des inneren Seelenmenschen ist ja auch nicht etwas vom Anfange her absolut Gegebenes, sondern formirt sich erst successiv in der durch das Zusammensein mit der sinnlichen Naturindividualität bedingten Selbstgestaltung des inneren Seelenmenschen, der auch hierin als etwas vom Engelgeiste specifisch Unterschiedenes sich erweist.

Hat A. Günther im Zurückgreifen auf das Cartesische *Cogito ergo sum* seiner auf den speculativen Selbstgedanken des Menschen gestützten Speculation eine zu schmale Basis angewiesen, auf welcher er nicht in die volle Tiefe des concreten Menschenwesens zu greifen vermochte, so ist jedenfalls

der speculative Selbstgedanke des Menschen eine nicht wieder preiszugebende Errungenschaft der Entwicklung der neueren europäischen Philosophie. Für die in die gegenständliche Wirklichkeit versenkte scholastische Speculation kann der menschliche Selbstgedanke keine speculative Bedeutung haben; und es muss als eine der Haltlosigkeiten des Averroismus Janduns jener Vorgang hervorgehoben werden, welchem zufolge das als rein empirische, den menschlichen Intellectionen nachfolgende Thatsache gefasste Wissen um das Vorhandensein dieser Intellectionen<sup>1</sup> unter der Hand in ein productives Princip speculativer Cognition sich verwandelt; dem Betrachter der Genesis dieses Wissens setzt nämlich dasselbe sich ganz unvermerkt in eine Nachbildung des Selbsterkennens des absoluten Intellectes um, und die Erkenntniß dessen, dass eine solche Nachbildung statthat, ist eine Wirkung des im Denken des Individualmenschens durchgreifenden Intellectus agens, der selber eine göttliche Potenz ist. Mit einem aus der Tiefe der menschlichen Selbstigkeit geschöpften Erkennen hat dieses Wissen am allerwenigsten gemein; es ist kein actives Schöpfen aus einem selbstigen Grunde, der gar nicht vorhanden ist, sondern ein blosses Finden, welches sich zufolge der Annahme eines ausserhalb der menschlichen Individualität gelegenen Intellectionsprincipes bei Fortführung der Betrachtung bis zu einem gewissen Punkte wie von selber einstellt. Es findet sich, dass der Mensch, wenn der Intellectus agens vollkommen Form des Intellectus possibilis geworden ist, Alles erkennt und die göttlichen Gedanken aller Wesenheiten nachdenkt, und damit sich Gott verähnlicht, der, wie er Alles in jeder Weise ist,

<sup>1</sup> Modus, per quem intellectus possibilis perveniat ad intelligere se ipsum . . . est, quod prius intelligat aliquod intelligibile per ejus speciem receptam, quodcumque sit illud; deinde considerat istam speciem in se receptam de novo, et postmodum considerat potentiam receptivam illius speciei, et tandem considerat substantiam subjectam illi potentiae et illi speciei receptae. Nec oportet dicere, quod simul intelligat omnia illa; sed cognitio rei, cujus species informat intellectum, continuabitur per aliquod tempus, et in fine illius temporis incipiet considerare speciem receptam, et illa consideratio erit per aliquod tempus; deinde in fine illius temporis incipiet intelligere potentiam susceptivam illius speciei, et postea continget, ut intelligat substantiam subjectam illi potentiae et speciei, et sic intelliget se ipsum. O. c. 111, qu. 28, fol. 81, 3. H.

so auch Alles in jeder Weise erkennt.<sup>1</sup> Es braucht nicht gesagt zu werden, dass es sich um das blosse Postulat einer vollkommenen Erkenntniss handelt,<sup>2</sup> dessen Erfüllung im irdischen Zeitleben nicht zu erwarten ist, da das individuelle Menschen-sein nicht schlechthin in die Form der geistigen Allgemeinheit übergehen kann, während umgekehrt der wirkliche Uebergang in jene Form das persönliche Selbstleben, und damit den Träger der postulirten Erkenntniss aufhebt.

Wir wollen schliesslich noch beifügen, dass Jandunus einerseits Intellect und Wille als Eine Seelenpotenz ansieht,<sup>3</sup> andererseits aber den Intellectus speculativus und Intellectus practicus als zwei von einander verschiedene Potenzen auseinandergelassen wissen will.<sup>4</sup> Der Erklärungsgrund dessen liegt in allem bisher Entwickelten enthalten. Das Wollen ist eine dem Erkennen mit natürlicher Nothwendigkeit nachfolgende

<sup>1</sup> *Entia nihil aliud sunt nisi scientia Dei. Quod sic intelligo, quia entia secundum quod sunt in Deo, non sunt aliud nisi scientia ejus, et scientia ejus est causa propria et nobilissima omnium entium. Et similiter homo secundum intellectum est omnia entia quantum ad eorum scientias aut cognitiones, et est causa omnium entium quantum ad eorum cognitiones intellectuales.* O. c. III, qu. 37, fol. 102, 2. C.

<sup>2</sup> Dieses Postulat ruht auf gewissen kosmologischen Grundanschauungen der averroistischen Doctrin: *Quod conjunctio nostra cum ipso intellectu agente sit possibilis, probat Commentator (12 Metaph., comm. 35): Cum intelligentia abstracta, in eo quod sunt abstractae, sunt principia illorum, quorum sunt principia moventia duobus modis, scil. secundum quod moventes et secundum quod finis, intelligentia autem agens est abstracta, est principium movens, inquantum movet intellectum nostrum possibilem ad intelligendum, necesse est quod movet nos secundum quod amatum amans i. e. ratione finis; et si omnis motus necesse est ut continuetur cum eo, a quo fit secundum finem, i. e. omnis motus naturalis pervenit ad finem ad quem ordinatur, necesse est, ut in prostramo continuemur cum hoc intellectu abstracto, i. e. jungamur cum eo et adipiscamur illum aliquo modo, ita quod primus dependentes a tali principio, a quo coelum dependet, quamvis hoc sit in nobis in aliquo tempore, i. e. quod tunc intelligemus per principium quodammodo simile principio, a quo coelum dependet. Sicut enim principium a quo coelum pendet, est causa universaliter omnium entium, ita intellectus agens, cui conjungitur completa generatione intellectus in habitu, est causa omnium intellectuum nostrarum.* L. c. fol. 102, 2. D.

<sup>3</sup> O. c. III, qu. 39.

<sup>4</sup> O. c. III, qu. 36.

Bewegung der intellectiven Seele; das Erkennen des Wahren kann nur das Wollen desselben zur Folge haben. Da die Objecte des *Intellectus practicus* von jenen des *Intellectus speculativus* verschieden sind, indem die ersteren der irdischen Wirklichkeit, letztere aber dem Reiche des Gedankens und der überirdischen Wirklichkeit angehören, und auch die diesen specifisch verschiedenen Objecten entsprechenden Thätigkeitsmodi des *Intellectus* specifisch von einander unterschieden sind, so müssen *Intellectus speculativus* und *Intellectus practicus* als zwei von einander verschiedene Potenzen genommen werden.

#### IV.

Jardunus bildet den Uebergang von den theologischen Vertretern des christlichen Averroismus zu den rein philosophischen, die allerdings bis gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts herab in ihrer Mehrzahl gleichfalls noch dem geistlichen Stande angehörten, aber die Rücksicht auf die kirchliche Orthodoxie mehrfach ziemlich sorglos bei Seite setzten. Unter den Hauptvertretern der Paduaner Schule jener Zeit waren der Augustiner-Eremit Paul von Venedig († 1429) und der Theatiner-Mönch Nicoletto Vernia (c. a. 1500) erklärte Monopsychisten; letzterer retractirte in seiner späteren Zeit seinen excessiven Averroismus, und veröffentlichte Schriften zur Vertheidigung der Unsterblichkeit und Pluralität der Menschen-seelen. Eine rücksichtsvollere Haltung nahm der, der Zeit nach zwischen Beide fallende Gaetano de Tiene (Cajetanus Thienäus) ein,<sup>1</sup> der die averroistische Doctrin mit der Kirchenlehre zu vermitteln suchte. Die averroistische Paduaner Schule dauerte bis ins siebzehnte Jahrhundert fort; aber das Aufkommen anderer philosophischer Richtungen und Bestrebungen neben jener der Averroisten, die Einschränkung des Ansehens letzterer durch die auf den griechischen Text und die griechischen Ausleger des Aristoteles zurückgehenden Aristoteliker, sowie gleichzeitig auch die Reaction des christlich-theologischen Bewusstseins gegen die Excesse des Averroismus und die schärfere kirchliche Beaufsichtigung derselben führten eine Wendung im

<sup>1</sup> Vgl. über ihn Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (3. edit.) pp. 347 ff.



Verhalten der Paduaner Schule herbei, welche sich am lebendigsten in der Person des Augustinus Niphus (1473—1546) spiegelt. Niphus war aus Vernia's Schule hervorgegangen,<sup>1</sup> und hatte seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Schrift *de intellectu et daemionibus* begonnen, in welcher er die numerische Einheit des Intellectes aller Menschen vertrat, und zu beweisen suchte, dass es ausser den die Himmelskreise bewogenden Intelligenzen und dem numerischen Einen Menschenintellecte keine anderen subsistenten Geistwesen gäbe. Das ärgerliche Aufsehen, welches durch diese Schrift, namentlich durch die geringschätzige Behandlung, welche in derselben einem Albertus und Thomas Aquinas widerfuhr, hervorgerufen wurde, veranlasste ihn, für künftighin besonnener vorzugehen; ohne seine averroistischen Studien und Neigungen aufzugeben, ermässigte er jedoch seine auf dem Grunde derselben stehenden Ueberzeugungen, hielt auch seinen Sinn offen für die allgemeinen Vorgänge im geistigen Leben des damaligen Italiens, und machte sich die hiebei gemachten Wahrnehmungen zu Nutzen für seine commentatorischen Arbeiten über die Schriften des Aristoteles und Averroes. Als Herausgeber der Werke des Averroes lenkte er die Beschäftigung mit demselben auf das inoffensive Gebiet der kritisch-gelehrten Arbeit, worin sich ihm M. A. Zimara († c. a. 1532) und andere Vertreter der Paduaner Schule<sup>2</sup> anschlossen. Allerdings leisteten diese Arbeiten einem verlängerten Bestande der Paduaner Schule Vorschub, aber doch wohl nur deshalb, weil Männer von selbstständigerem Geiste, wie ein Cäsalpinus, Zabarella, Cremonini einem Zeitalter angehörten, dessen philosophische Bestrebungen noch gemeinhin auf dem Grunde der aus dem Alterthum ererbten Ueberlieferungen standen. Uebrigens sind die genannten drei letzten Vertreter der Paduaner Schule auf dem Gebiete der Psychologie keineswegs Averroisten; eher dürfte bei Zabarella und Cremonini an eine Nachwirkung des Alexander Aphrodisias gedacht werden, und Cäsalpini ist auf dem Gebiete der Seelenlehre insgemein mehr Platoniker als Aristoteliker.

Die Zuversichtlichkeit und Kühnheit, mit welcher der Averroismus der Paduaner Schule in der ersten Epoche des

<sup>1</sup> Niphus gedenkt dieses seines Lehrers in seiner Schrift *de immortalitate animae* c. 66 (siehe unten S. 313, Anm. 2).

<sup>2</sup> Siehe Renan pp. 372 ff.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. I. Hft.

Bestehens derselben auf dem Gebiete der Psychologie sich aussprach, hatte ihren Grund in der Ueberzeugung von der ausschliesslichen Berechtigung der averroistischen Interpretation der Aussagen der natürlichen Vernunft. Sollte es überhaupt eine philosophische Lehre von der menschlichen Seele, eine rationale Psychologie geben, so konnte es nur jene des Averroes sein; die kirchlich-theologische Seelenlehre hat, wie wir aus Janduns Munde vernahmen, ihre unantastbare Berechtigung vom Standpunkte des Glaubens aus, ist aber der philosophischen Demonstration nicht erreichbar. Die natürlichen Denkmöglichkeiten in Auffassung des menschlichen Seelenwesens sind durch die einander wechselseitig aufhebenden Anschauungen desselben von Seite der beiden Commentatoren des Aristoteles, des Alexander Aphrodisias und Averroes, erschöpft; die menschliche Seele muss entweder als eine am Leibe haftende *Forma materialis*, oder als eine *Forma separata* gedacht werden. Sie kann nicht als Ersteres gedacht werden, wie Averroes in seiner Polemik gegen Alexander siegreich dargethan hat; also muss sie in der Weise des Averroes als *Forma separata*, d. h. als eine Form, welche dem Körper das Esse nicht verleiht, sondern dasselbe voraussetzt, gedacht werden.

Gegen dieses Dilemma wurde nachträglich von Seite des ermässigten Averroismus Einsprache gethan. Niphus erklärt sich in seinem zweiten Commentar über die aristotelischen Bücher *de anima*<sup>1</sup> ausdrücklich gegen Jandunus, sofern dieser

<sup>1</sup> *Expositio subtilissima nec non et collectanea commentariaque in tres libros Aristotelis de anima nuperrime accuratissima diligentia recognita etc.* (Venedig 1559), p. 631 ff. — Ueber das Verhältnis dieses zweiten Commentars über die Bücher *de anima* zum ersten von a. 1498 (gedruckt zu Venedig 1503) gibt die Vorrede zum zweiten Commentar Aufschluss. Niphus bekennet daselbst, dass er in seiner ersten Arbeit sich durchwegs an die Auslegung des Averroes hielt, die er auch noch in der zweiten Arbeit berücksichtigt, jedoch mit dem Vorbehalte, den Averroes dort überall zu berichtigen, wo dieser, wie Niphus nach der Hand entdeckte, durch unrichtige Uebersetzungen des aristotelischen Textes irregeleitet worden war: *Commentaria Averrois non omnino refellemus, sed ubi illa ad mentem Aristotelis non erunt, nec parceremus alicui pro veritate tenenda, imo nec nobis ipsis.* Ferner fällt schon beim ersten blichtigen Vergleiche beider Commentare der ungleich grössere Umfang des zweiten ins Auge. Diese Erweiterung hat ihren Grund in der Sammlung eines reicheren Apparates für die gründliche Erledigung der Aufgabe, und in der aus-

die intellective Seele bloß als *Forma assistens*, nicht aber als *Forma informans* des menschlichen Leibes fasse, und diese seine Anschauung als jene des Averroes ausbebe. Allerdings folge er in dieser Auffassung des Averroes einer herkömmlichen Ansicht, deren Festhaltung von Seite eines Albertus, Thomas, Aegydius Romanus u. A., die Polemik dieser Männer gegen Averroes als unzutreffend erscheinen lasse, weil sie eben die wahre Meinung des Averroes nicht berühre. Wäre die intellective Seele eine *Forma assistens*, so wäre der Leib nicht *Subiectum proprium* des Intellectes, sondern bloß der Ort der Wirksamkeit desselben; dergleichen hat aber kein Peripatetiker je behauptet. Jandunus gesteht zu, dass dem Menschen ein intellectives Leben formaliter zukomme; um so mehr muss dem Menschen auch das *Posse vivere per intellectum* formaliter zukommen. Wenn es wahr ist, was Aristoteles<sup>1</sup> umständlich beweist und Averroes zustimmend bestätigt, dass wenigstens während des zeitlichen Erdenlebens des Menschen keine seiner intellectuellen Thätigkeiten vom Körper völlig unabhängig sei, so kann der Intellect wenigstens im zeitlichen Erdenmenschen keine bloße *Forma assistens*, keine *Forma separata* sein. Nach Jandunus soll der Intellect mit dem Menschen nicht *secundum esse*, sondern bloß *secundum operationem* sich verbinden. Wie man immerhin diese Art von Verbindung fassen mag, immer führt sie auf Unzukömmlichkeiten, die man dem Averroes nicht aufbürden darf. Man kann sie nicht etwa so fassen, dass der Intellect im Verhältniss zu den sinnlichen Vorstellungen als ein Leidender erscheine: denn für diesen Fall wäre nicht der *Homo cogitans* derjenige, der mittelst des Intellectes ein Erkennender wäre, sondern vielmehr der vom Intellecte Erkante. Man kann ferner jene Verbindung nicht in der Weise fassen, dass der Intellect sich des Menschen als seines Instrumentes

---

gedehnteren Berücksichtigung aller namhaften Ausleger des aristotelischen Werkes. Er hält sich in dieser zweiten Arbeit in erster Linie grundsätzlich an die griechischen Ausleger, ohne den Averroes zu vernachlässigen. Auch die lateinischen Ausleger will er stellenweise berücksichtigen, besonders Thomas Aq.: *qui, prae ceterorum dixerim, dilucide Aristotelis libros interpretatus est, nec ejus commentaria minoris facio his, quae graeci scripserunt, ut recte intelligenti patet.*

<sup>1</sup> Siehe Aristot. Anim. I, p. 408 b, lin. 13 ff.

bediene; denn das Instrument hat als blosses Instrument keinen Antheil an der Intellection dessen, dem es dient. Man kann endlich die bezeichnete Art von Verbindung nicht dahin verstehen, dass ein und dasselbe Object sowohl vom Homo cogitans, als auch vom Intellecte begriffen werde; dies wäre gerade so, als ob man behaupten wollte, dass in der Sehtätigkeit des Auges aus der Sehkraft und dem erleuchteten Diaphanum ein Unum werde.<sup>1</sup> Wäre die intellective Seele bloss Forma assistens, so müsste das spezifische Wesen des Menschen im Unterschiede von den übrigen sinnlichen Lebewesen in der Cogitativa gesucht werden; diese reicht jedoch, wie Aristoteles ausdrücklich hervorhebt, in keiner Weise über den Bereich der sinnlichen Animalität hinaus,<sup>2</sup> daher sie auch nicht den spezifischen Wesenscharakter des Menschen begründen kann.

<sup>1</sup> Diaphanum enim illuminatum ita continet potentia proxima colores visibiles, ut cogitativa continet potentia proxima intelligibilia; ergo ex visu et diaphano illuminato ita posset fieri unum in operatione visiva ut ex intellectu et homine cogitante. Expos. subtil. p. 631.

<sup>2</sup> Aristoteles in libris de animalibus (Hist. an. VIII, 12) — bemerkt Niphus O. c. p. 330 mit Beziehung auf Aristot. Anim. II, p. 415 a, lin. 7 f. — loquens de pygmaeo magnificet ipsum adeo, quod dubitavit, an esset homo an mere sensitivum animal. Illi enim praebeuit dianoeticam et logicum, quae sunt operationes dianoeticae virtutis. Verum tandem vult eum non esse hominem, quia sibi intellectus deficit, qui solis hominibus datur; licet primo hujus (Anim. I, p. 404 b, lin. 5 ff.) eos homines appellet; proprie tamen animalia sunt dianoetica, non autem noetica. Ergo per ultimum et minimum sensitivorum (Anim. II, p. 415 a, lin. 5 ff.) intellexit pygmaeum. Die bezüglichen Worte des Aristoteles an der letzterwähnten Stelle lauten: καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, τὰ δ' οὐκ ἔχει τελετικόν δὲ καὶ ἐλάχιστα λόγιον καὶ διάνοιαν. Das oben erwähnte Citat Anim. I, p. 404 b, lin. 5 betrifft eine Bemerkung des Aristoteles gegen Anaxagoras, welcher gelegentlich den Νοῦς mit der ψυχὴ identificirte, was Aristoteles ungebührig findet: οὐ φαίνεται ὅ' ἢ γὰρ κατὰ φύσιν λογίμενος νοῦς πᾶσιν ἴσως υπέρχεν τῶν ζῴων, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν. Niphus findet diese Stelle dunkel, und verwirft die Auslegungen, die ihr durch Averroes und Simplicius wurden. Nach seinem Dafürhalten, das er besserer Einsicht unterordnet, ist hier unter Νοῦς gemeint: Intellectus, qui est animae rationalis pars, ad differentiam ejus intellectus, qui est secundum phantasiam; nam hic nullis inest animalibus nullisque videtur inesse, hominibus autem omnibus inest, non omnibus autem videtur (φαίνεται) inesse. Fortasse dixit: nec omnibus hominibus, quia non pygmaeis, qui homines sunt, late accipiendus hominem. O. c., p. 122.

Da sonach die von Jandunus der averroistischen Doctrin gegebene Ausdeutung durchaus unzukömmlich erscheint, so glaubten Andere den Averroes dahin verstehen zu sollen, dass er die intellective Seele nicht als blosse Forma assistens, sondern als Forma substantialis des Menschenwesens angesehen habe. Averroes unterscheide zweierlei Arten von Wesensformen: solche, welche das Subject der Form in specie constituiren und selber auch durch dasselbe constituirt werden (Materialformen), ferner solche, welche das Subject in specie constituiren, ohne durch dasselbe in specie constituirt zu werden. Formen letzterer Art seien die Seelen der Himmelskreise und die Menschen-seelen. Der Intellect trete auf zweifache Art mit der sinnlichen Menschenindividualität in Verbindung: erstlich in eine Verbindung von Natur aus bei der Entstehung des Einzelmenschen; zweitens in eine durch den Willen gewirkte Verbindung, welche eintritt, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit den Sinnesvorstellungen zuwendet, durch deren Vermittelung sich ihm dann der Intellect als Princip der Intellection beigesellt. Indess auch diese Erklärung glaubt Niphus verwerfen zu müssen; in ihr werde die Cogitativa der ausdrücklichen Annahme des Averroes zuwider nicht als Form anerkannt; ferner würden ihr zufolge alle Menschenindividuen nur Einen Menschen constituiren;<sup>1</sup> das intellective Erkennen müsste den ausdrücklichen Worten des Averroes entgegen die Bedeutung eines blossen Erinnerens haben.<sup>2</sup> Freilich lässt sich nicht ohne Grund erwidern, dass der Intellect in seiner ersten ursprünglichen Vereinigung mit dem Menschen demselben bloß als Principium essendi, nicht aber als Principium intelligendi eigue; zudem werde das Wesen der Menschenseele nicht durch den Intellect erschöpft, der vielmehr erst in der Vereinigung mit der Cogitativa die ganze Seele constituire, womit auch die numerische

<sup>1</sup> Omne compositum, cujus forma est una numero separata i. e. non dependens a suo subjecto est unum numero specie, ut Averroes probavit per multas rationes, et sic homo esset antequam fieret, et tu esses per esse meum etc., et omnia haec sequuntur, si intellectus daret esse hominibus et esset unus numero omnium. O. c. p. 633.

<sup>2</sup> Cum intellectus omnia intelligat: si est nobis copulatus per naturam, tunc sicut homo nascitur cum intellectu sibi copulato, nascetur cum scientia omnium scibilium sibi copulata. Ibid.

Pluralität der Menschen aufrecht erhalten bleibe. Obschon sich für diese Ausdeutung der averroistischen Ansicht von der intellectiven Seele Vieles aus den Schriften des Averroes zur Bestätigung beibringen liesse, kann sie doch nicht als die wahre Meinung desselben ausgegeben werden. Averroes lehrt, dass aus einer Mehrheit specifisch distincter Dinge niemals ein Unum per se werden könne; also können Cogitativa und Intellectus nicht ein Unum per se werden. Sollten sie es aber können, so müsste die Cogitativa als Potenz, der Intellect hingegen als Actus dieser Potenz gefasst werden, womit die perhorrescirte Coincidenz der numerischen Einheit mit der specifischen Einheit wiederkehren würde.

Auch mit der Weise, in welcher Baconthorp, nach dem Urtheile des Niphus der beste Ausleger des Averroes, die doppelte Einigung des Intellectes mit dem Menschenindividuum fasst, vermag Niphus sich nicht zu befreunden. Nach Baconthorp vereinigt sich der Intellect mit dem Menschen zuerst so, dass er zur intellectiven Potenz des Menschen wird; die zweite Vereinigung ist jene des Intellectes mit dem Phantasma, und recipirt in sich die in Kraft des Intellectus agens in den Bereich der Intellection erhobenen Intentiones der Objecte, welchen die Phantasmen entsprechen, so dass nicht wir durch den Intellect die Dinge auffassen, sondern der Intellect in uns dies für sich zu Stande brächte. Baconthorp scheint hiemit eine mittlere Stellung nehmen zu wollen zwischen Jandunus und jenen, welche den averroistischen Intellect als Informationsprincip der Menschenleiber fassen. Möglich, dass er die wirkliche Meinung des Averroes trifft; diese ist aber dann gewiss nicht jene des Aristoteles, und kann auch nicht auf Wahrheit Anspruch machen.<sup>1</sup> Eine Vereinigung des Intellectes mit dem Menschen, welche bloß eine Vereinigung quoad potentiam wäre, ist nicht denkbar, da, wenigstens nach Averroes, in den Substantiis separatis Potenz und Essenz coincidiren; und wenn nicht der Intellect, sondern die Cogitativa, die auch Intellectus

<sup>1</sup> Teneo ego et pro opinione Aristotelis et pro vera, intellectivam animam esse formam substantialem humani corporis, e qua est hominis esse et operatio, secundum quam homo est homo et animal rationale et formaliter intelligens. O. c., p. 636.

passivus heisst, *Forma informans* sein soll, so ist und bleibt der Mensch in die Reihe der blossen Sinnenwesen gewiesen, da, wie oben schon hervorgehoben wurde, die *Cogitatio* über den Bereich des bloss Sensiblen nicht hinausreicht. Der Intellect steht in einem bloss accidentellen Verhältniss zum menschlichen Individuum, der Mensch wäre sonach nur accidenteller Weise ein intellectives Wesen.

Was ist nun aber die eigentliche Meinung des Averroes? Niphus verzweifelt daran, sie entdecken zu können; den Aeusserungen des Averroes über die intellective Seele lasse sich, wie man sie immer fassen möge, kein Gedanke abgewinnen, welcher nicht irgendwie einen Widerspruch in sich schliesse oder auf eine philosophische Unmöglichkeit hinführe. Seine Behauptung einer numerischen Identität aller menschlichen Intellecte hat gewisse Anhaltspunkte in der aristotelischen Doctrin,<sup>1</sup> obwohl sie von Aristoteles nirgends förmlich aufgestellt wurde. Auffallend ist aber immerhin, dass auch griechische Ausleger, ein Theophrast, Themistius und Simplicius den Aristoteles in diesem Sinne verstanden; und es ist keineswegs so leicht, das Gegentheil der averroistischen Lehre de unitate intellectus mit zwingenden Gründen zu erweisen. Dem Gregor von Rimini,<sup>2</sup> einem nach dem Urtheile des Niphus sehr scharfsinnigen Manne, ist es nicht gelungen. Nach Gregor müsste, wenn es nur Einen Menschenintellect gäbe, auch die Intellection eines bestimmten Objectes in allen Menschen numerisch eine und dieselbe sein, und würde eine numerische Vielheit nur in Bezug auf die individuellen Phantasmen statthaben, welche in den Bereich der Intellection hinaufgehoben werden sollen. Daraus würde nun folgen, dass, wenn irgend ein Mensch, z. B. Sokrates, einen Stein intellectiv begriffen hätte, kein anderer Mensch die Intellection dieses Steines haben könnte, so lange dieselbe im Denken des Sokrates fortdauert. Sollte er sie dennoch haben können, so wäre dies nur in zweifacher Weise denkbar: entweder dadurch,

<sup>1</sup> Averroes hanc rem per conjecturam accepit ex quibusdam verbis Aristotelis 12 Metaph., ubi asseruit in his, quae a materia non dependent, non esse nisi unum numero in sua specie; quia vero patet apud Aristotelen intellectum a materia non dependere, hinc Averroes conjecturabiliter credidit unitatem intellectus. O. c., p. 638.

<sup>2</sup> Vgl. Gregor. Arim. Comm. in Sent. II, qq. 16 et 17.

dass das Phantasma des Anderen neben Sokrates den Intellect jenes Anderen zu derselben Intellection sollicitirt, zu welcher das Phantasma des Sokrates den Intellect des Sokrates sollicitirt — oder dadurch, dass das Phantasma des Anderen eine andere Intellection neben der im Denken des Sokrates vorhandenen hervorruft. Diese andere Intellection könnte abermals gedacht werden entweder als eine solche, welche mit der in Sokrates bereits vorhandenen sich zusammenschliesst, oder aber mit derselben sich nicht zusammenschliesst. Schliesst sie sich mit derselben zusammen, so wird hiedurch die Intellection des Sokrates verstärkt und vervollkommenet, was der Erfahrung widerstreitet und an sich widersinnig ist; schliesst sie sich mit der Intellection des Sokrates nicht zusammen, so sind zwei numerisch verschiedene Intellectionen vorhanden. Lässt man aber — führt Gregor weiter — die erste Alternative in Geltung treten, dass nämlich das Phantasma eines Anderen neben Sokrates den Intellect jenes Anderen zu derselben Intellection sollicitirt, welche das Phantasma des Sokrates im Intellecte des Sokrates hervorruft, so lässt sich dies abermals in zweierlei Weise denken; entweder so, dass das Phantasma des Anderen die im Intellecte des Sokrates vorhandene Intellection ad esse produciert, was unmöglich ist, weil das schon Seiende nicht erst werden kann, oder so, dass die Intellection des Sokrates durch das Phantasma des Anderen zur Intellection des Anderen gemacht wird, und dies will Averroes selber nicht zugeben, weil für diesen Fall weder Phantasma und Intellectus agens des Anderen wahrhafte Agentien, noch sein Intellectus possibilis ein wahrhaftes Patiens wäre, indem nicht etwas schlechthin Neues im Zusammenwirken derselben hervorgebracht würde. Denn hiedurch, dass in der Intellection etwas Neues hervorgebracht werden soll, was nicht schon in der Essenz des Intellectes als solchen liegt, soll sich die Ansicht des Averroes von jener des Themistius unterscheiden. Aus der Differenz jedoch, welche die averroistische Auffassung der Unitas intellectus von jener des Themistius unterscheidet, <sup>1</sup> könnte nach Niphus' Dafürhalten ein strieter

<sup>1</sup> Averroes — bemerkt Niphus O. c., p. 639 — non asserit intellectum intelligere lapidem intellectu, quae est essentia intellectus, sed intellectione, quae est lapis apprehensus; Themistius vero asserit, intellectum



Averroist die Folgerung ziehen, dass mit der averroistischen Auffassung der *Unitas intellectus* eine Zählbarkeit der Intellectionen ganz wohl vereinbar sei, d. h. die Intellection eines bestimmten Objectes von Seite des Sokrates numerisch verschieden sei von der Intellection desselben Objectes durch einen Anderen. Die beziehungsweise, durch die Unterschiedenheit der Phantasmen verschiedener Individuen bedingte Alietät der Intellectionen verschiedener Individuen wird auch durch die übrigen von Gregor beigebrachten Argumente nicht beseitiget. Und wenn er weiter behauptet, es gebe Intellectionen, welche nicht durch Phantasmen angeregt werden, wie das *Intelligere se intelligere* oder *Intelligere se diligere*, während Averroes gemeinhin das Phantasma zur Voraussetzung der Intellection mache, so kann abermals entgegnet werden, dass alle intellectiven Selbstapprehensionen durch das sinnliche Vorstellen vermittelt seien.<sup>1</sup>

Die philosophische Irrlehre von der numerischen Einheit aller Menschenintellecte kann nach Niphus nur dadurch überwunden werden, dass man von der durch Averroes vermittelten Auffassung des Aristoteles zum echten und wirklichen Aristoteles zurückkehrt; und im Sinne desselben den Intellect als Substanzialform des menschlichen Leibes fasst. Dass die Individuen nach der Zahl der Substanzialformen gezählt werden, gilt von allen Arten der Substanzialformen, sonach auch von der intellectiven Seele als Substanzialform. Averroes wendet ein, dass bei Annahme einer numerischen Verschiedenheit der Intellecte der Intellect zu einer *Res singularis* herabgedrückt würde. Gegen die Singularität des Menschenintellectes kann jedoch so lange nicht mit zureichendem Grunde excipirt werden, als nicht erwiesen ist, dass alles Singuläre materiell sein müsse. Die durch die Immaterialität des Intellectes bedingte Fähigkeit desselben, sich selbst zu erkennen, wird durch die Singularität seines *Esse* durchaus nicht beeinträchtigt. Ein stricter Averroist möchte vielleicht einwenden, das Selbsterkennen eines

---

*intelligere lapidem apprehensione suae essentiae et intellectione, quae est intellectus ipse intelligens.*

<sup>1</sup> *Intellectus enim apprehensione lapidis apprehendit suam essentiam, et se intelligere lapidem; et omnia haec mediante phantasmate lapidis. Ibid.*

singulären Intellectes schliesse die Unzukömmlichkeit in sich, dass der Intellect im intellectiven Selbsterkennen sich zu etwas Anderem mache, als er in Wirklichkeit sei, weil alle Intellection einen durch Abstraction gewonnenen Allgemeingedanken zum Inhalte habe. Dieses Argument trifft nicht zu, da das Allgemeine, welches mit dem intellectiven Selbstgedanken sich verbindet, zur Natur des Intellectes in einem accidentellen Verhältniss steht. Der Intellect würde im intellectiven Selbsterkennen nur dann wesentlich etwas Anderes aus sich machen, als er seiner Natur nach ist, wenn er sich aus einer materiellen Res zu einem immateriellen Wesen machen würde. Da der Intellect keine Res materialis ist, so kann auch nicht gesagt werden, dass der intellective Selbstgedanke durch Abstraction gewonnen werde; damit entfällt die auf diese falsche Voraussetzung einer abstractiven Gewinnung gestützte Frage, wie und wodurch jene beiden Acte unterschieden wären, durch deren einen der Intellect sich universaliter, durch den anderen aber singulariter sich erfasse. Der Intellect erfasst sich selbst in der Apperception der intellectiven Species der von ihm erkannten singulären Dinge, und die Erkenntniss seiner selbst ist der Erkenntniss jener Dinge conform, die er universaliter und singulariter erfasst. Er erfasst sich in beiderlei Weise durch Einen Act als Träger jener Species, die an sich universal sind, während er als Träger derselben etwas Singuläres ist. Beides aber, das Universale und Singulare, sind in der Natur seines zur Erfassung der universalen Species geschaffenen singulären Seins so unzertrennlich mit einander verbunden, dass er sich in einem und denselben Acte zugleich universaliter und singulariter fassen muss.

#### V.

Das Ansehen, welches Averroes während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts in den Schulen Norditaliens behauptete, war darin gegründet, dass er für den vorzüglichsten Ausleger des Aristoteles, ja für den Einzigen, der den Geist des Aristoteles in Wahrheit erfasst habe, galt. Um diesen Ruf musste Averroes kommen, sobald man begann, auf den griechischen Text des Aristoteles und auf die griechischen Aus-

leger desselben zurückzugehen; von den Vertretern des wiedererneuerten Platonismus wurde aber überdies urgirt, dass auch der richtig verstandene Aristoteles mit der christlichen Weltanschauung sich nicht in Einklang bringen lasse, vielmehr die Grundlehren des Christenthums über Gott, Schöpfung, Vorsehung, Unsterblichkeit der Menschenseelen durch die aristotelische Philosophie in Frage gestellt seion, wie schon von den altchristlichen Lehrern erkannt und mit Nachdruck hervorgehoben worden sei. Da nun aber die peripatetische Philosophie als die einzige methodisch ausgebildete und mit dem gesammten Schulunterrichte des christlichen Abendlandes aufs engste verwachsene philosophische Lehre nicht beseitigt werden zu können schien, so war es natürlich, dass man sich auf einen christlich rectificirten Aristotelismus zu stützen suchte, als dessen classischer Vertreter in den Theologenschulen Thomas Aquinas angesehen, und wie wir aus dem Verhalten des Niphus bereits ersahen, auch von den dem Laienstande angehörigen Vertretern des philosophischen Schulunterrichtes respectirt wurde. In der achten Sitzung des fünften Lateranensischen Concils (17. December 1513) wurde verboten, künftighin in den philosophischen Schulen zu lehren, dass die menschliche Seele sterblich, und der menschliche Intellect in allen Menschen nur Einer sei; es wurde ferner untersagt, zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit in jenem Sinne zu unterscheiden, dass die erwähnten und andere damit zusammenhängende widerchristliche Lehren als philosophisch berechnete Lehren in den Schulen vorgetragen werden könnten; es sei vielmehr die Aufgabe der Lehrer, sie mit philosophischen Gründen zu bekämpfen, somit als philosophisch unwahr zu erweisen.

Die Concilsentscheidung betraf in erster Linie allerdings die Averroisten, neben ihnen jedoch auch, soweit es sich namentlich um die Frage von der Seelenusterblichkeit und um die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit handelte, eben so bestimmt die Alexandristen, deren hervorragendster Vertreter zur Zeit des Concils Petrus Pomponatius, der gewesene Lehrer des damaligen Papstes Leo X. war. Pomponatius war es gewesen, welcher, zu Padua neben dem alten Vernia und dessen Nachfolger Achillini lehrend, die Alleinherrschaft des Averroismus in der Paduaner Schule

zuerst gebrochen hatte. Er bestritt die Giltigkeit der averroistischen Auslegung des Aristoteles, und substituirte derselben jene des Alexander Aphrodisias, durch deren Widerlegung die Paduaner Averroisten von jeher, wie bereits bei Jandunus<sup>1</sup> zu ersehen ist, ihre eigene als die allein berechnete zu erweisen gesucht hatten. Ungefähr zwei Jahre nach der oben erwähnten Concilsentscheidung liess Pomponatius eine Schrift über die Seelenunsterblichkeit erscheinen,<sup>2</sup> in welcher er zu erweisen suchte, dass die im christlichen Sinne verstandene Seelenunsterblichkeit vom Standpunkte der aristotelischen Philosophie aus nicht zu erweisen, und demzufolge auch die an sich preiswürdige Behandlung dieses Problems durch Thomas Aquinas nicht als Interpretation der aristotelischen Lehre, der Repräsentantin der natürlichen Vernunft, sondern als eine vom Standpunkte des christlichen Glaubensbewusstseins unternommene Erörterung desselben anzusehen sei. Unter der im christlichen Sinne verstandenen Seelenunsterblichkeit versteht Pomponatius eine Fortdauer der Seele mit Empfindung, Bewusstsein, Gedächtniss und Phantasie; es lasse sich jedoch auf dem Standpunkte des natürlichen Vernunftdenkens nicht begreiflich machen, wie alle diese Seelenfunctionen, die wesentlich durch das Zusammensein des Intellectes mit dem organischen Leibe bedingt sind, nach dem Tode des Leibes sollen fortauern können. Die Fortdauer des Intellectes nach dem Tode des ihm verbundenen Leibes soll damit nicht in Abrede gestellt werden; er dauert aber nicht als menschlicher Intellect fort, indem alle specifisch menschlichen Functionen desselben fortfallen zu müssen scheinen. Die Rationalität dieser Folgerung lässt sich am wenigsten vom Standpunkte der thomistischen Anthropologie bestreiten, in welcher ganz richtig die Substanzeinheit des aus Leib und Seele bestehenden Menschenwesens behauptet wird. Thomas lehrt, das denkende und empfindende Princip im Menschen seien wesentlich Eins, unterscheiden sich aber dadurch, dass die Seele als empfindende von der Mitwirkung der leiblichen Organe abhängig ist; daraus folgt, dass sie nach

<sup>1</sup> Vgl. Jandun. Quaest. de anim. III, qu. 5.

<sup>2</sup> De immortalitate animae. Bologna, 1516. Ein weitläufiger Auszug aus dieser Schrift in Buhle's Gesch. der neueren Philos. II, S. 531—557.

dem Tode des Leibes nicht mehr empfinden könne, somit als empfindende sterblich sei. Ja insgemein die Fortdauer der Seele als solcher scheint in Frage gestellt zu sein, wenn sie keine jener Functionen, welche sie während ihres Zusammenseins mit dem zeitlichen Erdenleibe übt, nach dem Tode mehr zu üben vermag; dahin gehört auch das vom sinnlichen Vorstellen abhängige Denken. Die hieraus sich ergebende Folgerung ist, dass, wenn das intellective Princip des zeitlichen Menschenwesens dennoch fortduert, die Selbstbethätigung desselben eine von der gegenwärtigen zeitlichen durchaus verschiedene werde sein müssen, zu deren Gedanken wir uns indess als Zeitmenschen gar nicht zu erheben vermögen; oder wenn sie dennoch als ein Mittelwesen zwischen den rein sterblichen Seelen und den rein unsterblichen himmlischen Intelligenzen beharren sollte, so ist ihr Wesen für unser Denken in solche Dunkelheiten gehüllt, dass sich keineswegs eine das gegenwärtige und zukünftige Sein der Menschenseele umfassende Theorie derselben mit der von Thomas beanspruchten philosophischen Sicherheit entwickeln lässt. Dies ersichtlich zu machen, scheint der von Pomponatius beabsichtigte Hauptzweck seiner Schrift zu sein, die wesentlich einen apologetischen Zweck verfolgt, jenen nämlich, dem freiweltlichen Betriebe der Philosophie und speciell jener Richtung, welche Pomponatius vertrat, die nöthige Freiheit zu wahren gegenüber einer theologischen Speculation, welche, sofern sie auf peripatetischer Grundlage ruhe, ihre Alleinberechtigung nicht mit absolut zwingenden philosophischen Gründen zu erhärten vermöge. So aufrichtig und bereitwillig Pomponatius immerhin der von Thomas verfolgten Absicht, eine rationale Begründung und Darlegung des christlichen Seelenbegriffes zu liefern, beistimmt, so hält er doch diese Absicht nicht für erreicht, theilweise auch nicht für erreichbar; es sei Thomas nicht gelungen, dem Averroes gegenüber die numerische Verschiedenheit der Seelen zu erweisen, und selbst die von ihm gebilligte thomistische Lehre von der Seele als wirklicher und wahrhafter Form des Menschenleibes kann Pomponatius nur unter der Bedingung als wahr anerkennen, dass die Seele nicht eine rein immaterielle Wesenheit sei.

Die Schrift des Pomponatius rief eine dem Papste Leo X. gewidmete Gegenschrift des Niphus hervor,<sup>1</sup> welcher die Beweisbarkeit der im christlichen Sinne verstandenen Seelennsterblichkeit vertheidigte, und nebenher auch, indirect wenigstens, als Anwalt des Averroismus auftrat, sofern Pomponatius seine Bestreitung der philosophischen Beweisbarkeit des christlichen Unsterblichkeitsglaubens mit seiner Kritik des Averroes in engstem Zusammenhang gebracht, theilweise geradezu auf dieselbe gestützt hatte. Die Absicht des Pomponatius — bemerkt Niphus — sei offenbar diese gewesen, einerseits bemerklich zu machen, dass Averroes die individuelle Unsterblichkeit schlecht hin gelüthnet habe, was er nicht gethan haben würde, wenn er bei Aristoteles, dessen Interpret er sein wollte, Anhaltspunkte für die Behauptung derselben gefunden hätte; dass andererseits diejenigen, welche im Anschlusse an missverstandene averroistische Ideen für die individuelle Unsterblichkeit als philosophisch erweisbare Wahrheit eintreten, sich zu Aristoteles in den augenfälligsten Widerspruch setzen. Beides ist nun nach Niphus durchaus verfehlt. Die von Pomponatius dem Averroes unterlegte Ansicht, dass der Mensch zwei Seelen habe, deren eine, die unsterbliche intellective Seele, in allen Menschen numerisch dieselbe, die andere jedem Menschenindividuum besonders eignende Seele aber sterblich sei, ist in Wahrheit nur die Ansicht des Jandunus, während jene des Averroes im Dunklen liege. Beweis dessen sind für Niphus die verschiedenen Auslegungen, welche die averroistische Lehre von der intellectiven Seele des Menschen durch Siger, Roger Baco, Wilton, Baconthorp erfahren hat. Gewiss ist nur, dass Averroes die intellective Seele von der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen scharf trennte;<sup>2</sup> darauf

<sup>1</sup> De immortalitate humanae animae libellus adversus Petrum Pomponatium Mantuanum (Venedig, 1518). — Dazu noch eine nachträglich in Expos. subtil. p. 623 ff. enthaltene Erwiderung auf einige Gegenbemerkungen des Pomponatius, welcher des Niphus Vertheidigung der Seelennsterblichkeit als unzureichend bemängelte und speciell dies urgirt, dass Niphus von seinem Standpunkte aus dem averroistischen Monopsychismus nur durch den Rückgang auf die von Plato gelehrt Præexistenz der Seelen sich zu entziehen vermöge.

<sup>2</sup> Die Missgriffe, welche sich Averroes hierbei in Verfolgung eines an sich richtigen Gedankens unlängbar habe zu Schulden kommen lassen, erklärt Niphus daraus, dass Averroes die ihm vorliegende arabische Ueber-

würde er aber sicher nicht verfallen sein, wenn sich ihm nicht in Aristoteles Anhaltspunkte dafür geboten hätten. Pomponatius ist im Unrechte, wenn er behauptet, dass nach Aristoteles der Seele keine vom Körper schlechthin unabhängige Thätigkeit zukomme. Er hat hierin die angesehensten Ausleger des Aristoteles gegen sich, einen Theophrast, Themistius, Simplicius, Averroes, welche sämtlich darin einig sind, es gebe eine Thätigkeit der intellectiven Seele, welche in keinerlei Weise, weder subjective, noch objective,<sup>1</sup> noch dispositive von der sinnlichen Leiblichkeit abhängig sei. Pomponatius beruft sich auf die aristotelische Definition der intellectiven Seele als *Actus corporis*; diese Definition allein schon beweise, dass es keine *Operationes animae abjunctas* geben könne, es gehöre zum *Esse* der Seele, *Actus corporis* zu sein. Niphus gibt diess Letztere zu, läugnet aber die von Pomponatius daraus abgezogenen Consequenzen. Allerdings sind *Homo* und *Homo ut animal* in Bezug auf das *Esse* dasselbe; die *Rationalitas* aber kommt dem Menschen nicht insofern zu, als er *Animal* ist, weil sonst jedes *Animal* ein *Animal rationale* sein müsste. Daraus folgt, dass der Seele die *Intellectivität* nicht insofern zukomme, als sie *Actus corporis* ist, sondern unabhängig hievon. Pomponatius findet es undenkbar, dass die Seele zwei specifisch verschiedene Arten von Thätigkeiten sollte üben können, deren eine sie als ein vom Körper unabhängiges Wesen, die andere aber als ein an den Körper gebundenes Wesen sollte erscheinen lassen; man müsste annehmen, dass in der Seele zwei specifisch verschiedene *Esse* gemignet wären. Diess ist nicht nothwendig; eine Wesenheit kann unbeschadet der Einheit ihres specifischen

---

setzung des Aristoteles nicht durch den Wortlaut des griechischen Textes zu controliren in der Lage war. So zog er ganz irrigo Folgerungen aus *Arist. Anim.* I, p. 403 a, lin. 10 ff.: *εἰ μὲν οὖν ἐστὶ τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρῆσθαι· εἰ δὲ μηδὲν ἐστὶν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν ἔη χωριστή.* Der Wortlaut der arabischen Uebersetzung war Ursache, dass Averroes das Wort *αὐτὴν* statt auf *ψυχῆς* auf *ἔργων ἢ παθημάτων* bezog.

<sup>1</sup> Nach Pomponatius (*Immort. an.*, c. 9) ist die menschliche Seele zwar ein vom Leibe unterschiedenes Wesen, aber in ihrer Thätigkeit durchgängig an denselben angewiesen: *Intellectus humanus separatur a corpore ut subjecto, non separatur vero ab objecto . . . Intellectus humanus est actus corporis organici ut objecti, et sic non separatur.*

Seins nach verschiedenen Beziehungen verschiedene Modos ihrer Selbstbethätigung haben; so bethätigt sich die Intelligenz der Mondosphäre im Verhältniss zu dieser Sphäre als Bewegerin, an sich aber als Intelligenz, und in dieser letzteren Function ist sie von dem Himmelskörper, welchen sie als Seele bewegt, unabhängig, ohne dass sie deshalb in derselben als eine andere Species des Seienden sich darstellte. Pomponatius behauptet, dass Aristoteles kein *Intelligere sine phantasmate* zugebe,<sup>1</sup> somit die Intellection vom Zusammensein des Intellectes mit der sinnlichen Leiblichkeit abhängig denke. Gesetzt aber, es gäbe wirklich kein *Intelligere sine phantasmate*, was Niphus in keinerlei Weise zugesteht, so wäre die Intellection selbst für diesen Fall ein Beweis dafür, dass die Seele subjective nicht vom Körper abhängt. Denn die Umsetzung des Phantasma in eine Intellection, welche sich in Kraft der *Anima intellectiva* vollzieht, bedeutet die Erhebung der Intention aus dem Bereiche der materiellen Particularität in jenen der immateriellen Allgemeinheit; die intellective Seele könnte die sinnliche Vorstellung nicht in den Bereich der immateriellen Allgemeinheit erheben, wenn sie nicht selber ihrem Wesen nach immateriell, somit von dem ihr eignenden materiellen Leibe subjective unabhängig wäre. Es ist aber gar nicht richtig, dass Aristoteles dem intellectiven Seelenwesen gar kein *Intelligere sine phantasmate* zugestehen. Eine richtige Interpretation der Stelle *Anim. I, p. 403. a, lin. 10 ff.*<sup>2</sup> ergibt, dass Aristoteles das *Intelligere cum phantasmate* gar nicht einmal als eine solche Thätigkeit nehme, die dem Seelenwesen als solchem d. i. abgesehen von dessen Beziehung zum Sinnenleibe zukomme. Denn das *Intelligere cum phantasmate* kommt der Seele gleich ihrer sensiblen und vegetativen Thätigkeit nur beziehungsweise, zufolge ihrer Einigung mit dem Leibe zu; woraus sich dennothwendig ergibt, dass der intellectiven Seele an sich genommen ein *Intelligere sine phantasmate* zukomme. So hat Simplicius die betreffende Stelle verstanden, und daraus die Folgerung gezogen,

<sup>1</sup> Vgl. *Aristot. Anim. I, p. 403 a, lin. 8 ff.*: *μάλιστα δ' εοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντάσματα τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασμάτων, οὐκ ἐνόηχον' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.*

<sup>2</sup> Siehe oben S. 302, Anm. 2.



dass die Seele nach dem Tode des Leibes als reiner Intellect fortdauere. Damit ist auch schon die Antwort gegeben auf die Aeußerung des Pomponatius, welcher die erwähnte Stelle als einen Beleg dafür anführte, dass Aristoteles die Seelenunsterblichkeit nicht zugebe. Allerdings sagt Aristoteles, dass die Seele nicht als Seele fortdauere, weil sie nur beziehungsweise, nämlich im Verhältniss zum Leibe Seele ist; daraus folgt aber nur, dass sie als dasjenige fortdauere, was sie an sich und unabhängig von ihrer Beziehung zum Leibe ist. Gegen Averroes lässt sich jene Stelle insofern verwenden, als sie nach der Auslegung des Philoponus gegen gewisse Platoniker gerichtet sein soll, welche aus dem Phädon Platons missverständlich eine Präexistenz der Seelen folgerten; diese wird dadurch abgeschnitten, dass nach Aristoteles das Intelligere cum phantasmate erfahrungsmässig das erste an der Seele von uns beobachtete Erkennen ist, während wir, auf dem sicheren Boden der Erfahrung verharrend, das Intelligere sine phantasmate nur als ein erst später eintretendes mit sicherer Bestimmtheit gelten lassen können. Dass aber Aristoteles jenes nachfolgende Intelligere sine phantasmate wirklich annahm und in jener Weise auffasste wie der von Pomponatius in diesem Punkte bemängelte Averroes, erhellt aus Metaph. XII, comm. 39,<sup>1</sup> woselbst von jener Scientia essentialis die Rede ist, welche Averroes von der Scientia speculativa unterschieden wissen will. Aristoteles nennt sie Deductio (διαγωγή), sofern wir durch mehrere Medien zu ihr hingeführt werden; er nennt sie optima (ἀρίστη), weil sie das selige Leben der Götter ist; er sagt, dass sie für uns nur eine kurze Dauer (μικρὸν χρόνον) habe, sofern sie, die an sich ewige, in das kurze Leben unserer Erdenzeit fällt; in den Göttern ist sie ohne Anfang und Ende, was bei uns Zeitmenschen unmöglich (ἀδύνατον) ist. Hiemit ist aber nicht die nach dem Tode eintretende ununterbrochene Fortdauer einer seligmachenden Erkenntniss der Seele ausgeschlossen; Aristoteles sagt ausdrücklich, dass die niedere Intelligenz die höhere erkennt, und alle Intelligenzen die höchste lieben und erkennen,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Damit ist Aristot. Metaph. XI, p. 1072 b, lin. 13 ff. gemeint: Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οὗσα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ αἱ ἐρεῖνο ἐστὶν ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον, ἐπεὶ καὶ ἡ ἰδύνη ἐνέργεια τούτου.

<sup>2</sup> Niphus bezieht sich hier auf Aristot. Metaph. XI, p. 1072 a, lin. 30 ff. Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. I. Hft.

also mit derselben innigst geeinigt in Kraft derselben erkennen.<sup>1</sup> Diese Art der Erkenntniss muss nun allerdings als eine förmliche Versetzung in das Wesen der Gottheit verstanden werden; Aristoteles könnte eben noch nicht die in der christlichen Theologie aufgeschlossenen höheren Erkenntnissweisen *per species infusas, per revelationes, per habitus concretos*. Hier handelt es sich nur darum, zu constatiren, dass bezüglich des betreffenden Punktes Averroes, nicht aber Pomponatius mit Aristoteles sich in Uebereinstimmung finde.

Die Art und Weise, in welcher Niphus den Averroes gegen Pomponatius zu vertheidigen sucht, ist eine augenscheinliche Selbatapologie, welche Niphus der Selbatapologie des Alexandristen Pomponatius entgegenstellt. Er gibt zu, dass Averroes geirrt habe; dieser sei jedoch dem Aristoteles und der Wahrheit näher gestanden als Pomponatius, daher die von Pomponatius an Averroes geübte Kritik unberechtigt und auch nicht zutreffend sei. Pomponatius will sich dem Averroes gegenüber auf den richtig verstandenen Aristoteles stützen; abgesehen jedoch davon, dass das relativ richtigere Verständniss des Aristoteles auf Seite des Averroes ist, repräsentirt Aristoteles selber nicht die reine ungetrübte Wahrheit, und bedarf daher, wie der Ergänzung, so der Berichtigung durch die in der kirchlichen Theologie hinterlegte Wahrheit. Nur muss auch erkannt werden, dass der richtig verstandene Aristoteles der christlichen Wahrheit näher stehe, als Pomponatius zugeben will, der das Verhältniss zwischen Beiden nahezu in ein Verhältniss ausschliesslicher Gegensätzlichkeit verkehrt. Dem Niphus gelingt es mit Hilfe einer platonisirenden Interpretation des Aristoteles, ein harmonischeres Verhältniss zwischen diesem und der christlichen Anschauungsweise aufzuweisen; auch der Naturalist Averroes wird von Niphus in neuplatonischem Sinne gedeutet, und damit die Erlaubtheit eines relativen Anschlusses an Averroes zu rechtfertigen gesucht. Nach Niphus' Dafür-

<sup>1</sup> Secundum Aristotelem intelligentia inferior intelligit superiorem, et omnes amant et intelligunt primam; ubi patet, inferiores non posse intelligere primam alia intellectione, nisi quae est ipse Deus. Non enim movit intelligentias esse substantias accidentium susceptivas; quare si ita est, dabitur una intellectiois species, qua Deus intelligitur in se, hoc est intellectioe, quae est ipse. Niph. immort. an., c. 25.

halten<sup>1</sup> ist unter dem *Intellectus possibilis* des Averroes die menschliche Seele, unter dem *Intellectus agens* aber Gott zu verstehen, welcher zur menschlichen Seele anfänglich als *Agens* im Verhältniss steht, letztlich aber (*post adeptionem intellectus speculativi*) zur Form der Seele wird, und zur Form der Seele geworden die Seele Alles in Gott erkennen macht. Diese Erklärung der Erhebung der Seele in den Stand des Seligseins bedarf allerdings vom christlichen Standpunkte einer Berichtigung; denn nach christlicher Anschauung ist Gott nicht formaliter sondern objective die Seligkeit des Menschen, ferner die Vereinigung der Seele mit Gott nicht eine nach den Gesetzen der Weltordnung mit unwandelbarer Nothwendigkeit eintretende, wie bei Averroes und Aristoteles, sondern etwas *Contingentes* und im freien göttlichen Wollen Begründetes. Daraus ergibt sich noch eine dritte Differenz zwischen der aristotelischen und christlichen Anschauungsweise; denn da nach peripatetischer Auffassung die Beseligung und der Grad der Beseligung nicht vom souverainen Wollen Gottes abhängt, so muss eine Mittelursache ausfindig gemacht werden, zufolge welcher Einigen der Stand der Beseligung zu Theil wird, während er Anderen nicht, oder nicht in demselben Grade zu Theil wird. Diese Mittelursache ist nun nach der einstimmigen Ansicht aller bedeutendern Erklärer des Aristoteles der *Intellectus speculativus*, vor dessen Erlangung sich Gott mit der *Anima rationalis* nicht verbinden kann. Pomponatius ist mit dieser Seligkeitstheorie nicht einverstanden, da er auf die Befriedigung des theoretischen Erkenntnisstriebes nur einen sehr relativen Werth legt;<sup>2</sup> der Mensch steht ihm erfahrungsmässig auf einer untersten Stufe intellectueller Vermöglichkeit, so dass er nur relativ, nämlich im Verhältniss zu den rein sinnlichen Lebewesen vernünftig genannt werden könne;<sup>3</sup> nach jener Seligkeit, durch

<sup>1</sup> O. e., c. 29.

<sup>2</sup> Vgl. Pomponat., *immort. an.* c. 14: *Universum perfectissime conservaretur, si omnes homines essent studiosi et optimi, sed non si omnes essent philosophi . . . Neque ita est in virtutibus moralibus, sicut in artibus et scientiis, quod una impediatur aliam, et incumbere uni impediatur incumbere alteri; verum virtutes morales sunt connexae, et qui perfecte habet unam, habet omnes.*

<sup>3</sup> Speciell von den Weibern gelte: *quod nulla est sapiens nisi in comparatione ad alias maxime fatuas.* O. e., c. 8.

welche Gott selber selig ist, trage der Mensch kein natürliches Verlangen in sich. Niphus beweist das Vorhandensein eines solchen Verlangens aus dem Vorhandensein einer wenigstens dunklen Erkenntniss des Bonum summum Gottes und der höheren Intelligenzen; einem in der menschlichen Natur begründeten Verlangen könne die Erfüllung nicht versagt sein, und es liege etwas tief Wahres in dem Ausspruche des Averroes, dass es auch in dieser Erdenwelt an seligen Menschen nicht fehle, die wenn auch in noch so geringer Zahl eine durch keine Zwischenzeit unterbrochene Reihe von Menschenindividuen bilden, in welchen die von der Natur geforderte Vollkommenheit der Menschenspecies sich darstelle. Die heilige Geschichte stelle uns solche Selige in den Personen eines Moses, Christus, Paulus und vieler Anderer dar; das heidnische Alterthum hat heroische Männer und Frauen für solche Selige auf Erden gehalten und sie deshalb nach ihrem Tode unter die Götter versetzt. Niphus will nicht verkennen, dass Averroes und andere Peripatetiker den Unterschied zwischen dem, was wesentlich, und was per accidens zur Vollkommenheit der Welt gehöre, sich nicht klar gemacht haben; wenn also Averroes das Vorhandensein von Seligen auf Erden als eine natürliche Nothwendigkeit ansieht, so ist er eben so sehr im Irrthum, als wenn er behauptet, dass selige Menschenindividuen nur der irdischen Diesseitigkeit angehören können. Hierin stimmen ihm andere Peripatetiker nicht bei, welche letztere aber freilich auch ihrerseits irren, wenn sie ein Seligsein in diesem Leben zur nothwendigen Vorbedingung des Seligseins im Leben nach dem Tode machen. Den in diesem Leben zu erlangenden Intellectus speculativus zu dieser Vorbedingung zu machen, geht schon deshalb nicht an, weil hiemit die eine Hälfte der Menschheit, das Frauengeschlecht, von der Seligkeit ausgeschlossen bliebe.<sup>1</sup> Niphus glaubt also eine andere Vorbedingung urgiren zu müssen, nämlich die Reinigung der Anima rationalis von den durch die Sensitiva in sie hineingetragenen Trübungen; in Kraft einer solchen Reinigung, welche durch die heroischen

<sup>1</sup> Niphus bezieht sich hiefür speciell auf Aristot. Politic. I, p. 1260 a, lin. 12 ff.: ὁ μὲν γὰρ ἀσῶλος ὅλος οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον.

Tugenden gewirkt wird, wird es ermöglicht, dass Gott als Form sich mit ihr verbinden könne. Neben dieser *Dispositio privativa* aber, welche in der *Adeptio heroicarum virtutum* besteht, bleibt noch immer die *Dispositio positiva* bestehen, nämlich die *Adeptio scientiarum* aut in toto aut in parte, zu welcher als Drittes, oder eigentlich nur als Steigerung der *Adeptio scientiarum* der *Raptus*, das Entrücktwerden zum Schauen der im intellectiven Erkennen erfassten hohen Dinge tritt.

Der eigentliche Zweck der Schrift des Niphus ist die philosophische Erweisung des christlichen Unsterblichkeitsglaubens, und die Entkräftung der gegen die philosophische Erweisbarkeit desselben erhobenen Einwendungen des Pomponatius. Die für den christlichen Unsterblichkeitsglauben beigebrachten Argumente ergeben sich aus der im Vorausgehenden dargestellten Auffassung des Seelenwesens an sich und im Verhältniss zum Leibe. Ist die intellective Seele *subjective* und *objective* vom Leibe unabhängig, und liegen die Ziele ihres natürlichen Begehrens und Strebens in einer von der sinnlichen Wirklichkeit völlig unabhängigen Region, so muss ihr ein von der sinnlichen Leiblichkeit unabhängiges und deren Bestand überdauerndes Sein zukommen. Sie ist ihrem Wesen nach nicht materiell, sondern immateriell, immateriell nicht blos *secundum quid*, wie Pomponatius behauptet, sondern schlechthin; sie verdankt daher auch ihr mit dem Sein des Körpers gleichzeitig entstehendes Sein nicht dem Generationsacte, durch welchen der Körper entsteht, wie Lucretius und Pomponatius annehmen, welche Beide die Seele für ein *Educt* aus dem Zeugungssamen ansehen. Die Seele ist eine unmittelbare göttliche Setzung, wie Niphus aus Aristoteles erweisen zu können glaubt; denn das Eingehen des *Intellectes* in den Menschen von Aussenher<sup>1</sup> ist ihm gleichbedeutend mit *creativer* Setzung

<sup>1</sup> Vgl. Aristot. *Gen. animal.* II, p. 736 b, lin. 27 f., woselbst es vom menschlichen *Intellecte* im Unterschiede von der vegetativen und sensitiven Seele heisst: *λείπεται τὸν νοῦν μόνον ὄρασθαι ἐπεισέναι καὶ θεῶν εἶναι μόνον*. Niphus sucht bei umständlicher Erörterung des Zusammenhanges dieser Stelle mit dem Vorausgehenden zugleich auch zu zeigen, dass unter dem *Intellecte* das den Menschen zum Menschen machende Formprincip seines Wesens zu verstehen sei. Er fasst das Schlussresultat seiner exegetischen Erörterung in Folgendem zusammen: *Patet ipsam ultimo*

der intellectiven Seele. Die bezügliche Aeusserung des Aristoteles über die Entstehung der intellectiven Seele ist ihm auch darum bedeutsam, weil ihr keine über das Vergehen der Seele gegenübergestellt werden kann.<sup>1</sup> Im Gegentheile kommen bei Aristoteles Aeusserungen vor, welche seinen Unsterblichkeitsglauben direct auszudrücken scheinen; dahin rechnet Niphus Aristot. I, p. 408 b, lin. 18 ff.,<sup>2</sup> II, p. 413 b, lin. 24 ff.,<sup>3</sup> Gen. et corrupt. II, p. 334 a, lin. 9 ff.<sup>4</sup> Er ist aber der Ansicht,

venire in corpus et non venire ut ceterae veniunt ex semine aductae, et venire extrinsecus a Deo. Et ita patet, quando, quomodo et unde ipsa in semen veniat; quando: quia ultimo veluti ceterarum proprius finis; quomodo: quia non per modum, quo ceterae nascuntur; unde: quia extrinsecus et ab ipso Deo. Immort. an., c. 49.

<sup>1</sup> Quid de illius origine fuerit ejus opinio, satis dilucide sciri potest. At de illius morte nullibi eum quaevisisse per se, legisse memini me; propterea de illius morte non ita dilucide sciri potest. L. c.

<sup>2</sup> Ὁ δὲ νοῦς φαίνεται ἐγγλωσσοῦν οὐσα τις οὐσα, καὶ οὐ φθέρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθέρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῇ γῆρα ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ἵσως ἄπερ ἐπὶ τῶν ἀσθηρῶν συμβάλλει κ. τ. λ. Ex his verbis argumentor — bemerkt Niphus (O. c., c. 42) zu dieser Stelle — supponendo tantum, non esse intellectum unum numero in omnibus, ut Pomponatius etiam nobiscum de mente Aristotelis autumat, intellectus non corrumpitur, ut Aristoteles tradit, probatque: Nam si corrumpetur, maximo utique ipso videretur debilitatus atque fore corruptus imbecillitate offuscationeque, quae senectuti accidit; quod autem in tali statu nec corrumpatur nec minuatur, eo patet, quia tunc in ejus operatione maxima videtur perfectus; eo enim tempore et prudentior et sapientior maxima cernitur. Recte ergo Aristoteles eum non corrumpi cum corpore asserit.

<sup>3</sup> Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πῶ φανερόν, ἀλλ' φαίνεται ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρῖσθαι, καθάπερ τὸ αἰθιον τοῦ φθοροῦ κ. τ. λ.

<sup>4</sup> Ἄτοπον δὲ καὶ εἰ ἡ ψυχὴ ἐκ τῶν στοιχείων ἢ ἐν τι αὐτῶν· αὐτὰ γὰρ ἀλλοιούσεις αὐτῆς ψυχῆς πῶς ἔσονται, οἷον τὸ μουσικόν εἶναι καὶ πάλιν ἀμουσον, ἢ μολόμεν ἢ λήθη; ὁμοίον γὰρ εἶναι εἰ μὲν πῦρ ἢ ψυχὴ, τὰ πάθη ὑπάρξει αὐτῇ ὅσα περὶ ἢ πῦρ· εἰ δὲ μιστόν, τὰ σωματικά· τούτων δ' οὐδὲν σωματικόν. Ergo anima — ffigt Niphus (O. c., c. 43) bei — nec est corpus, nec in corpore constituta tanquam ab illa dependens. Patet ergo Aristotelis sic argumentatum esse: Nulla animae operatio est corporea, ergo anima non constituitur in esse per corpus. Si enim constitueretur per corpus, ejus operatio corporea esset corporis corporeitate, a quo constitueretur, utroque vel ignea vel mixta vel id genus pro ratione ejus corporis, in quo constituitur; at nulla ejus operatio talis est, ergo est simpliciter a corpore independens. Non enim cavillabit Pomponatius, Aristotelem velle eam esse secundum quid separatam; nam dicam animam esse in igne con-

dass man nicht bei den in den aristotelischen Büchern beigebrachten oder angedeuteten Argumenten stehen zu bleiben habe, dass hier vielmehr alle andern grossen Denker, die etwas Bedeutsames über die Seelenunsterblichkeit geäussert haben, in Betracht kommen, vor allen ein Plato in mehreren seiner Schriften, ein Jamblichus,<sup>1</sup> Porphyrius,<sup>2</sup> Alcinoüs,<sup>3</sup> Plotinus,<sup>4</sup> Hermes, Xenophon, Kleanthes, Chrysippus, Zeno von Citium u. s. w. und endlich auch Avicenna.<sup>5</sup> Die selbsteigene Beweisführung des Niphus ist auf Gedanken gestützt, die, wie er selbst angibt, theils aus Aristoteles, theils aus den Platonikern geschöpft sind.

Nach dem Dafürhalten des Pomponatius lässt sich nicht erklärlich machen, wie die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe das während der Vereinigung mit demselben stattgehabte Denkleben sollte fortführen können; sie müsste den mit ihrem Wesen gegebenen Denkmodus vollständig ändern, und jenen der körperlosen himmlischen Intelligenzen annehmen. Nach Niphus braucht keine Aenderung des Denkmodus stattzuhaben, da der für das künftige Leben der Seele zu postulirende Denkmodus kein anderer, als jener ihres gegenwärtigen Lebens ist. Der Seele ist für ihr gegenwärtiges und zukünftiges Leben diess gemein, dass sie die Dinge insofern erkennt, als dieselben actu sind; dieses Erkennen ist aber sowohl im diesseitigen

---

stitutam, ejus tamen operationem non esse igneam, quia est anima secundum quid separata; quodsi anima simpliciter erit in corpore independens, ipsa cum eo mori non poterit.

<sup>1</sup> De mysteriis, c. 9.

<sup>2</sup> De occasionibus, capp. 13, 14.

<sup>3</sup> De phantasia et intellectu, c. 25.

<sup>4</sup> Ennead. IV.

<sup>5</sup> Avicenna probavit immortalitatem compluribus argumentis in sexto suorum naturalium libro; potissimum, quia si rationalis anima corrumpitur, aut corrumpitur aliquo agente in ipsam, illam corrumpendo, aut ipsa per se corrumpitur dissolutis iis ex quibus ipsa in se constat, aut corrumpitur ob materiae potentiam, aut denique corrumpitur corpore corrupto. Non corrumpitur primo modo, alioquin sibi esset aliquid contrarium; nec secundo modo, cum ipsa simplex sit; nec tertio modo, non tunc corrumpetur ut ceteras formas, et ita saltem contrarium haberet secundum qualitates; nec quarto modo, quia tunc nullam haberet praeter suum corpus operationem. Anima ergo immortalia est. O. e., c. 46.

als auch im jenseitigen Sein der Seele vom Erkennen Gottes und der himmlischen Intelligenzen dadurch unterschieden, dass es ein von den zu erkennenden Dingen abhängiges Erkennen ist und bleibt.<sup>1</sup> Das Wegfallen der sinnlichen Vorstellungen im jenseitigen Erkenntnisleben begründet keine wesentliche Alteration des Erkenntnismodus des diosseitigen Lebens, da es auch in diesem nach dem Zeugnis einer unbestreitbaren Erfahrung ein von den Phantasmen unabhängiges Erkennen gibt.<sup>2</sup> Die von Pomponatius betonte Mittelstellung der intellectiven Menschenseele zwischen den himmlischen Intelligenzen und den Thierseelen wird durch den Wegfall der Phantasmen im jenseitigen Erkenntnisleben nicht geschädigt; sie erscheint ihm nur deshalb geschädigt, weil er sie nicht in der richtigen Weise auffasst. Pomponatius sagt, es gebe Formen, deren Thätigkeit vom Körperlichen weder *tanquam a subjecto* noch *tanquam ab objecto* abhängig ist; es gebe andere Formen, deren Thätigkeiten vom Körperlichen sowohl *tanquam a subjecto* als auch *tanquam ab objecto* abhängig seien; das Mittlere zwischen beiden Arten von Formen seien jene, deren Thätigkeit vom Körper zwar nicht *tanquam a subjecto*, wohl aber *tanquam ab objecto* abhängig ist. Diese Bezeichnung der Mittelstellung der intellectiven Seele ist unrichtig, weil es tatsächlich Intellektionen gibt, welchen nichts von sinnlicher Vorstellung beigemischt ist; die Mittelstellung der menschlichen Seele muss sonach in anderer Weise bestimmt werden. Der Ordnung der Natur gemäss hat man Formen zu unterscheiden, deren Thätigkeit

<sup>1</sup> Dato, quod hic intelligendi modus sit Dei et ceterorum intellectuum, non propterea anima nostra est Deus aut aliqua aliorum intellectuum. Quoniam hunc intelligendi modum Deus habet per essentiam propriam, omne enim quod Deus intelligit, per essentiam ejus intelligit; ceteri intellectus hunc intelligendi modum habent nullatenus dependendo a rebus. At anima nostra aliquo modo dependet a rebus; non enim intelligere potest res materiales, nisi accepit species a phantasmatibus, nec res divinas intuitive atque beatificas, nisi accepit aliquid a rebus, quo attribatur ad beatificam visionem. Ergo aequivoce quasi hic modus intelligendi est animae et ceterorum intellectuum. O. e., c. 64.

<sup>2</sup> Patet nos posse intelligere sine phantasmate duplici experimento: altero quidem, quo nos experimur intelligere simpliciter universalia . . . altero vero, quo nos experimur velle in contrarium illius, ad quod nos movet corpus. O. e., c. 65.



im Körper weder ihren Ursprung hat, noch auch mittelst des Körpers sich vollendet; ferner Formen entgegengesetzter Art, deren Thätigkeit im Körper ihren Ursprung hat und mittelst des Körpers sich vollendet; das Mittlere zwischen beiden sind jene Formen, deren Thätigkeit zwar im Beginne an das Körperliche anknüpft, aber nicht mittelst des Körpers zum Abschlusse kommt. Damit ist die von Pomponatius urgirte wesentliche Beziehung der intellectiven Seelenthätigkeit zum Leiblichen gewahrt, zugleich aber auch in ihre bestimmten Grenzen gewiesen. Niphus lässt die Beziehung der intellectiven Menschenseele zum Körperlichen auch noch nach dem Tode des Leibes fort dauern; sie steht nach seiner Ansicht nicht bloss in einer habitudinellen Beziehung zum Leibe, der ihr im Leben dieser Zeit eignete, sondern nebstdem auch in einer actualen Beziehung zu einer bestimmten körperlichen Räumlichkeit als Aufenthaltsort nach dem Tode. Albertus Magnus hat in seiner Schrift *de origine animae* im Hinblick auf den Umstand, dass Aristoteles die Frage über den künftigen Aufenthaltsort der Seelen bei Seite stellte, unter Anschluss an Aeusserungen des Sokrates, Plato und Speusippus sich dafür entschieden, dass die des Leibes ledige Seele auf einen Gestirnkörper gelange, welchem zufolge einer specifischen Beziehung zu dem von der Seele abgelegten Leibe die Bezeichnung *Stella compar* attribuit wird;<sup>1</sup> auf dieser *Stella compar* solle die Seele, je nach dem Werthe oder Unwerthe ihres vorausgegangenen Daseins ein seliges oder unseliges Leben führen. Niphus ist nun wohl der Meinung, dass sich hierüber nichts philosophisch Gewisses sagen lasse, hält jedoch die Ansicht des Albertus für ungleich zulässiger, als jene des Nicoletto Vernia, welcher die Seele in einen anderen Leib übergehen lassen wollte,<sup>2</sup> und glaubt, dass

<sup>1</sup> *Quid vero sit haec stella compar, libro de intellectu* (II, tract. 3, c. 8) diligenter exposui. Nunc vero dicamus, cum planetam de quinque erraticis esse, quae in genitora hominis dominium assumsit. Cum enim corpus humanum virtute hujus factum fuerit, stella virtute saltem semper illi corpori compar atque persimilis dicatur. Haec ratione aliqui Jovis filii dicti sunt, alii Saturni etc. O. e., c. 73.

<sup>2</sup> Praeceptor noster Nicoletus Theatinus in libello, quem de immortalitate animae conscripsit, asserit animam post mortem unius corporis officinam alterius. Imaginabatur enim, primum instans informationis novi

sie den Anschauungen des Aristoteles nicht widerstreite. Die *Stellae comparae* mögen unter jenen Inseln der Seligen zu verstehen sein, von welchen Plato<sup>1</sup> und Aristoteles<sup>2</sup> sprechen; in der That nehmen sich die Sterne wie leuchtende Inseln in den dunklen Gefilden des Nachthimmels aus. Es scheint indess nicht angemessen, der vom Leibe geschiedenen Seele jenen Stern, der von der Stunde der Geburt an zu ihr in besonderer Beziehung steht, als Aufenthaltsort zuzuweisen; richtiger möchte es sein, mit Plato<sup>3</sup> dafürzuhalten, dass jede Seele denjenigen Stern aufsuche, mit welchem sie sich durch ihr Denken und Thun specifisch verähnlicht hat.<sup>4</sup> Aristoteles scheint in der vorerwähnten Stelle die Sternregion nur den Seelen der Guten und Bewährten als Aufenthaltsort angewiesen zu haben; demnach wären unter der Sternregion die elysäischen Felder zu verstehen, und der Tartarus gemäss den mythologischen Traditionen des Alterthums in die finsternen Tiefen des Erdkörpers zu verlegen. Da aber nach christlicher Anschauung vier Lebenszustände der aus dem irdischen Zeitleben geschiedenen Seelen zu unterscheiden sind, neben jenen der tugendhaften und lasterhaften Seelen auch die der reinigungsbedürftigen *Animas medioeres* und der unentwickelt gebliebenen Seelen, welche weder gut noch böse sind, so werden auch noch besondere Orte für die beiden letzteren Arten von Seelen zu ermitteln sein, die wohl auch dem von der Erde eingenommenen Raume zuzuweisen sind, jedoch so, dass sie von den in's tiefste

---

corpora esse primum non esse prioris corporis; non enim poterat credere, Aristotelem velle animum posse manere sine corpore, cum nec ponat aliquam intelligentiam sine illo longe superabiliorem. Sed haec positio salva pace tanti viri est contra ea, quae superius diximus. Dicemus enim, omnes animas solum potentia corpora praecedere, actu vero nullum . . . Praeterea Aristoteles 12 Metaph. probat nullam formam factam esse ante ejus compositum . . . Alia etiam multa contra hanc opinionem probavimus in libro de intellectu. O. c., c. 66.

<sup>1</sup> Plato Gorg., p. 524.

<sup>2</sup> Aristot. Polit. VII, p. 1334 a, lin. 31.

<sup>3</sup> Vgl. Plato Timaeus p. 42: *εις την του ζωνόρου παρεοίης οίχησιν άστρα* . . .

<sup>4</sup> Ob unter der *Stella compar* ein Planet oder ein Fixstern zu verstehen sei, ist schwer zu sagen: quandoquidem Hermes optimus rerum coelestium scriptor dixerit, non esse aliquid in terra, quin proprium in coelo sidus obtineat. Immort. an., c. 73.

Erdinnere verwiesenen Seelen geschieden relativ höhere Oertlichkeiten erfüllen.<sup>1</sup> Dante's Divina Commedia scheint nicht ganz ohne Einfluss auf diese von Niphus vorgenommene Construction der Seelenaufenthalte geblieben zu sein.

Pomponatius stellt die philosophische Erweisbarkeit von Freuden- und Leidenszuständen der vom Leibe getrennten Seele in Abrede, da ihm dieselben als physische Zuständlichkeiten nur im Zusammensein der Seele mit dem Leibe denkbar sind. Er hat einen scheinbaren Anhalt an einer Aeusserung des Aristoteles, der an einer Stelle seiner Ethik sagt,<sup>2</sup> dass der Tod aller Güter und Uebel Ende sei. Soweit die Freuden- und Leidenszustände der Seele durch Erkenntniss und Erinnerung bedingt sind, kommt auch noch dies in Betracht, dass Aristoteles die geistige Thätigkeit in Folge der Verletzung bestimmter innerer Theile des Körpers geschädigt oder gänzlich corrumpirt werden lässt;<sup>3</sup> der vom Leibe geschiedenen intellectiven Seele spricht er die Erinnerung ab, die mit dem Intellectus passivus zu Grunde gehe.<sup>4</sup> Der Verlust der Wiedererinnerung ist jedoch nur relativ zu verstehen, sofern die Erinnerung durch Resuscitation bestimmter sinnlicher Vorstellungen wiedererweckt werden soll. Die im Intellecte aufgehobenen Species rerum gehen demselben nicht verloren. Auch die Continuität des sittlichen Selbstbewusstseins wird durch den Tod nicht unterbrochen. Aristoteles lehrt, dass man, um den richtigen Begriff der Tugend zu erfassen, dreierlei zu berücksichtigen habe: Affect, Potenz, Habitus.<sup>5</sup> Die Tugend ist jener

<sup>1</sup> Dividemus enim terram in tres regiones circulares: prima erit locus mediocre animarum; secunda eorum, qui ante lucem perierunt; tertia eorum, qui impie vixerunt. Quam rem etiam non ratione naturali dicere possit peripateticus, sic dicendo non adversabitur illis, quae Aristoteles dixit.

<sup>2</sup> Ethic. Nicomach. III, p. 1115 a, lin. 25.

<sup>3</sup> Το νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαρτυρεῖται ἄλλου τινὸς ἔσθαι φθειρομένου. Anim. I, p. 408 b, lin. 24 f.

<sup>4</sup> Χωρισθεῖς (scil. ὁ νοῦς) ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου. οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθείς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου εὐθὺν νοεῖ. Anim. III, p. 430 a, lin. 22 ff.

<sup>5</sup> Βουλομένους εἰπεῖν τὸ τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, εἰδῆσαι τίνα ἐστὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα. ἐστὶ δ' ἅ γίνεταί ταῦτα, πάθη δυνάμεις ἕξεις ὥστε δῆλον ὅτι τούτων ἂν τι εἴη ἀρετῆ. Magna Moralia I, p. 1186 a, lin. 9 ff.

Habitus, vermöge dessen das rechte Gleichmass in den durch die Affecte bewegten Potenzen hergehalten wird. Affecte hat der Mensch, weil er Körperwesen ist; die Potenzen und Habitus aber gehören der Seele als solcher an, und verbleiben sonach der Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe. Durch die sittliche Qualität der ihr verbleibenden Habitus muss auch ihr Lebenszustand bedingt und bestimmt sein, so dass sie entweder Schmerz oder Freude empfindet, je nachdem ihr tugendhafte oder vitiose Habitus inhäriren. In Folge dessen trägt das Laster seine Strafe in sich selbst; es sind dies die Peinen des Schuld- bewusstseins, mit welchen die lasterhafte Seele beladen ist. Pomponatius, der diese Strafe, die *poena culpae*, die wesentliche Strafe der Sünde nennt, kann sie von seinem Standpunkte aus natürlich nicht für einen philosophisch erweisbaren jenseitigen Leidenszustand gelten lassen — schon darum nicht, weil nicht die Furcht vor einer jenseitigen Pein das Motiv der sittlichen Pflichterfüllung sein soll. Um so weniger wird er geneigt sein, noch andere jenseitige Strafleiden zuzugeben, welche ihm unter den Begriff der *Poena accidentalis* fallen; die sogenannte *Poena afflictiva* erscheint ihm bloß als ein den diesseitigen Lebenszuständen angepasstes Strafmittel. Dem gegenüber vertritt Niphus die Realität eines dreifachen jenseitigen Strafleidens: *Poena culpae*, *Poena damni*, *Poena sensus*. Die *Poena damni*, welche darin besteht, dass die sündige Seele des *Bonum summum* beraubt ist, kann als jenseitiger Leidenszustand vom peripatetischen Standpunkte aus nicht in Abrede gestellt werden; sie ist eine denknöthwendige Consequenz der dem echten Peripatetiker unlängbaren Seelenfortdauer. Nicht minder wird derselbe die *Poena sensus* zugestehen müssen, sofern das Wort *Sensus* im äquivoken Sinne verstanden wird,<sup>1</sup> und demnach die *Poena sensus* ein seelisches Leiden bedeutet. Die in diesem Sinne verstandene *Poena sensus* ergibt sich ebenso denknöthwendig als Folge der *Poena damni*, als sich die Seeligkeit als Folge

<sup>1</sup> *Poenam sensus univocam dictam excludit Aristoteles ab his animabus*  
 1 *Anim.* (*Anim.* 1, p. 408 b, lin. 11), cum inquit: *Dicens autem irasci*  
*animam simile est ac si quis dicat eam texere vel aedificare.* *Innort.*  
*an.*, c. 78.

der *Comprehensio summi boni* ergibt.<sup>1</sup> Die *Poena sensus* ist eine doppelte, sofern sie theils aus der *Poena damni*, theils aus der der Seele anhaftenden *Vitiosität* resultirt.<sup>2</sup> Eine *Poena sensus* im eigentlichen Sinne wird der Peripatetiker als Vertreter der natürlichen Vernunft nicht zugeben; deshalb erklären Lactantius<sup>3</sup> und Tertullian<sup>4</sup> ausdrücklich, dass diese Art von Strafe nicht durch die natürliche Vernunft, sondern durch die in den heiligen Schriften niedergelegte Offenbarung gelehrt werde; Avicenna, der diesen Offenbarungsausspruch kennt, sucht sich denselben vom Standpunkte seines philosophisch-peripatetischen Denkens auf seine Weise zurechtzulegen.<sup>5</sup> Plato hingegen, der in Bezug auf göttliche Dinge am Glauben sich zu orientiren gewohnt war und in seinem *Timäus* die Verehrung der von den Vorfahren überkommenen Ueberlieferung anbefiehlt, spricht wiederholt von einer *Poena sensus* im eigentlichen Sinne; und Thomas Aquinas<sup>6</sup> erklärt die Möglichkeit derselben aus dem die Seele des Verworfenen treffenden Verluste der vierfachen *Illimitatio*, welche der Seele gegenüber der Körperwelt zukommt.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Aristoteles in *substantiis separatis* posuit gaudium. Dicit enim 10 *Ethic.*, Deum gaudere optimo et cognatissimo; 12 *Metaph.* ostendit substantias supernas summopere delectari, quia intelligentia sit optimum et delectabilissimum. *Ibid.*

<sup>2</sup> Quaeres an poena sequens ignorantiam et sequens vitium sit poena damni; et si est, tunc poena damni non differt a poena sensus aequivoca dicta. Respondeo, ignorantiam posse bifarium considerari, uno modo ut est privatio boni . . . alio modo ut ignorantia ponit aliquid in subjecto (scil. carentiam actionis vitiosae), et sic tristitia sequens ignorantiam non est poena damni sed sequens illud positivum. Melius haec distinctio deprehenditur in vitio; nam vitium, ut est privatio boni (scil. virtutis), tristitia sequens est poena damni; ut vitium est habitus aliquid ponens in anima, tristitia sequens est poena sensus animastica sive aequivoca dicta. *Ibid.*

<sup>3</sup> *Inst. div.* VII, 21.

<sup>4</sup> *Apologet.*, c. 46.

<sup>5</sup> Avicenna Peripateticus nono libro suae *Metaphysicae* ait animas impiorum cremari, quatenus apprehendant ignem sub ratione disconvenientis; veluti, qui somniat aliquando phantastice in somno apprehendens aliquid sub ratione terribilis, majori cruciatus exardet, quam si in vigilia ex praesentia ejusdem cruciaretur. *Ibid.*

<sup>6</sup> *Contr. gent.* IV, 90; *Quaest. de anima*, qu. 21; *Quodlibet.* II, art. 23.

<sup>7</sup> Sanctissimus vir Thomas ignem infernum quadrupliciter poenam inferre animae asserit: 1. inquantum ab ea auferit illimitationem loci, et hoc

Thomas tritt überhaupt in dieser Streitverhandlung zwischen Niphus und Pomponatius bedeutsam in den Vordergrund. Formell wird seine Auctorität auch von Pomponatius respectirt, jedoch nur als jene des Theologen, und unter Verwahrung dagegen, dass die philosophischen Deductionen desselben mit jenen des richtig verstandenen Aristoteles sich decken. Niphus hingegen steht nicht an, die Ausführungen des Thomas Aquinas auch dort, wo sie über Aristoteles hinausgehen, als philosophisch vollberechtigt und echt peripatetisch gelten zu lassen; Aristoteles habe nicht Weniges unbestimmt oder unerörtert gelassen, was bei Thomas in vollkommen befriedigender Weise sich behandelt finde; man werde nicht irren, wenn man ihm unter den Peripatetikern den ersten Rang anweise.<sup>1</sup> Die Nothwendigkeit, aus Thomas ergänzende Bestimmungen in die peripatetische Philosophie aufzunehmen, erweist Niphus an der Frage über das Ubi der vom Leibe abgeschiedenen Seelen. Pomponatius hatte aus den bei Aristoteles sich findenden Angaben über das Verhältnis geistiger Wesenheiten zum Raume gefolgert, dass sich kein Ubi der vom Leibe geschiedenen Seele ermitteln lasse und hiemit die Erweisbarkeit ihrer Fortdauer in Frage gestellt sei. Niphus<sup>2</sup> gesteht zu, dass die aristotelische Lehre vom Raume und von den räumlichen Verhältnissen ungenügend behandelt sei. Aristoteles kenne nur zwei Arten von Räumen, jenen der umgrenzten Körper, und jenen, welchen die Geister als wirkende einnehmen; dieser letztere sei der Himmel als der Ort und die Wohnung der Götter. Für die vom Leibe abgeschiedenen Seelen ergibt sich da gar kein Ort; ja man müsste annehmen, dass sie, indem sie nicht aus sich heraus auf An-

---

illam detinendo, ut ne possit alia loca petere, quae sua natura petere apta est; 2. auferendo illimitationem in operando, quoniam facit, ut non ubi vult operetur, quemadmodum secundum ejus naturam operativa est; 3. auferendo illimitationem apprehendendi, quoniam compellit, ut animam ignem, cui assistit, ut nocivam atque terribilem rem apprehendat, quem ex illimitatione apprehendendi ipsa apprehenderet ut bonum et voluptificum; 4. auferendo ab ea illimitationem perfectionis; nam sua natura praestat igni et universae naturae corporeae, et tunc ignis animae praesens videtur. *Inmort. an.* c. 78.

<sup>1</sup> Thomas vir doctissimus et omnium meo iudicio peripateticorum princeps. *O. c.*, c. 72.

<sup>2</sup> *O. c.*, c. 72.

deres wirken, schlechthin unräumlich seien, womit jedoch keineswegs ihre Existenz in Frage gestellt wäre.<sup>1</sup> Denn zufolge ihrer Untheilbarkeit, die von allen echten Peripatetikern verteidigt wird, könnte sie ja völlig illocal sein. Der Platoniker Alcinoüs griff vermittelnd ein, indem er dreierlei Arten von Oertlichkeiten und Locationen unterschied, die *circumscriptive*, die *definitive* und die *Locatio per operationem*; der Peripatetiker Duns Scotus eignete sich diese Unterscheidung an. Auf Grund derselben lässt sich behaupten, dass die vom Leibe geschiedene Seele *definitive alicubi* sei. Aber wie gelangt sie zu diesem ihrem neuen Ubi? Wollte man mit Duns Scotus sagen, durch einen *Motus continuus*, so würde sich dies wohl mit der aristotelischen Lehre eben so in Einklang bringen lassen, wie die Annahme einer *Mutatio subita*.<sup>2</sup> Niphus kann sich jedoch mit keiner dieser beiden Annahmen befreunden. Ihm erscheint die thomistische Ansicht als die richtige, welcher zufolge der des Leibes ledigen Seele dieselbe Art der Bewegung zukommt, wie dem Engelgeiste, der zum Räumlichen *per contactum virtutis* in Beziehung steht, und durch dieses sein Verhältniss zum Räumlichen der Nothwendigkeit des von Duns Scotus angenommenen *Motus continuus* entrückt ist.<sup>3</sup> Der Art und Weise, in welcher Thomas<sup>4</sup> zeigt, wie der Engelgeist von einem Orte im Raume zu einem entfernten anderen ohne Durchschreitung aller Medien zwischen beiden gelangen könne, zollt Niphus seine vollste Bewunderung.

So sehen wir die averroistische Bewegung auf psychologischem Gebiete im Bereiche der christlichen Peripatetik schliesslich an demjenigen Punkte anfangen, bei welchem sie der Natur der Sache nach anfangen musste, wenn der christliche Gedanke sein Recht behaupten sollte. Die beiden geschichtlichen Grenzpunkte

<sup>1</sup> Aristoteles enim contra antiquos 4. Physic. ait: Licet omne quod est in loco, sit ens, non tamen omne ens est in loco. Ibid.

<sup>2</sup> Per mutationem subitam, quomodo si daretur vacuum, grave fierit deorsum. Ibid.

<sup>3</sup> Sufficiat nobis dicere animam non esse in loco per hoc quod continetur a loco, sed potius quia virtute sua illam continet, sic movetur non per hoc quod ipsa successive commensuretur loco, sed per hoc quod successive sua virtute diversa loca tangit. Ibid.

<sup>4</sup> 1. qu. 53, art. 2.

dieser Bewegung sind die beiden kirchlichen Lehrentscheidungen, deren erste festsetzte, dass die Seele die Wesensform des Leibes sei, während die letztere die Seelenunsterblichkeit, d. i. die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit des Informationsprincipes der menschlichen Leiblichkeit, declarirte. Während die erstere Lehrbestimmung die wesenhafte Einheit des concreten Menschenwesens gegenüber einem unwahren Dualismus betonte, sollte durch letztere der denknöthwendigen Wesensdualität das ihr zukommende Wahrheitsrecht gewahrt werden. Damit war aber eine Seite des anthropologischen Problems berührt, deren philosophische Erörterung sich mittelst der aus der aristotelischen und platonischen Philosophie entlehnten Auffassungsweisen keinem vollgiltigen Abschlusse entgegenführen liess, sondern von dem ohnedies bereits am Endpunkte seiner Entwicklung angelangten mittelalterlichen Peripatetismus der neueren nachscholastischen Philosophie als ungelöst gebliebene Denkaufgabe übermacht wurde. Die eingehende methodische Bearbeitung derselben nahm ihren Anfang mit der cartesianischen Philosophie, welche, hierin noch von platonischen Reminiscenzen abhängig, einen unvermittelten Dualismus zwischen Geist und Körper aufstellte. Welcher Art von Lösung das fragliche Problem schliesslich vom Standpunkte des neuzeitlichen speculativen Theismus entgegengeführt wurde, ist im Verlaufe dieser Abhandlung anlässlich der Beleuchtung der dem christlichen Averroismus unbewusst zu Grunde liegenden philosophischen Denkmotive in Kürze angedeutet worden.

---



# BOLETIN HISTÓRICO

PUBLICADO POR LOS SEÑORES

P. JOSÉ YILLA-AMIL Y CASTRO, | P. ÁNGEL ALLENDE SALAZAR,  
P. EDUARDO DE HINOJOSA, | P. MARCELINO GESTA Y LECETA,

INDIVIDUOS DEL CUERPO FACULTATIVO DE BIBLIOTECARIOS, ARCHIVEROS Y ANTICUARIOS.

LA IMPIEDAD AVERROISTA.—FRAY TOMÁS SCOTO.—

EL LIBRO «DE TRIBUS IMPOSTORIBUS.»

Bien sabido es lo que era el Averroismo como doctrina filosófica; pero esa palabra tuvo un doble sentido en la Edad Media, y sobre todo, en el siglo XIV. El *Comento* de Averroes se había convertido en bandera de incredulidad y materialismo. Nadie se fijaba en el fondo del sistema, sino en sus últimas consecuencias, libérrimamente interpretadas: negación de lo sobrenatural, de los milagros y de la inmortalidad del alma. «Hay en el mundo *tres leyes* (se decía): la religión es un instrumento político: el mundo ha sido engañado por *tres impostores*.» Esta blasfemia sonó, quizá por primera vez, en la corte siciliana de los Hohenstaufen. Federico II, suelto y relajado en sus costumbres, dado al trato de judíos y musulmanes (1), envuelto en perennes discordias con la Santa Sede, y á la vez príncipe inteligente y de aficiones literarias, es el primero de esos *averroístas* impíos. Su cruzada á Jerusalem no pasó de sacrilega burla. Pedro de las Viñas, Ubaldini, Miguel Scoto, todos los familiares de Federico, eran de ortodoxia sospechosa.

Los primeros impugnadores de Averroes, Guillermo de Alvernia, Alberto el Magno, Santo Tomás, nuestro Ramon Martí, atacaron doctrinas verdaderamente averroístas: *el intelecto uno*, la eternidad del mundo, etc.

(1) Amari publicó en el *Journal Asiatique* (Febrero y Marzo de 1853) las preguntas de Federico al filósofo árabe-hispano Ben-Sabin de Murcia y las respuestas de éste.

El otro Averroes, corifeo de la impiedad, aparece por primera vez en el libro de Egidio Romano *De erroribus philosophorum* (1). Allí se le acusa de haber vituperado las tres religiones, afirmando que *ninguna ley es verdadera aunque pueda ser útil*. Usaban los Averroistas, como término de indiferentismo, la expresion *loquentes in tribus legibus*, entendiendo á los cristianos, israelitas y mahometanos, y se abroquelaban con pasajes de su maestro en el comento á los libros II y XI de la *Metafísica* y al III de la *Phisica*.

Acosados por los Doctores católicos solian acudir al sofisma de que *una cosa puede ser verdadera segun la fe, y no segun la razon*, y fingiéndose exteriormente cristianos, se entregaban á una incredulidad desenfrenada, poniendo todas sus blasfemias en cabeza de Averroes. Achucábasele el dicho de que la religion cristiana es imposible; la judaica, religion de niños; la islamita, religion de puercos. *¡Qué secta la de los cristianos que comen á su Dios!* contaban que había exclamado. *Muera mi alma con la muerte de los filósofos*, era otra de las frases que se le atribuian.

Así se encontró el filósofo cordobés á mediados del siglo XIV transformado, de sabio pagano que había sido, en una especie de demonio encarnado, cuando no en blasfemo de taberna, á quien llamó Duns Scoto *iste maledictus Averroes*; el Petrarca, *canem rabidum Averroem*, y Gerson, *dementem latratorem*; á quien pintó Andres Orcagna en el camposanto de Pisa al lado de Mahoma y del Anticristo, y á quien, en la capilla de los españoles de Santa María Novella de Florencia, vemos, con Arrio y con Sabelio, oprimido por la vencedora planta de Santo Tomás en el admirable fresco de Tadeo Gaddi.

Esa especie de Averroismo tambien penetró en España. Nicolas Bymenrich la anota en el gran registro de su *Directorium*, hablando de ciertos herejes que defendian en Aragon *quod secta Mahometi est aeque catholica sicut fides Christi* (2). ¿De dónde podia venir tal desvarío sino de Averroes?

Generalmente los impíos de la Edad Media eran hipócritas y cautelosos: deslizaban sus andancias en la interpretacion de un texto, ó las ponian en boca de un infiel. Pero en España hubo una excepcion de esta regla, un personaje hasta hoy desconocido, Fr. Tomás Scoto.

(1) Publicado por Renan (*Averroes y el Averroismo*, pág. 467) el capítulo de Averroes, con presencia del manuscrito 694 de la Sorbona. Sobre toda esta fase del Averroismo encierra curiosos datos el libro de Renan, cuyo espíritu (no hay para qué decirlo) es bien poco recomendable.

(2) *Directorium Inquisitorum*, pág. 198.

¿Dónde nació? Lo ignoro; sólo sé que era apóstata dominico y apóstata franciscano, y que peregrinó divulgando su mala doctrina por la Península, hasta que fué encarcelado en Lisboa, donde habia tenido agrias disputas con Álvaro Pelagio, á quien debemos la noticia y relacion de sus errores. Dice así en su obra inédita *Collyrium contra haereses* (1):

«Estas son las herejías y errores de que fué convicto Tomás Scoto:

- 1.<sup>a</sup> Dijo que era fábula la longevidad de los antiguos Patriarcas.
- 2.<sup>a</sup> Que la profecía de Isaias (VII) «*Ecce virgo concipiet*» no se entendía de la Virgen María, sino de alguna criada ó concubina del Profeta, debiendo tomarse la palabra *virgo* en el sentido de *puella ó adolescentula*.
- 3.<sup>a</sup> Que tres impostores habian engañado al mundo: Moises á los judíos, Jesus á los cristianos y Mahoma á los sarracenos.
- 4.<sup>a</sup> Enseñó en las escuelas de Decretales de Lisboa que las palabras de Isaias, *Deus fortis, pater futuri saeculi*, no se referian á nuestro Señor Jesucristo.
- 5.<sup>a</sup> Que despues de la muerte las almas se reducían á la nada.
- 6.<sup>a</sup> Que Cristo era hijo adoptivo, y no propio ó natural de Dios.
- 7.<sup>a</sup> Negaba la perpétua virginidad de Nuestra Señora.
- 8.<sup>a</sup> Dijo en las escuelas que la fe se probaba mejor por razones filosóficas que por la Escritura, y que el mundo estaria mejor gobernado por los filósofos que por los teólogos y canonistas.
- 9.<sup>a</sup> Defendía el concubinato de los frailes, y hablaba con poco respeto de San Agustín y San Bernardo.
10. Negaba que Cristo hubiese dado potestad á San Pedro ni á sus sucesores, ni á los obispos.
11. Era *preadamita*.
12. Admitía la eternidad del mundo.
13. Negaba el Juicio final, la resurreccion de los muertos y la gloria futura.
14. Tenía á Aristóteles por más sabio que á Moises, y por mejor hombre que á Cristo (*qui fuit homo malus et suspensus pro suis peccatis, et qui parabat se cum mulierculis loquentibus*).
15. Blasfemó de la Eucaristía y del poder de las llaves.

---

(1) Me valgo del códice latino III-VI de San Márco de Venecia. He examinado ademas el 2.324 de la Vaticana, pág. 133: *Incipit Collyrium fidei contra haereses, compositum a fratre Alvaro Hispano, doctore Decretorum et Episcopo Silvensi*. El mismo Álvaro habla de ciertos herejes lisboenses, que negaban la eficacia de las preeas por los difuntos.

16. Atribuía á arte mágica los milagros de Cristo.

17. Erraba en la materia de Sacramentos.»

Era, además, mago, nigromante y evocador de demonios, ó como diríamos hoy *espiritista*. Conversaba día y noche con los judíos, y sus costumbres eran el colmo del escándalo.

Este tipo repugnante de fraile malo, impuro, apóstata y blasfemo, pero que tenía, á diferencia de otros averroistas, el mérito de la franqueza, hubiera figurado en primera línea á haber nacido cuatro ó cinco siglos más tarde, entre los Diderot, La Mettrie, Holbach y demás pandilla de materialistas y ateos de escalera abajo, que, sin gran fatiga, lo explicaban todo por impostura, trápala y embrollo. ¡Lástima que no hubieran tenido noticia de un predecesor tan egregio! (1).

Si el rótulo *De tribus impostoribus* corresponde á un libro y no á una simple blasfemia, repetida por muchos averroistas y por nadie escrita, ¿quién más abonado que Tomás Scoto para ser el autor? Pero ¿ha existido el libro? Todo induce á creer que no.

Cuestión bibliográfica es ésta que no pasa de curiosa, y que puede tenerse por agotada despues de los trabajos de La Monnoye y de Gustavo Brunet (2). Conviene, no obstante, decir algo, porque entre los supuestos autores de ese libro suenan dos ó tres españoles.

Comencemos por advertir que antes del siglo xvi nadie habla del *De tribus impostoribus* como libro. Desde aquella época ha venido atribuyéndose á diversos personajes conocidos por sus audacias ó impiedades. Prescindamos de Federico Barbaroja que, á pesar de sus desavenencias con Roma, no dió motivo á que se dudase de su fe. Dejemos á Averroes, á quien pudo atribuirse la idea, pero nunca el libro. El primer nombre verdaderamente sospechoso es el de Federico II. Gregorio IX le acusa en una epístola muy conocida de haber dicho que «el mundo estaba engañado por tres impostores (*tribus baratoribus*), y de haber negado el misterio

(1) No se ocultó á la vária y erudita curiosidad de La Monnoye, adiccionador de la *Menagiana*, el libro de Álvaro Pelagio y lo que en él se dice de Tomás Scoto, aunque sólo cita un brevísimo pasaje: el referente á los tres impostores. Se valió del manuscrito 2.071 de la Biblioteca Real de Paris (fondo de Colbert).

(2) Vid. la disertacion de la Monnoye al fin de la *Menagiana*. La de Brunet (*Filomeno Junior*) figura al frente del librito titulado *De tribus impostoribus* (MDIIC). *Testo latino collazonato sull'esemplare del Duca de la Vallière, ora esistente nella Biblioteca Imperiale di Parigi, con l'aggiunta delle varianti di parecchi manoscritti....* Milano, Daelli, 1874. (*Bibliotheca Rara.*) Reproduccion de otra francesa, que ahora no tengo á mano.

de la Encarnacion y todo lo sobrenatural », pero no de haberlo escrito. Otro tanto puede decirse de su canciller Pedro delle Vigne, *el que tuvo las llaves del corazon de Federico*. El emperador negó una y otra vez ser suya aquella blasfemia : *Absit de nostris labiis processisse*, pero sin convenir á nadie de su ortodoxia.

Tomás de Cantimpré acusa al maestro parisiense Simon de Tournay (siglo XIII) de haber enseñado á sus discípulos que Moises, Jesus y Mahoma eran tres impostores. En aquella Universidad reinaba licencia grande de opiniones, y el Obispo Estéban Tempier tuvo que condenar proposiciones averroistas en 1269 y 1277.

Gabriel Naudé sacó á plaza el nombre de Arnaldo de Vilanova. A su modo era creyente fervoroso, y jamas se le pudo ocurrir la idea de poner en parangon la verdad cristiana con el judaísmo ó el mahometismo. En ninguno de sus escritos hay huellas de esto, ni lo apunta la sentencia condenatoria.

Tambien han citado algunos á Boccacio, y da que sospechar el cuento de los tres anillos (Jornada 1.<sup>a</sup>, núm. III del *Decameron*), donde anda mal disimulado el indiferentismo. Cada cual de los hermanos tenia su anillo por verdadero, y uno de los tres lo era; pero ¿cuál? Boccacio prelude la incredulidad ligera y mundana de los florentinos del Renacimiento, aunque bien amargamente se arrepintió de haber escrito ésta y otras impiedades entro el sírrago de sus cuentos obscenos. De todas maneras, hay diferencia de la idea de los anillos á la de los impostores. La una es escepticismo elegante; la otra, brutalidad de mal gusto; las dos por igual censurables, quizá más peligrosa la primera.

Otros han hablado de Poggio, no más que por haber llenado sus *Facccias* de diatribas contra la córte romana; de Pedro Aretino, sólo por la triste fama que le dieron sus libros obscenos; de su amigo Fausto de Longino, que comenzó á escribir una obra impía, *Tempio della verità*; de Machiavelli, que pasaba por medio pagano, sobre todo en política; de Pomponazzi, que en el *Tractatus de immortalitate animae* trae un dilema sobre las *tres leyes (aut igitur omnes sunt falsae..... aut saltem duae eorum)* sin resolverle; de Cardano, que en el libro XI *De subtilitate* deja en pié una duda semejante (*his igitur arbitrio victoriae relictis*); de Fr. Bernardo Ochino, célebre heresiarca italiano; de nuestro Miguel Servet y de Giordano Bruno, que eran antitrinitarios y panteistas, pero que picaban demasiado alto para que se les pueda atribuir la pobreza *De tribus impostoribus*; del estrafalario Guillermo Postel, á quien cuenta haber oido Enrico Stefano que de las tres religiones podia resultar una buena; de Mureto, á quien

acusar Campanella; de Campanella, acusado por otros, pero que se defendió alegando que el libro estaba impreso treinta años antes de su nacimiento; de Vanini, de Hobbes, de Espinosa..... de todos los implos que hasta fines del siglo xvii fueron apareciendo.

Y entre tanto, nadie había visto el libro de que todos hablaban. Algunos fijaban fechas y lugares de impresion. Fr. Jerónimo Gracian (*Diez lamentaciones del miserable estado de los Atheistas*) dice que el libro *De los tres engañadores* no se permitió imprimir en Alemania en el año 1610. Berigardo, en el *Circulo Pisano*, llegó á citar (quizá por no decirlo en propio nombre) una opinion de ese libro, en que se atribuian á magia los prodigios de Moises. Teófilo Raynaldo menciona el nombre del impresor: Wechel. La reina Cristina de Suecia ofreció 30.000 francos á quien le proporcionase un ejemplar; todo en vano. Los eruditos más avisados, Naudé, Ricardo Simon, Bayle, La Monnoye, tuvieron por fábula todo lo que se decía; el último dedicó una disertacion á probarlo.

Un cierto Pedro Federico Arpe, de Kiel, autor de la *Apología de Vanini*, quiso impugnar la disertacion de La Monnoye, contando que en 1706, en Francfort-sur-Mein, había visto y copiado el manuscrito *De tribus impostoribus*, que él atribuía resueltamente á Federico II ó á Pedro de las Viñas, y aún llegó á dar un extracto de sus seis capítulos. Traía la relacion de Arpe un aire de novela, bastante para hacerle perder el crédito, y La Monnoye contestó que él no negaba que cualquier aficionado hubiese podido forjar el libro; pero que ni las ideas ni el estilo eran de Pedro de las Viñas, y que oía á moderna, por sobrado elegante, la latinidad de la supuesta dedicatoria á Oton de Baviera (1).

Vino el siglo xviii, y excitada la codicia de libreros y eruditos, entonces, y sólo entonces apareció el libreo *De tribus impostoribus*, y no uno, sino dos ó tres, á cual más insignificantes, con los cuales se especuló largamente. El más conocido y famoso está en latin, con la falsa data de 1598, y se reduce á 46 páginas en 8.º, llenas de vulgaridades, en mal estilo y pésimo lenguaje. Parece que la impresion es de Viena, 1753, y que se repitió en Giersen, 1792, sin año ni lugar, aunque es fácil distinguir los ejemplares, porque tienen 62 páginas. Las dos ediciones escasean,

---

(1) Vid. *Mémoires de littérature* de Sallengre (La Haya, por Sauzet, 1716). Todas estas contestaciones han sido reproducidas al fin de la edicion de Filomnesto Junior, el cual inserta además una bibliografía bastante completa de todos los que han tratado de esta cuestion. Algunos dudan que la disertacion firmada con las iniciales *J. L. R. L.*, sea de Arpe. Poco importa.

---

y en la venta del duque de la Vallière (1784) valió la primera 174 francos. Gustos hay que merecen palos. Conozco cuatro reimpresiones modernas : de Genthe (Leipzig, 1833), de Weller (1846), de Brunet y de Dae-lli. Que el texto no es de la Edad Media, basta á demostrarlo la mención que se hace de los jesuitas. Todavía son más despreciables el *Traité des trois imposteurs* (álias *Espíritu de Espinosa*), que se tradujo al castellano y al inglés, y otro aborto por el estilo, que se atribuye al baron de Holbach ó á su tertulia.

En resúmen : el *De tribus impostoribus*, como obra de la Edad Media, es un *mito*.

MARCELINO MENENDEZ PELAYO.

---

## XXVIII.

### Zur Psychologie der Scholastik.

Von

**H. Siebeck.**

8.

Averroes.

Avicenna, Aristoteles und Alhacen kann man als die Lehrmeister der objektiven empirischen Psychologie im MA betrachten. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. aber tritt ihnen zur Seite und theilweise voran der Einfluss des grössten der arabischen Philosophen, des Averroes, mit dessen Herübernahme in der Christenheit die Zeit der unbefangenen Hingabe an den zugeführten Bildungstoff ihr Ende erreichte. Der Aristotelismus des Averroes steht erkenntnistheoretisch wie metaphysisch von vorn herein im Dienste einer bestimmten Tendenz; dem platonisch-christlichen Dualismus der Weltanschauung tritt mit ihm der Monismus im Sinne des pantheistischen Naturalismus gegenüber, dessen Einfluss sich bis in die kirchlichen Kreise des Abendlandes fühlbar machte und auf dem wissenschaftlichen Gebiete den Empirismus aus einem Mittel der blossen Belehrung zu einer aggressiven und oppositionellen Richtung umzugestalten suchte.

Von Averroes Werken kamen in das Abendland zuerst, wie es scheint, um 1217, die von Michael Scotus übersetzten Commentare zu *de coelo* und *de anima* herüber. Gegen die Mitte des 13. Jahrh. lag abgesehen von dem Commentare zum *Organon* und der polemischen *Destructio destructionum* der ganze Inhalt derselben in lateinischer Sprache vor. Eine Vorstellung von dem Einflusse,



welchen Averroes um dieselbe Zeit bereits besass, gewinnt man besonders aus dem Werke des Wilhelm von Auvergne († 1249), worin die Art, wie seine Ansichten in dem Munde „unverständiger Schüler“ sich zur Geltung bringen, aller Orten bekämpft wird. Allerdings scheinen die ersten Anfänge des oppositionellen Pantheismus und Naturalismus im MA schon vor die Zeiten der eingehenden Bekanntschaft mit Averroes hinaufzureichen<sup>1)</sup>; sicher aber ist, dass die ganze Strömung an seiner Philosophie das breite und tiefe Bett fand, welches ihr noch innerhalb der Scholastik für längere Zeit den Bestand sicherte.

Die charakteristische Stellungnahme des Averroes gegenüber der ganzen bisherigen Weltanschauung liegt in dem Umstande, dass er für den Prozess des Werdens, der ihm das Wesen der Welt bedeutet, die Materie im Grunde zum Hauptfaktor macht und die bei Plato, wie auch noch bei Aristoteles vorherrschende Bedeutung der Form in eine schon der Materie als solcher wesentliche Eigenthümlichkeit aufzuheben sucht. Als reine Rezeptivität noch frei von jeder positiven Qualität ist die Materie, nach averroistischer Lehre, an sich gleichmässig geeignet, entgegengesetzte Modifikationen anzunehmen. Sie ist daher die Möglichkeit zu allem, und als solche nicht erschaffen oder in ihrem Dasein sonstwie bedingt, sondern ewig und selbständig. Daher sind auch die Substanzen ewig auf Grund der Materie, in der sie wurzeln. Die Reihe der Generationen ist nach beiden Seiten unendlich; es giebt kein Werden aus nichts und kein Vergehen des materiellen Substrates der Dinge. Die Form ist zwar nothwendig, um aus der Materie Bestimmtes zu gestalten, sie ist aber in ihrer Wirksamkeit, ja selbst in ihrem Dasein, gebunden an das Bestehen der Materie. Die Formen bilden somit einen integrirenden Bestandtheil derselben und treten in der Bewegung lediglich aus derselben heraus, um ihre Wirksamkeit zu entfalten. Diese Verwirklichung bringt aber folgerichtig nichts anderes zuwege als was im Grunde (der Möglichkeit nach) in der Materie schon lag, sodass im strengen Sinne überhaupt keine absolute Veränderung und kein Zuwachs an Sein stattfindet.

<sup>1)</sup> Vgl. Renan, Averroes (Par. 1853) S. 175 ff.

Das Heraustreten der Form ist auch kein willkürlicher oder durch Willkür vermittelter Akt, sondern ein nothwendiger (im Wesen der Materie liegender) Prozess, gegeben durch die Bewegung, welche mit der Materie von Ewigkeit her besteht. So ist alles in der Natur nothwendige Entfaltung der Materie und Rückkehr in dieselbe. Es giebt kein Chaos, das der geordneten Welt vorausläge, so wenig wie man von Fortschritt oder Rückschritt in der Welt reden kann. Die Welt hat nach alledem auch keine Entwicklung nach einem obersten Ziel hin. Auch das geistige Prinzip (die Formen) ist der Materie und ihrer Ausgestaltung, der Natur, nicht entgegengesetzt, sondern wesentlich und ursprünglich in ihr beschlossen und enthalten<sup>2)</sup>.

Das Wesen des Seelischen musste bei dieser Auffassung des Verhältnisses von Materie und Form folgerichtig seine substantielle Unterschiedenheit und Selbständigkeit gegenüber dem Materiellen verlieren und Hand in Hand hiermit die Tendenz sich herausbilden, die Bewusstseinszustände und Veränderungen lediglich als nothwendige Ausgestaltungen des mit der Materie gegebenen Entwicklungsgesetzes zu betrachten. Die Ausbildung, welche der Averroismus im christlichen Abendlande gefunden hat, trägt in der That die charakteristischen Züge einer nach dieser Richtung gehenden Weltauffassung. Die psychologischen Erörterungen bei Averroes selbst waren auch bereits danach angethan, nicht allein den Bestand an empirischen Beobachtungen zu vermehren, sondern namentlich auch die vorwiegend spiritualistische Seite der innern Erfahrung in das Licht der naturalistischen Grundanschauung zu stellen.

In seinen Kommentaren zu den aristotelischen Schriften lässt Averroes sich die Gelegenheiten zur Hervorhebung selbständiger Beobachtungen und eigenthümlicher Ansichten keineswegs entgehen. Zu der Lehre, dass Anschauung (*imaginatio*) immer mit Empfindung zusammengeht, bemerkt er<sup>3)</sup>, dass bei niederen Thieren die Anschauung nur in Gegenwart der Empfindung selbst vorhanden ist, der Besitz von Anschauungen als bleibende Bilder der Wahrneh-

<sup>2)</sup> Vgl. ebd. S. 85 f.

<sup>3)</sup> d. an. II, 20 (Ed. Ven. 1550. tom. VI, f. 130 C 40).

mungen dagegen nur dem Menschen und den höheren Thiergattungen zukomme. Zu der Einsicht, dass die Zeitvorstellung auf dem Gewahrwerden der Succession der Bewusstseinszustände beruht, hebt er hervor, dass im traumlosen Schlafe auch das Zeitbewusstsein schwindet, im Traume selbst aber dasselbe mit der Bewegung der Imagination wieder vorhanden ist<sup>1)</sup>. Zu der Lehre von den Begehrungen führt er aus<sup>2)</sup>, dass die des Gesichts und Gehörs in einer näheren Beziehung zur Vernunft stehen als die der andern Sinne, und unter diesen beiden wieder der Gehörsinn heftiger nach Vernunft, d. h. Deutung, dränge als die Gesichtswahrnehmung: man verlange sehr, das zu sehen, was man hört; nicht gleichermaßen das zu hören, was man sieht. Zu der Lustlehre wird gelegentlich bemerkt, dass Gegenstände der Erinnerung um so angenehmer sind, je weiter ihre Objekte zeitlich zurückliegen, ausserdem aber hingewiesen auf die Bedeutung, welche das dem Menschen natürliche Verlangen nach Einheit für die Entstehung von Lustgefühlen besitze: Komposition und Theorie (*confictio und doctrina*) sind angenehm, weil sie die Einheit unter den Dingen zur Geltung bringen; aus dem gleichen Grunde gefallen Assimilationen und Beispiele, ferner innerhalb der Gattung der Mensch dem Menschen, das Pferd dem Pferde u. s. w. (a. a. O. f. 39 ff.).

Bedeutsamer aber für die Zeit der Scholastik als derartige vereinzelte Bemerkungen ist die naturalistisch-pantheistische Ausdeutung, die Averroes den aristotelischen Lehren mit Vorliebe angeeignet lässt. Man erkennt sofort die Bedeutung wieder, welche bei ihm die Materie für das Hervortreten der Form hat, wenn zu der Lehre von der Theilbarkeit der Seele sich die Ansicht ausgesprochen findet, einige Kräfte derselben seien nichts anderes als Vollkommenheiten körperlicher Organe, da die Prinzipien des Naturwirkens (*formae naturales*) durch die Materie erst zur Vollendung kommen<sup>3)</sup> und mithin nichts von dem Materiellen (Leiblichen) wesent-

<sup>1)</sup> s. Renan 86, der auf die Verwandtschaft seiner auf Zeit und Traum bezüglichen Ansichten mit denen von Dugald Stewart aufmerksam macht.

<sup>2)</sup> in Rhet. I, 14; f. 39b.

<sup>3)</sup> *perfectum per materiam*, d. an. II, 11. f. 129 A 12f.

lich Getrenntes sein können. Die Seele selbst wird einerseits vom Leibe, andererseits vom unpersönlichen Intellekt<sup>7)</sup> unterschieden und hiernach mehr im Sinne eines zu der Wärme noch hinzutretenden Lebensprinzips aufgefasst, welches ohne Materie nicht bestehen kann und nach dem Verfall des Leibes zu der spiritualen und unsichtbaren Materie zurückkehrt, in der sie ursprünglich beschlossen war<sup>8)</sup>.

Auch die bekannte pantheistische Fortbildung der aristotelischen Lehre vom  $\nu\omicron\delta\zeta\ \acute{\alpha}\pi\alpha\theta\eta\varsigma$  zu der von der Einheit des aktiven Intellekt ruht bei Averroes auf naturalistischer Grundanschauung. In den weitläufigen Ausführungen derselben tritt bei ihm aller Orten das Eine deutlich heraus, dass die schon von Aristoteles<sup>9)</sup> ange-deutete Analogie des begrifflichen Erkennens mit dem Vorgange des Sehens und insbesondere der Vergleich der Wirksamkeit des  $\nu\omicron\delta\zeta\ \acute{\alpha}\pi\alpha\theta\eta\varsigma$  mit der des Lichtes, durchgreifend und maassgebend gewesen ist<sup>10)</sup>. Wie man beim Sehens zu unterscheiden hat das

7) s. Gesch. d. Psych. I, 2, S. 439f.

8) *Destr. destruct. t. IX f. 62 d f.*: Nos non concedimus quod sit separata a corpore (sc. anima), 63a: Wir, die wir wissen, dass die Seele sit additum quiddam calori elementalī, (weil die Wärme als solche nicht die Ordnung der Denkvorstellungen bewirken kann), wissen auch, dass die im Saamen befindliche Wärme zur Erzeugung und Gestaltung des Leibes nicht ausreicht. *Ilae autem animae aut erunt tanquam mediae inter animas corporum coelestium et animas quae sunt hic in corporibus sensibilibus, et habebunt absque dubio in animabus quae sunt hic et corporibus dominium . . . , aut ipsae in se ipsis sunt alligatae corporibus quae ab eis sunt creata propter similitudinem quae est inter ea. Et cum corrumpantur corpora, revertuntur ad materias suas spirituales et corpora sua subtilia quae non sentiuntur.*

9) *Ar. d. an. III, 5; 430a 15f.* s. Gesch. d. Psych. I, 2 S. 64. 67.

10) *Aver. d. an. III (t. VI, f. 169 Df)*: Intentio cogens ad ponendum intellectum agentem alium a materiali et formis rerum quas intellectus materialis comprehendit, est similis intentioni propter quam visus indiget luce, cum hoc quod agens et recipiens alia sunt a luce, . . . modus qui coëgit nos ad ponendum intellectum agentem, idem est cum modo propter quem indiget visus luce. Denn wie das Sehorgan von den Farben nicht erregt wird, ausser wenn es in actu ist, und dies wieder nicht der Fall sein kann ohne die Gegenwart des Lichtes, da dieses selbst sit extrahens eos (die Farben) a potentia in actum, so erregen auch die intentiones imaginatae den int. materialis nicht, ausser wenn sie intellectae in actu sind (f. 170 A); quod non perficitur eis nisi aliquo praesente (nämlich eben die Gegenwart des intell. in actu). f. 179 B: der In-

Organ, die von ihm aufgenommene Qualität, und den äussern Erreger, das Licht, so auch beim Erkennen ein Empfangendes (den materialen Intellekt), den intelligiblen Inhalt als das von ihm Aufgenommene, und ein Wirkendes, welches das Aufgenommene im Aufnehmenden gleichsam transparent macht<sup>11)</sup>, ein Vorgang, mit dem nicht wie beim Sinnesorgan eine qualitative Veränderung verbunden ist, sondern nur die „Apprehension“ des Inhalts, die ihrerseits nichts anderes ist als die aktive Bethätigung des eigenen Wesens von Seiten des Intellekt (t. IX, f. 65 A). Wie das Licht wirkende Ursache und zugleich Form und Zweck der Farben ist, mithin Anfang und Ende des Sehvorgangs in seinem Wesen beschlossen hält, so verhält sich auch der wirkende Intellekt zum materialen nicht nur als anregendes Moment, sondern auch als dessen Vollendung und Ziel<sup>12)</sup>. Die pantheistische Wendung dieser Lehre vollzog sich nun bei Averroes dadurch dass er die Analogie des Intellekts mit dem Lichte auch aufrecht erhielt hinsichtlich des Umstandes, dass das Licht gegenüber der Vielheit der individuellen Augen ein allgemeiner und für sich bestehender Faktor ist, der in allen einzelnen wirkt, ohne darum selbst zur Individualität jedes einzelnen zu gehören. Wie das Licht eins ist, sagt er (de an. beat. 3, f. 65 C), welches alles der Möglichkeit nach Sichtbare wirklich sichtbar macht, so muss auch der Intellekt Eins sein, der alles Intelligible zum Akt bringt.

Offenbar ist diese Ausdeutung der aristotelischen Ansicht zugleich eine Fortbildung derselben in derjenigen Richtung, welche nachmals in der Lehre Spinoza's ihren konsequentesten Ausdruck fand. Schon Averroes selbst ist dieser letzteren aber noch näher gekommen durch seine Ansicht, dass die Vereinigung des materialen

---

tellekt, qui in nobis existit, hat zwei Funktionen: cognoscere intelligibilia (analog dem Auge, wenn das Licht darin ist) et efficere intelligibilia (analog dem Lichte selbst).

<sup>11)</sup> Opp. t. IX, f. 65 a (d. anim. beat. 3). t. VI, f. 179 D: in hoc (dem inf. materialis) se habet res sicut in ipso transparente, quod quidem recipit colores et lumen simul; lumen autem colores efficit.

<sup>12)</sup> d. an. beat. 3. t. IX, f. 65 A. 66 A: Sol dat visui lucem et postea per hanc lucem quam recipit videns a sole, efficitur videns ipsum solem in actu qui fuit causa faciens ipsum videre rem in actu.

mit dem wirkenden Intellekt für den Menschen das Resultat einer allmähigen Entwicklung ausmacht, die im Verlaufe des Lebens mit seiner geistigen Aus- und Durchbildung Hand in Hand geht und, wenn sie erreicht ist, das wahre Wesen zugleich der Vollkommenheit und Glückseligkeit darstellt, ein Ziel welches von den Einzelnen je nach der individuellen Beanlage in verschieden hohem Grade erlangt werde<sup>13)</sup>. Auch darin endlich kommt seine Lehre mit der des Spinoza überein, dass dieses oberste Ziel der intellektiven Erkenntnis für ihn im letzten Grunde nichts anderes bedeutet als die Thätigkeit, in welcher der allgemeine Intellekt sich selbst in seinem Thun und Wesen innerhalb des Individuums ergreift und erkennt, und dass in dieser einen und einheitlichen Erkenntnis seiner Ansicht nach alle anderen begrifflichen Erkenntnisse enthalten und beschlossen sind<sup>14)</sup>.

Es war ein belangreicher Umstand, dass das Hervortreten der averroistischen Lehre im christlichen Abendlande schon eine kräftig entwickelte empirisch-psychologische Richtung innerhalb der Scholastik vorfand. Denn je verbreiteter und gleichsam selbstverständ-

<sup>13)</sup> Die Abhandlung de animae beatitudine ist dem Erweise dieses Satzes gewidmet. f. 65 B 42f. heisst es: *eventus hujus perfectionis ut plurimum continget tempore senectutis*, aber erst nach anhaltendem spekulativem Studium und Entfernung überflüssiger Dinge, die nur scheinbar nothwendig sind . . . *Cuiuslibet enti inest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilis finis quantum competit suae naturae nec denegatur ab ejus essentia pars sibi concessa.* ib. 5, f. 66 B: *Substantia intellectus agentis est una, quamvis gradus suus contineat id quod dependet ab omnibus animalibus rationalibus receptivis beatitudinis.* Vgl. Spinoza, Eth. V, die Scholien zu Propos. 10, 20, 36, 42.

<sup>14)</sup> de an. beat. f. 65 D: *Intellectus agens reducit eam (sc. virtutem rationalem) in intellectum in actu et concedit quod alia sicut sibi intelligibilia in actu.* Ist dies eingetreten, so ascendit ille intellectus in actu ad assimilationem rerum abstractarum et intelliget suum esse quod est actu intellectus (66 A): Intellekt, Intelligibles und Intelligirendes sind dann Eins, sind ganz intellectus agens geworden. Nam intentio divina in hoc fuit quod formae quae sunt aeternae in genere, ut universalis, debeant ascendere ad formam unam numero. Ebd. 5, f. 66 C: *Pluralitas intelligendi non est deputata pro ultima nobilitate.* Das primum erkennt ja sich allein und damit alles andre, da alles sein Sein von ihm hat. Itaque pluralitas intelligendi perfectio non est. Vgl. bei Spinoza die Erkenntnis sub specie aeternitatis und Eth. V 36.

licher die letztere sich bereits zeigte, um so eher konnte der naturalistische Gesichtspunkt als die naturgemässe Konsequenz und Ergänzung derselben erscheinen, da er mit seiner neuen Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Form der Erfahrungs- und Naturwissenschaft einen berechtigten Anspruch auf Alleinherrschaft zu verleihen schien. Die objektive empirische Psychologie wurde auf diese Weise zum tendenziös-naturalistischen Empirismus. In wie ausgesprochener Weise dies wenigstens in bestimmten und allem Anschein nach ziemlich ausgedehnten Kreisen der Fall war, hat die kirchliche Zensur jener Richtung selbst deutlich ins Licht stellen helfen. In der langen Reihe ketzerischer Lehren, welche der Erzbischof von Paris im Jahre 1279 den dortigen Averroisten aufzurücken sich veranlasst fand<sup>15)</sup>, finden sich Sätze wie die folgenden: Alles geschieht durch Nothwendigkeit; jedes Agens wirkt nur in einer ganz bestimmten Weise; der Mensch ist Mensch auch abgesehen von seiner (nicht organischen) Denkseele; die Substanz der Seele ist ewig (d. h. nicht geschaffen); die Seele ist unzertrennlich vom Leibe und vergeht, wenn dessen Harmonie sich auflöst; der Intellekt (der unvergänglich ist) macht die Wesensvollkommenheit (*perfectio essentialis hominis*) aus; er ist von Ewigkeit her, und seiner Natur nach nicht früher in der Potenz als im Aktus; es giebt zwischen den (individuellen) Intellekten keinen Unterschied der Vollkommenheit; die Aenderungen im Inhalte des Willens sind immer durch vorhergehende Ursachen bedingt; der Wille unterliegt den seine Anregung bewirkenden Einflüssen mit Unausweichlichkeit; dasselbe gilt vom sinnlichen Triebe; bei jeder Handlung giebt unter verschiedenen Antrieben immer der stärkere den Ausschlag; gegen die thatsächlichen Wirkungen von Passionen und Erkenntniss kann der Wille von sich aus nichts ausrichten; leidenschaftliche Handlungen sind unausweichliche Wirkungen (*coacte*) bestimmter Ursachen; was aus einem Menschen wird, kann man aus bestimmten Zeichen an seinem Wesen vorauswissen<sup>16)</sup> u. a. Besonders deutlich

<sup>15)</sup> s. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum* etc. I, S. 177 ff.

<sup>16)</sup> a. a. O. no. 21. 160. 11. 169. 116. 7. 124. 39. 131. 134. 164. 208. 129. 131. 167.

tritt hier ausserdem die Tendenz heraus, die bis dahin unbefangenen an die Objekte der äussern und innern Erfahrung herangebrachte empirische Methode des Erkennens als die allein gültige im Gegensatz zu den Inhalten und Methoden der kirchlichen Glaubenslehre hinzustellen<sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Vgl. ebd. no. 33, 37, 120, 152f, 177 u. a.



AVERROIS  
PARAPHRASIS  
IN LIBRUM POETICAE ARISTOTELIS

JACOB MANTINO HISPANO HEBRAEO MEDICO INTERPRETE.

EX LIBRO QUI VENETHIS APUD IUNCTAS A. M. D. L. XII PRODIT

ITERUM EDIDIT

FRIDERICUS HEIDENHAIN.

Quae ex Arabum libris ad meliorem Artis Poeticae Aristotelis intelligentiam ab hominibus doctis his domum annis allata sunt, ea aut tam exigua sunt aut Arabum linguas ignaris tam non utilia, ut haud paucis me gratum facere confidam quod quam Iacob Mantinus Hebraeus fecit Latinam Averrois paraphraseos interpretationem totam integramque iterum edo.

Exstat autem interpretatio illa in libro rarissimo qui inscribitur: 'Aristotelis de rhetorica et poetica libri cum Averrois in eosdem paraphrasibus. Venetiis apud Iunctas MDLXII.' Quod volumen secundum est editionis Iuntinae omnes Aristotelis libros cum Arabis illius paraphrasibus continentis.

Interpretatio singularis est diligentia et subtilitate auctoris, quippe quem ut verum praebere Averroem etiam lectionum varietatem respexisse ex notis in margine scriptis appareat. Quo maior a nobis interpreti fides habenda est.

Hunc igitur librum ita edendum consui ut et siglorum quae quam plurima insunt obscuritate remota usitatas omnes litteras exhiberem et distinctionem huic, quae hodie in usu est, similiorum redderem.

Infra adscripti, quos Aristotelis Poeticae locos Averrois respexisse videtur; uncis inclusi, quos parum aut omnino non intellexit. Compendii causa priores numeros omisi: 47a 8 igitur idem est quod 1447a 8. Qui autem loci ipsa Aristotelis verba reddere aut prope ad eius sententiam accedere videntur, in nostra vero Poetica non inveniuntur, hunc in modum notavi: — ? Quamquam hanc rem absolvere nec volui nec potui: multis enim in locis multa disputatione opus est, ut, utrum Aristoteli an Averroi tribuendi sint, diiudicetur, et qui loci, si universi spectantur, quadrant, eorundem saepe singulae partes ab Aristotelis sententia longius propius recedunt. — Ut fragmenta commodius citentur, numeros addidi.

Strasburg, Westpreussen.

Heidenhain.

## Averrois

paraphrasis in librum Poeticæ Aristotelis,

Iacob Mantino Hispano Hebraeo Medico interprete.

Huius libelli propositum est exponere id, quod in libro Poeticæ  
6 Aristotelis de regulis universalibus atque communibus omnibus vel  
plurimis nationibus continetur: cum tamen multa in eo contineantur,  
quæ non sunt regulæ propriæ Arabum Poesi neque eorum con-  
suetudini. et id septem capitalis complectemur.

10 Quot et quæ sint imitationis genera: ac ex quibus  
sermonibus imitatio ordinetur. Cap. 1.

1. Inquit Aristoteles. Propositum nostrum nunc est de Poetica  
arte de eiusque generibus tractare. Oportet autem, ut si quis velit  
recte tradere eius regulas, ut primo dicit, quaenam sit actio (sive  
facultas) unius cuiusque generis poematum, et ex quibus ipsæ  
15 fabulæ poeticæ ac ex quot rebus constant, nec non quaenam sint  
earum partes tum communes, tum propriæ, quibus etiam constant  
ipsæ, quotve sint genera rationum, quæ in fabulis considerantur:  
initio scilicet sumpto ab ipsis principiis, quæ nobis natura insunt  
circa hoc.

20 2. Inquit. Omnis Poesis omnisque fabula poetica in vituperandi  
vel laudandi genere consistit. quod quidem inductione probari potest  
de ipsis poematibus, præsertim de Græcorum poematibus, quæ de  
rebus voluntariis agebant: nempe ex honestis et inhonestis. ita  
quoque res se habet in artibus imitantibus ipsam Poeticam, quæ  
25 quidem ad pulsationem cithararum ac tiliarum accommodantur, eas  
scilicet hæc duo proposita considerare. Fabulæ autem poeticæ  
sunt sermones imitatorii: genera vero imitationis et similitudinis  
sunt tria: duo simplicia et tertium compositum ex illis. Ex duobus  
autem illis simplicibus unum consistit in imitatione alicuius rei ac  
30 eius similitudine alicui alteri rei, hoc autem prout est unicuique

---

25 locum non intelligo: 'eas .f. hæc' liber; .f. autem ubique pro  
scilicet adhibetur.

---

- 11 : 47 a 8 ab. 20 : 48 a 1. 24 : in 47 a 15 videtur non πλεῖστη sed  
ποιητικῆ legisse. 47 a 21. 27 : 47 a 28; b 19. 28 : — ?

idiomati familiari per dictiones sibi proprias, quæ apud Arabes literæ similitudinis vocantur. Alterum vero consistit in acceptione alicuius similis vice alterius similis quod quidem in hac arte permutatio appellatur. Nec te latere debet sub hac parte includi ea genera, quæ hæc nostra ætate Metaphora ac Cognominatio nuncupantur. Verum 5 cognominatioes ut plurimum sunt permutationes ex affectibus affectuum rei: sed metaphora est commutatio rerum illi proportionatarum, hoc est, cum unius rei proportio ad secundam sit proportio tertiæ ad quartam et permutatur nomen tertiæ in primam vel e contra. in libro autem Rhetoricæ explicatum est quot modis fiant commu- 10 tationes. Tertium vero genus poeticarum orationum ex duobus nunc dictis constat.

3. Inquit. Ut natura quidam homines imitantur æmulanturque pluraque inter sese in actionibus, ita ut aliqui coloribus, alii figuris, nonnulli vocibus imitentur: et hoc vel arte et habitu, qui imitatori- 15 bus inest, vel ob consuetudinem, quam prius de hoc habuerunt: ita quoque in orationibus sunt natura imitatores. Imitatio autem in sermonibus poeticis atque æmulatio ex tribus quidem fit, nempe harmonia ac numero ac ipsamet imitatione. Horum autem unumquodque potest separatim et seorsum ab alio reperiri quandoque: 20 ut harmonia in \*psalmis, numerus vero in citharis (sive choris) ipsaque imitatio in oratione: intelligo sermones imitatorios non metricos neque numero perliberatos. quandoque vero possunt simul permisceri hæc tria invicem, ut fit apud Arabes. sunt enim quæ ab hominibus huius insulæ poemata sunt adinventæ, postquam res 25 ipsæ naturales continuerint atque aggregarint ipsa poemata naturalia. ipsas vero res naturales adinvenerunt ipsæ \*gentes naturales. in Arabum enim poematibus non erat harmonia, sed vel tantum numerus vel et numerus et imitatio simul. Triæ ergo sunt genera artium imitantium, vel quæ munere imitandi funguntur: nempe, quæ harmo- 30 nia, quæ numero, et quæ sermonibus imitantibus ulitur. et est hæc ars, de qua in hoc libro agitur.

4. Inquit. Multi reperiuntur sermones, qui vocantur poemata, qui nihil facultatis Poeticæ obtinent præter numerum tantum: ut sunt sermones metrici ipsius Socratis ac sermones Empedoclis naturales. 35 in sermonibus vero poeticis ipsius Homeri e contra evenit. quoniam utrumque illorum reperitur in eis simul.

5. Inquit. Quam ob rem non debet vere nominari poema nisi quod hæc duo amplectatur. illa igitur dignius debent vocari sermones quam poemata: quemadmodum et qui in Physicis ulitur ser- 40

21 In margine: a. l. (*hoc est: alii legunt*) fistulis. 27 l. m.: a. l. virtutes.

5 : 67 b 7; b 16. 10 : Rhet. 3, 2 p. 1405 a 3 ss. 13 : 47 a 18.  
17 : 47 a 21. 20 : 47 a 23. 22 : 47 a 29. 23 : 47 b 24. 26 : 49 a 9, 13.  
48 b 20. 33 : 47 b 9. 38 : 47 b 18.

monibus metricis, Physicus potius merito vocandus est quam Poeta. Similiter quoque sermones imitatorii, qui ex metris permixtis constant, profecto non sunt poetici. Ex dictis igitur constat quoniam sint genera imitationis ac ex quibus sermonibus imitatio ordinetur 6 in ipso sermone, ita ut eius actio sit perfecta.

De duabus aliis imitationis differentiis, ponas res imitatas ac ponas imitandi modum. Cap. 2.

6. Inquit. Quoniam vero qui imitantur et aemulantur, ideo imitantur, ut inducant aliquos ad aliquam voluntariam actionem agentam, aliquam vero aliam prohibendam: oportet ergo ut ea quae proposuit imitari, sint vel virtutes vel vitia. Nam omnis actio omninoque mos ad alterum horum duorum declinat atque insequitur: nempe vel ad probitatem, vel improbitatem. Sed cum, quidquid ex actionibus voluntariis quaeritur imitari, sit vel virtus vel vitium, 15 ergo ut per probitatem et probos ipsas probitates imitemur, improbitates vero per improbitates et per improbos; porro cum quaelibet imitatio fiat de pulchro vel turpi: ergo omnis imitationis propositum est honestare vel dehonestare. Sequiturque ex hoc, ut quicumque virtutes imitantur, hoc est, quia eas imitari sunt natura prou, 20 sint prohi: econtra vero, qui vitia imitantur, deficiant natura ab his ad vitiaque magis accedant. ex his ergo duorum generum hominum datur laus et vituperium, hoc est virtutes laudare vitiaque damnare. ob idque fuerunt aliqui poetae apprime laudantes, non tamen exacto vituperantes. Ergo cuilibet imitationi insunt hi duo actus, videlicet 25 laudandi vel vituperandi. similiterque hae duae differentiae reperiuntur in imitatione, quae circa sermones fit, non autem in ea, quae fit per metrum, neque in ea, quae per harmoniam. Tertia praeterea differentia inest ipsi imitationi, quae per sermones fit: nempe qua quaeritur ut aliquid simile alicui alii sibi simili omnino conveniat: 30 praeter hoc quod quaeratur per id laudatio vel vituperatio, sed tantummodo ipsa mera convenientia et concordia. hoc autem genus imitationis est veluti materia apta ad duo opposita transmutari: videlicet alias ad laudem per excessum (seu additionem) transmutata, alias vero ad vituperium per excessum otiam transmutata.

7. Inquit. Haec inquam est Homeri imitatio: nempe ut, cum effingit aliqua convenientia et similia, id quidem habeat excessum aliquem ad laudem vel vituperium. Inter poetas praeterea aliquis maxime valet in praestanda imitatione conformi et convenienti seu simillima tantum, aliquis vero in ea, quae laudem vel vituperium 40 habet, aliquis alius in ea quae utrumque horum amplectitur, ut Homerus usus est.

Aristoteles autem de quolibet horum generum exemplum tra-

2: (47 b 20). 8: — ? 10: 48 a 1. 16: 48 a 4 — 18. 18: 48 b 24.  
25: 48 a 7. 27: (48 a 19). 35: 48 b 34. 37: 48 a 6 (δημοίως).

didit per varia genera carminum seu poematum, quo tunc in suis regionibus erant nota, solebantque uti quolibet horum trium generum imitationum. Tu autem facile invenies huiusmodi genera in carminibus Arabum, et si plurima eorum, ut inquit Alfarabius, sunt ad luxum attinentia. nam illud genus, quod amatorum vocant, inclinat quidem homines ad rem nefandam ac prohibitam. idcirco ab huiusmodi carminibus amonendi sunt pueri: immo instituendi sunt, ut in usum habeant ea carmina, quae ad fortitudinem et gloriam conducunt. nam Arabos in suis carminibus non hortantur ad alias virtutes quam ad has duas. etsi de his etiam, non ut hortentur ad eas tractent, sed potius iactantiae gratia. At illud genus poematis, in quo quaeritur imitatio eiusdemmet rei atque convenientia, ut diximus, est in frequenti usu apud eos: proptereaque eorum sapientes frequentior describunt animalia atque stirpes. Graeci vero ut plurimum nullum carmen proferunt, quin ad aliquam hortandam virtutem vel ad aliquod vitium dehortandum se vertat, vel quod aliquem optimum morem vel scientiam praestare non suadeat. Ex iam dictis ergo patet genera imitationum esse tria, earumque differentias esse tres, et quae sint huiusmodi differentiae tres et ipsa tria genera. Quodsi exacte perquirantur ipsa poemata, videbitur esse verum non dari quartum genus imitationum neque quartam differentiam illorum generum.

De Causis, a quibus orta est Poetica, et de aliquibus ipsius speciebus. Cap. 3.

8. Inquit. Videtur a duabus causis et quidem homini naturalibus Poetica habuisse originem. Prima est, quoniam insitum est a natura hominibus a pueris imitari. hoc autem inter cetera animantia est maxime proprium homini. Cuius rei causa est, quia homo inter cetera animantia gaudet imitationibus rerum, quas iam perceperat. Quod autem homo gaudeat natura ipsis imitationibus, argumentum est, quoniam nos gaudemus imitatione rerum, quas cum molestia adspicimus et non cum delectatione, praesertim cum illa imitatio fuerit exactissima et concinna. ut in imaginibus multarum ferarum truculentarum atque picturis earum, quas praestantissimi pictores efficiunt, evenire solet. Et ob hanc causam utimur imitationibus in disciplinis pro rerum intellegendis atque interpretationibus. Sunt enim ipsae imitationes instrumentum conducens ad intelligentiam rei quam quaerimus intellegere ob delectationem, quam habemus de imaginibus, propter id quod habent de imitatione. Anima igitur perfectius recipiet, quanto magis gaudebit: quoniam non solum Philosophis iucundissimum est discere sed etiam ceteris hominibus, quamquam modice hi in hoc cum Philosophis communicent: quoniam aliquis homo ex aliquo discet iuxta variam rationem, quae est inter

ipsum docentem et discentem. Sed quoniam imagines sunt imitationes rerum, quas iam percepimus: ergo eis utimur ad velociorem ac promptiorem intellegendiam. praestant autem intellegendiam rerum propter voluptatem seu delectationem, quam praebent ob similitudinem quam habent. Haec ergo est prima causa, quae poesim peperit. Secunda vero causa est, quia natura humana gaudet numero ac harmonia ac metris: quoniam metra videntur ad numerum attinere, maxime apud eos, qui a natura habent metra assequi. Voluptas autem naturalis, quae ad imitationem et rhythmos ac harmoniam et metra est prona, genuit ipsam Poeticam: praesertim apud eos, qui ab initio sunt ad id habiliores. qua natura aucta, orta inde est in eis ars Poetica: propterea quia primus de ea aliquam portiunculam tradidit, mox qui primum secutus est aliam tradidit iterum portionem, et ita paulatim extemporariis, donec artes Poeticae perfectae fuerunt. generi quoque earum varia completa sunt pro varia hominum generis habilitate et promptitudine ad maiorem delectationem alicuius generis Poesis. Exempli causa praestantiores ac digniores animi natura primo genuerunt artem laudandi, intellego honestas laudare actiones: viliores vero artem vituperandi pepererunt, nempe actiones pravas vituperare: licet oporteat, qui intendit vituperare vitiosos atque actiones vitiosas, laudare probos ac honestas actiones, ut turpitudine vitiorum magis propaleatur: intellego quod, postquam ea narraverit, mox contra illa actiones pravas enarret. Haec inquam est summa rerum communium omnibus vel pluribus gentibus, quae in hoc capitulo continentur: reliqua vero, quae in eo continentur, omnia vel maior pars eorum sunt res, quae erant propriae carminibus Graecorum et consuetae apud eos. Meminit enim Aristoteles artium poeticarum, quae erant in usu apud eos: et quo pacto ortae sunt unaquaeque earum natura, et quae pars fuerit prior in generatione sua alteri praesertim in arte laudandi et vituperandi, quae omnes erant tunc apud eos famosae. Adhuc narrat, quis fuerit primus qui incepit invenire unamquamque illarum artium poeticarum; quae erant in consuetudine apud eos, et quis addidit super illas et quis post hoc perfecit eas. Et in hoc summe laudat Homerum, dicitque eum fuisse, qui tradidit principia harum artium, et quod nemo ante ipsum in arte laudandi aut vituperandi vel in aliqua alia arte apud eos famosa quicquam egit, quod esset alicuius dignitatis aut admiratu dignum.

9. Inquit. Cum igitur a principio imperfectiora ac breviora essent carmina: quia naturaliter facilius in haec incidimus. Breviora autem sunt, quae ex minoribus constant syllabis: imperfectiora vero, quae paucioribus constant melodiis.

42 liber: constat.

1: — ? 6: 48b 20. 11: 48b 22. 12: 49a 13. 14: 49a 13. 17: 48b 24.  
27: 48b 24 — 49b 20. 34: 48b 34. 35: 48b 28. 39: 49a 19. 40: — ?

10. Inquit. In arte vituperandi non quaeritur imitatio secundum omne genus vitii et turpis tantum, sed eius vitii omnis, quod ridiculum est: nampe quod quidem vile est ac turpe, de quo dolendum non est.

11. Inquit. Quod autem ipsa derisio has tres obtinet condiciones, argumentum est, quia in facie \*irrisi haec tria reperiuntur: videlicet 5 facies iracunda est ad convitiisque disposita parumque dolens de eo, qui eum irridet, contra id quod in facie irascentis evenire solet, videlicet quod in facie irascentis est iracundia et iactantia atque dolor. haec inquam est dispositio animi contra eam rem, contra quam irascitur. 10

Quae sit tragoediae essentiae definitio: et quot, ac quae sint ipsius partes et quales. Cap. 4.

12. Inquit. Optima ars laudandi, id est Tragoedia, quae metrico sermone imitatio praestantium est, utitur carminibus longioribus, non brevibus. Idecirco posterioribus poetis non plauerunt carmina 15 brevia, quae tunc in eo genere erant in usu atque in aliis artium Poeticae: cui quidem proprium metrum est, quod simplex, non compositum est: verum non debent tantam habere prolixitatem, ut in enarrationem hominibus molestam deveniant. Definitio autem quae intelligentiam essentiae artis laudandi (id est Tragoediae) praestat, 20 est imitatio actionis illustris, voluntariae, perfectae, cui inest vis universalis: circa res praestantiores, non autem particularis de singula re praestanti: qua quidem imitatione animi recta afficiuntur affectione per misericordiam atque terrorem in eis orta. Hoc autem fit imitando viros probos sanctitate et puritate: quoniam imitatio fit de 25 dispositionibus, quae virtutes inducunt, non de habilibus, cum hos imitari nequeamus. perficitur autem imitatio in sermone, si illi melodia et numerus adiungatur. Reperiuntur tamen aliquae dispositiones, quae circa numerum et melodiam reddunt sermonem afficiacioris imitationis: ut sunt pronuntiationes et gestus vultus, de 30 quibus in libro Rhetoricorum dictum est. Prima vero pars Tragoediae in ipsa actione est, ut res praestantes enumerentur, quibus fit imitatio: mox haec melodia ac metro convenientibus illi rei, de qua dicitur, apparentur. Usus autem melodiae in carmine disponit animam ad recipiendam imitationem illius rei, quam quaerimus imitari: ac 35 si melodia praestet ipsi animae eam dispositionem, qua quaeritur imitatio rei, de qua imitatio quaeritur. Praestat vero ipsi animae hanc dispositionem in singulo generum Carminis illa melodia, quae

5 In margine: deformis. 12 liber: equalis. 24 liber: ortam. 33 liber: quo.

1 : 49a 31. 4 : 49a 34. 6 : — ? 13 — 17 : 49a 2 — 6. 17 : 49b 11. 18 : 49b 14; 50b 39. 19 : 49b 23. 22 : 51a 15, 36; b 6. 23 : — ? cf. quae 'De doctrinae artium Ar. principiis' contra Bernaysium p. 27, scripsi. 24 : 54a 16. 25 : 50a 16. 27 : 49b 28. 28 : 55a 29. 31 : 50a 16. 34 : de melodia imitationis adiutrice in Poetica nihil hodie extat; ad Politicam VIII, 5, 1340a 22, 40ss. relegari oportet.



illi generi poematis congruit suis concentibus et compositionibus. nam quemadmodum videmus concentus acutos convenire alicui generi sermonis, cui graves non convenerant, idem de compositione melodiarum arbitrandum est. Naturae autem vel affectus eorum, qui  
 5 **historias et fabulas enarrant, quae perficiunt imitationem in ipsismet sermonibus poeticis existentem per haec tria, nempe per imitationem et numerum atque melodiam, quae quidem sunt elementa et bases ipsius imitationis, duae in genera sunt: altera quidem, quae aliquem morem indicat, ut exempli causa prudentem loquentem referat vel**  
 10 **iracundum: altera vero, quae eius sententiam declarat propriamque mentem aperiat. Quoniam effigies loquentis, aliquid affirmantis, non est effigies id dubitantis, nam effigies sermonis eius, qui alicuius laudem enarrat atque promulgat, eiusque gestus et vultus debet esse effigies assentientis et certificantis, non dubitantis et deridentis.**  
 15 **Historiae autem et rerum novitates atque enarrationes, quas debet referre historiographus, qui illas duas iam dictas naturas habet, sunt ipsae fabulae, quae imitatione fiunt. Intellego per fabulas compositionem rerum, quarum imitatio quaeritur, sive id sit ut res se habet secundum esse, sive ut in usu habetur, quamvis sit falsum:**  
 20 **idcirco sermones poetici appellantur fabulae. Quare et historiographi atque fabulatores tandem sunt, qui habent vim imitandi mores atque sententias.**

13. Inquit. Necessae igitur est cuiuslibet Tragoediae sex esse partes: nempe fabulas imitatorias, Mores, \*Metrum; Sententiam,  
 26 \*\*Apparatum, Melodiam. Huius autem rei ratio est: quia omnis sermo poeticus dividitur in id, quod est imitans, et in id, quod imitatum est. Imitans autem tribus constat, videlicet imitatione, dictione ac melodia: Quod vero imitatum est in ipsa laude tribus quoque reliquis complectitur scilicet moribus, sententiis et apparatu.  
 30 **intelligo per apparatum assumere ex eo argumentum et indicium ad sententiae congruitatem. Sunt ergo partes tragoediae necessario sex. Mores vero ac sententiae sunt praestantiores partes, cum Tragoedia non sit subinde hominum imitatio, qua sunt singulares homines percepti. sed eas imitatur ob suos congruos mores atque**  
 35 **actiones probas animaeque felices sententias. Consuetudines etenim actiones ac mores amplectuntur: idcirco consuetudo fuit una ex sex partibus Tragoediae, et non oportuit distinguere eam in actiones et mores de eisque mentionem facere in ea. Apparatus autem est accommodatio sententiae animi: et si apud Graecos extat aliquod**  
 40 **genus, quo sumatur argumentum per huiusmodi animi accomo-**

9 liber: indicunt.

18 liber: sit.

24 In margine: \*Dictio.

\*\*Aspectus. 31 l. m.: Dixit interpres. Inveni meum codicem erratum hic et defectivum.

4 : —? quadrant vero optime ad ea quae nuper de tragoediarum generibus exposui. 11 : —? 17 : 60a 4. 18 : 61a 36; 60b 10. 23 : 60a 7. 25 : 49b 31, 36; 60a 10. 33 : 64a 33. 34 : 64a 22.

dationem seu apparatus. ut gratia exempli quod aliquis fit laetus ac hilaris, hoc quidem non reperitur in Arabum carminibus. at in sermonibus laudatoriis haec duo reperiuntur: nempe mores et sententiae. Trium vero reliquorum generum, quae sunt, indicium sumitur ex tribus rebus, quas imitamur, scilicet fabularum, melodiae 5 et metri.

14. Inquit. Fabulae partes quidem duae sunt. omnis enim imitatio est, vel qua suae imitationi propositum sit aliud quippiam imitatum confictumque: mox ex illo transferatur ad illam imitationem suam, quod apud Graecos peripetiae dicitur id est eventus in contrarium: 10 aut quod eadem res confingatur, praeter quod deviat ad imitationem contrarii et hoc assumptionem indicii appellant.

15. Inquit. Fabula est principium ac veluti anima Tragoediae; secundo loco mores: cui praecost imitatio, id est quos imitatur. imitatio enim est basis et principium huius artis: quia non fit delectatio ob 16 relationem rei, quam referre quaeritur, nisi confingatur: sed bene fit delectatio et receptio illius, dum confingitur. et ideo non aeque delectabit, si quis facis pulcherrimis tabulam fusim illinat, ac si imaginem albo tantum distinxerit: ideoque homines exercent artem pingendi imagines et picturas. 20

16. Tertia autem tragoediae pars, quae secundam insequitur, est ipsa sententia. haec autem est posse explicare quae instant atque quadrant, id est habere vim imitandi id, quod ita se habet vel non ita se habet. hoc autem est proprium munus ipsius Rhetoricae ad probandum aliquid esse vel non esse. verum Rhetorica id sermone 25 persuasivo probat, Poetica vero sermone imitativo. porro imitatio in rebus Legalibus quoque reperitur.

17. Inquit. Sane veteres civiliter dicentes confingebant, posteriores vero rhetorice: hoc est Antiqui impositores morum pro firmandis sententiis in animo, satis erat eis uti sermonibus poeticis: 30 posteriori vero rhetorice uti salius esse iudicarunt. Interest autem inter sermonem poeticum, qui sententiam hortatur, et qui morem: quod qui morem persuadet, hortatur quidem super actionem alicuius rei, aut ut illam fugiat. sermo autem qui ad sententiam persuadet, hortatur quidem ad aliquid esse vel non esse, non ad aliquid quae- 35 rendum vel fugiendum. Quarta autem pars, quae tertiam sequitur, est metrum et numerus: cuius perfectio est explicatio intentionis. nam multa sunt metra, quae alicui intentioni respondent, quae tamen alicui alteri non respondent. Quinta autem pars per ordinem est ipsa melodia: quae quidem est inter omnes has partes, quae maxime im- 40 primat in animo. Sexta vero pars est ipsum spectaculum. intelligo

8 liber: praepositum.

7 : 52 b 9 (a.12—b8). 13 : 50 a 38. 14 extr.: 47 a 13. 15 : — ?  
17 : 50 b 1. 21 : 50 b 4. 25 : — ? 28 : 50 b 7. 31 : — ? 36 : 50 b 12.  
38 : — ? 39 : 50 b 15. 41 : 50 b 16.

per apparatus spectaculum seu assumptionem rationis pro sententiae commoditate aut actionis commodo, non autem sermone persuasivo. hoc enim non decet in hac arte, sed sermone conficto et imitatorio: quoniam ars poetica non est adinventata ad usum argumentationis et  
 5 disputationis et praesertim ipsa Tragoedia. et ideo Tragoedia non utitur pronuntiatione et gestu atque vultus nulis, sicut utitur ipsa Rhetorica.

18. Inquit. Ars Theorica, quae docet, ex quibusnam fiant carmina, et quo pacto fiant, praestantior quidem ac principalior est, quam  
 10 sit ipsa et carmina conficere. quoniam quaelibet ars, quae docet actionem, praestantior et principalior est, quam quae sub illa locatur.

De partibus Tragoediae qualibus. Cap. 5.

19. Cum igitur iam dictum sit, quid sit Tragoedia et ex quibus componatur et quot sint eius partes et quae sint, nunc de rebus,  
 15 quibus fit contextus rerum, quibus carmen consistit, dicendum est. nam tractare de his rebus est necessarium in Tragoedia atque in aliis generibus Poesis. hoc enim est veluti primum maximumque principium eius. Quoniam res, quibus ipsae artes consistunt, bifariam dividuntur: nempe vel sunt res necessariae vel res quibus praestantiores ac perfectiores roddantur. Dicendum ergo est Tragodiam  
 20 debere perficere finem actionis suae, videlicet ut ex ipsa imitatione, cum assequatur finem, quem ex natura sua praestare potest. hoc autem propter varias res fit. quarum una est, ut carmen habeat quandam determinatam magnitudinem, qua sit totum perfectum. Totum  
 25 autem et perfectum est id, quod habet principium, medium et finem. Principium autem est quod praecedit, et non est necesse ipsum reperiri cum rebus, quibus est principium. Finis vero, qui est post illas res, quibus ipse est finis, et non prius. Medium vero est id, quod est prius et posterius et simul. est ergo praestantius utroque extremo,  
 30 cum ipsum medium sit in loco priori et posteriori. Viri enim fortitudine praediti locum in acie obtinent, qui inter pusillanimes et lemerarios mediant. est autem locus medius, qui ex extremis constat: extrema vero ex ea non constant. Ad haec non est necessarium, ut ipsum medium sit aequale, scilicet ut optimam habeat compositionem  
 35 atque ordinem tantum, verum etiam congruentem magnitudinem. Oportet ergo ipsum carmen habere principium, medium et finem et ut unaquaeque harum partium sit magnitudine media: oportet quoque totum compositum ex eis esse magnitudinis terminatae, non cuiusvis magnitudinis contigerit. Nam pulchritudo compositi (seu bonitas)  
 40 ex duobus quidem oritur, alterum est ipse ordo: alterum vero magni-

15 liber: contextus.

4 : — ? 8 : — ? cf. Met. I, 2; 982 b 4 et Bonitz h. I. 13 : 50 b 21.  
 18 : — ? 20 : — ? 24 : 50 b 24—34. 29—35 : — ? Locus clarissimus de media parte conformanda. 38 : 50 b 36.

tudo. idcirco animal perexiguum non dicitur pulchrum in relatione ad individua sui generis. Eadem enim ratio videtur esse in hoc ipsius poeticæ orationis atque doctrinæ demonstrativæ. nempe si brevis fuerit speculatio tempore, eius intelligentia non erit optima. Identidem si longior fuerit in eadem ratione: quoniam niam a consideratione contemplantis facile elabitur et oblivioni discipulus eam tradit. Eadem enim est huius rei ratio, quæ est in spectatione alicuius sensibilis: videlicet quod tunc exacte spectatur ipsum spectabile, cum inter ipsum et spectantem modica intercedit distantia, non autem maxime distans neque cum ex maxime proxima. 10 Idem enim contingit in sermonibus poeticis seu fabulis, quod in ipsis disciplinis. nam si carmen perbreve fuerit, non poterit perficere partes laudis. et si in longum protrahatur, non poterunt eius partes servari memoriaque teneri: ita ut posterioribus partibus iam auditis priores sint oblivioni traditæ. Orationes vero rhetoricæ, quibus 15 sunt obiurgationes, nullam habent naturam terminatam magnitudinem. et ob id fuerunt coacti homines mensurare tempus obiurgationis, quæ inter adversarios occurrebat, vel vase aqueo Clepsydre vocato more Græcorum, cum tantam signa quærebant, vel partibus dierum, ut Arabes utebantur, cum propositum eorum in suis obiurgationibus 20 essent res persuasibiles exteriores. Idcirco si tragoedia ageret de obiurgatione vel convitiis et contentione, tunc oporteret mensurare tempus orationis contentiosæ per instrumentum aquæ vel per alia horologia. Verum cum non res ita se habeat, ideo oportet ipsam poeticam artem habere terminum naturalem, ut res se habet 25 de naturalibus magnitudinibus, quæ rebus ipsis insunt. Nam quemadmodum genita ipsa, si tempore generationis non impediuntur ab incommoda fortuna, habebunt naturaliter terminatam ac decentem magnitudinem, ita in fabulis poeticis evenire debet: præsertim in duobus illis imitationis generibus, videlicet in quo fit mutatio de 30 contrario in contrarium, vel in quo idemmet imitamur, præter hoc, quod fiat transitus ad contrarium.

20. Inquit. Quod maxime etiam delectat in constitutione carminis Poesis, est, ne enarratio multarum rerum, quæ uni rei determinatæ accidunt, de qua poema quaeritur, in longum protrahatur; uni namque 35 rei multa accidunt multaque actiones contingunt.

21. Inquit. Videntur peccasse omnes poætæ, qui hoc genus poematis confixere, cum de re aliqua in aliam rem transilirent unumque propositum non inducerent, præter Homerum. Tu autem invenies hoc in poematibus Arabum, præsertim in quibus quaeritur laudatio: videlicet quod quando quaerunt enarrare aliquam de ipso laudabilem, ut gratia 40

33 quo? 35 liber: queritur.

2: — ? 4—15: 50b 38—51a 5. 15—19: 51a 7—9. 24—32: partim non inveniuntur, partim ad 51a 9—15 referuntur. 33: (51a 15—19). 37: 51a 19—29.

exempli librum vel gladium, maxime immorantur laborantque in eius imitatione et deviant declinantque ab enarratione illius, qui laudatur. oportet denique ut ars ipsa imitetur naturam: ut scilicet quidquid agat, propter unum propositum unicuique finem id agat. Sic igitur oportet unius unam esse imitationem unumque propositum: et ut eius partes habeant terminatam definitionem habeantque principium, medium et finem sitque ipsum medium praestantius illis. Nam res habentes esse ordinatum atque quadam harmonia constitutum, si ille ordo illaque series harmonica defecerint ab eis, deficiet quoque ab eisdem sua propria actio.

22. Inquit. Nec latet, quod propositum sermonum poeticorum non est, ut fiat imitatio rerum falsarum fictarum in ois. haec enim non est poetae actio, ut quae vocantur fignenta et historiae. ut quod in libro Heracloidae vel Theseidae (Arabico Chelinae et Dhomenae). Sed poeta loquitur de rebus, quae sunt vel possunt esse. de his enim quaeritur, scilicet ut eas fugiamus vel insectemur et quaeramus, vel ut ipsa imitatio et confictio illis conveniat correspondeatque, ut in differentiis ipsius imitationis dictum est. At officium fignentorum professoris atque historicorum differt ab officio 20 poetarum, quamvis illi exerceant illas fictions et rerum novitates, historias atque simulationes metrico sermone. Nam licet uterque horum conveniat in metro, tamen alter eorum perficit officium suum, quod proposuit per ipsam fabulam, quamvis non fiat metro, et est videlicet illa intelligentia, quam adipiscimur ex illis historiis fictis et simulatis. Poeta vero non adipiscitur perfecte propositum suum 25 circa rerum imitationem nisi metro. historicus ergo atque fictionum professor fingit varias res singulares, quae non sunt ullo pacto, illisque nomina imponit: poeta vero nomina imponit rebus, quae sunt, et nunquam de universalibus loquitur. Quo fit ut Poesia 30 sit propinquior philosophiae, quam quae fictions profitetur. Id vero, quod dicit Aristoteles hic, est iuxta Graecorum consuetudinem de possi, videtur enim, quod id, quod est naturale, insit fignentibus naturalibus.

23. Inquit. Quod maxime in tragoedia quaeritur, est ut ea quae 35 imitamur sint, non quae habeant nomina ficta. quoniam laus vertitur in promovendo ad actiones voluntarias. res autem possibiles potius persuadentur atque creduntur, ut est ipsa poetica certitudo seu verificatio, quae animam promovet ad inquirendum vel fugiendum. Rebus vero, quae non sunt, raro imponuntur neque finguntur nomina 40 in ipsa Tragoedia. Ille praeterea modus imitandi, quamvis summopere conducat ob relationem et proportionem actionum illius rei

32 In margine: aliter veritatibus.

3: —? 5: 51a 30—33. 7: v. supra 362, 29. 8: 51a 33—34.  
11: —? 15: 51a 37. 16: —? 19—26: (51b 1—9). 28: 51b 6.  
29: 51b 6. 34: (51b 12, 15). 36: 51b 16. 39: 51b 16. 40: —?

simulatas atque fictae eiusdemque passionum ad res, quae sunt, tamen non debet quaeri vel in usu poni in ipsa Tragoedia, quae est ars laudandi. Quoniam is modus imitandi ac fingendi non congruit omnibus naturis: immo plures hominum cum irrident molestaque ferunt. Ex his igitur patet poetam esse poetam per usum fabularum 6 atque metrorum, prout habet vim imitandi: ipse autem circa imitationem versatur rerum existentium, quae a voluntate pendunt atque arbitrio. Nec suum est imitari tantum ea quae sunt, verum et quae arbitratur posse esse. ob hoc enim poeta est: nec propterea a poeta discedit imitando res, quae sunt. nihil enim prohibet ea extilisse eo 10 modo, quo nunc sunt. Ceterum non oportet praestantissimum poetam perficere imitationem per exteriora, hoc est histrionem esse per gestus corporis atque vultus. hoc enim pseudopoetae ac falsi et ficti efficiunt: qui videlicet volunt apparere poetae, cum non sint. neque probati poetae id agunt, nisi cum quaerunt certare contra 15 usum falsorum poetarum. sed si contra optimos poetas certant, id nullo modo agunt. Praestantissimi tamen poetae quandoque coguntur uli episodii in ipsa fabula, hoc est introductione rerum exteriorum, id est histrionum gratia, atque aliorum ipsi fabulae. non enim semper fit imitatio rerum perfectarum, quas possumus perfecte imitari, sed rerum etiam imperfectarum, quae difficile confinguntur in oratione. et ideo in earum imitatione introducuntur res exteriores, praesertim cum quaeritur imitari ipsas sententias, quarum imitatio est perdifficilis, cum non sint actiones neque substantiae. Admiserunt praeterea nonnunquam atque introducuntur huiusmodi res 25 extrinsecae, et est id quod vocatur histrio et gestus vultus in poeticis imitationibus, ac si casu vel fortuna praeter aliquod propositum provenire apparent: habebuntque admirandam actionem, cum ea, quae a fortuna proficiuntur, admirationem praese ferant.

24. Inquit. Plures quidem fabulae pollent atque praestant in imitatione simplici, non divisa in varios modos: plures vero aliae praestant in divisione modorum corporis similis atque imitationis. etenim ut res se habet in imitatione, ita in actionibus, quem ad modum ergo actionum alia efficitur unico simplici actu (id est una continua absque peripetia), alia vero uno actu composito et implexo, ita etiam de 36 imitatione est dicendum. Est autem simplex imitatio, in qua agitur alterum duorum generum imitationis, videlicet vel quod vocatur

8 arbitrantur? 13 liber: pseudopoetae. 36 In margina: Inquit interpret. Contrarium videtur innuere Aristoteles, cum dicit in simplici nullum horum reperiri, in implexa vero vel agnitionem vel peripetiam vel utramque (lib. utraque) reperiri.

4: (51b 25). 5: 51b 27-29. 8: 51a 36, 60b 10. 8-11: 51b 29-32. 11: — ? (62a 11?) 17: 51b 36. 19: 60a 27. 28: 52a 4-10. 30: — ? 32-36: 52a 12-18.

peripetia, vel quod vocatur agnitio, id est demonstrationis assumptio. Implexa vero imitatio est illa, in qua utrumque genus simul reperitur. nempe cum incoeperit quis a peripetia, mox transferatur ab ea ad agnitionem: vel ab hac incoeperit, deinde ex ea ad peripetiam trans-  
6 feratur. convenientius tamen est primo incipere a peripetia, mox transcendere ad agnitionem. nam multum interest, si quis incipiat primo a peripetia, deinde mutetur ad agnitionem vel econtra ab agnitione ad peripetiam.

25. Inquit. Intelligo per peripetiam imitationem contrarii propo-  
10 siti in laudando prius per id, quo animus ab eo recedat retrahaturve ab illo: mox mutetur transferaturque ab hoc ad imitationem ipsiusmet laudabilis. ut si quis voluerit felicitatem vel felices confingere, incipiat prius infelicitatem infelicesque confingere, mox ad imitationem felicitatis et felicium se transferat: hoc autem per id, quod  
15 est contrarium imitationi infelicium iam factae. Agnitio vero est mera imitatio rei tantum.

26. Inquit. Pulcherrima autem fit agnitio, si cum peripetia admisceatur.

27. Inquit. Fiunt insuper agnitio et peripetia de inanimatis atque  
20 animatis: non quatenus per id quaeratur aliquid agi vel dimitti, sed imitationis tantum ratione, hoc est propter convenientiam aliquam. et hoc quidem genus agnitionis, quod dixit, est quod maxime in Arabum poematibus praevalet, videlicet agnitio et peripetia, quae de inanimatis fiunt. Cumque duo †tempora poematis utrumque genus  
25 imitationis amplectatur, sunt maxime pulchra.

28. Inquit. Agnitio humana atque peripetia fiunt pro inquirenda aliqua re vel recusanda fugienda. huiusmodi autem agnitio quandoque ad misericordiam, quandoque ad metum animum parabit. hoc autem est, quod in Tragoedia desideratur: nempe actiones pulchras  
30 laudare, turpes vero detestari.

29. Inquit. Partes igitur tragoediae seu fabulae sunt haec duae, quas definiimus. Tertia superest: nempe quae animi affectiones vel perturbationes parit. Intelligo per affectiones misericordiam et metum atque dolorem. Id autem fit enarratione cruciatus calamitatumve atque infortuniorum mortalibus evenientium. Haec enim  
35 misericordiam atque metum inducunt, quae sunt potissima pars, quae ad affectiones hortatur. quae quidem sunt propositum ipsius Tragoediae apud Aristotelem.

14 lib.: infelicium. 24 In margine: a. l. versus.

9: (52 a 22). 15: 52 a 29. 17: 52 a 32. 19: 52 a 34. 26: 52 a 25, 38—b 1. 31—37: 52 b 9—13. 37: 52 b 1.

De tragoediæ partibus quantis: unde ducatur eius opus.  
De Moribus, Agnitione, Episodiis, Connexione Solutio-  
neque fabulae, quatuor Tragoediarum generibus et  
Affectionibus seu Sententiis. Cap. 6.

30. Inquit. Tragoediæ partes, prout ad qualitatem attinent, iam 6  
superius exposuimus: sed, ut ad quantitatem spectant, nunc dicen-  
dum est. Circa hoc autem ipse Aristoteles memorat quasdam partes  
propriæ carminibus Græcorum. Quæ vero in Arabum poematibus  
reperiuntur sunt tres. Prima est quæ se habet apud eos in Rhetorica  
oratione ut exordium, in quo enarrantur excitationes quaedam. 10  
secunda est laudatio vel episodium. tertia quæ est veluti id quod  
in oratione rhetorica se habet ut conclusio (quam exodum vocant).  
Hæc autem pars ultimum apud eos erat vel expeditio, id est quaerere  
licentiam ab illo, qui laudatur, aut extollere poema, quod dixerat.  
et prima pars est notior et magis publica hæc ultima. Nonnunquam 15  
tamen afferunt laudem sine prologo. Et postquam explevit Aristo-  
teles explicare partes poematis, quæ erant apud eos, dixit: partes  
igitur Tragoediæ, quæ secundum qualitatem et quæ secundum  
quantitatem, iam a nobis dictæ sunt. Verum ex quibus locis possit  
Tragoediæ constitui, post hoc dicetur hocque supra dictis addemus. 20

31. Inquit. Quoniam igitur Tragoediæ compositio (ut dictum iam  
est) non debet esse ex simplici imitatione, sed ex diversis generibus  
implexa, videlicet ex generibus agnitionis et generibus peripetiae ac  
terribilium miserabilium affectionum animi imitatrix, quæ scilicet  
animum movet: quoniam laudes pulcherrimæ, quæ ad virtutem 25  
hortantur, debent constare ex imitatione virtutum atque imitatione  
rerum timorem incutientium doloremque inferentium, quibus homo  
tristetur, ut est adversa fortuna, in quam incidit, quia est virtutum  
expers omnino. his enim vehementer anima commovetur ad virtutes  
assequendas. Nam si poeta ab imitatione virtutis ad imitationem 30  
vilitatis aut viri probi ad improbum se transfert, nihil quidem habet,  
quod hominem hortetur exciteque ad probitates agendas: cum ex  
hoc nec amor neque timor de necessitate nobis inferantur. In tragicis  
autem fabulis oportet inveniri harum duarum rerum contrarium.  
quod quidem fiet, si ex imitatione virtutum ad imitationem adversæ 35  
fortunæ, in quam probi lapsi sint, se transferat vel ex hoc ad pro-  
borum imitationem. hæc enim imitatio animum ad misericordiam  
incitat eamque perterrefacit, ut ad virtutes recipiendas paretur.  
Huius autem generis imitationis plures inventies historiarum Legis modo  
nunc dicto, cum illæ historiæ Tragicæ actionem indicent: ut est 40  
narratio Legis de Joseph et suis fratribus et aliis narrationibus, quæ  
increpationes seu correptiones vocantur.

32. Inquit. Oritur autem misericordia, si enarretur adversam for-

5: 52 b 14. 13: — ? 17: 52 b 25. 19: 52 b 28. 21—23: 52 b  
31—33. 24—37: (52 b 34—53 a 12). 43: 53 a 4.



tunam invasisse quompian, qui id nullo pacto merebatur. Metus vero ex huiusmodi enarratione quoque oritur, propterea quia fingitur posse accidero nocentem ei, qui est illi inferior in hoc, id est in animo audientis, cum ei magis hoc debeatur. Maeror vero atque  
 5 misericordia ex his oriuntur, propterea quod imaginari potest ea posse accidero illi, qui ea non meretur. At cum virtutes seorsum narrantur, non inculciuntur in animum terror ex earum privatione neque misericordia vel amor. Si quis igitur voluerit ad virtutem quempiam hortari, debet partem suae imitationis imponere rebus,  
 10 quae dolorem metum misericordiamve inculciunt.

33. Inquit. Idcirco pulchra Tragoedia quidem est, quae ex huiusmodi compositione constat: hoc est ex virtutibus et rebus tristantibus terrificisque misericordiam quoque afferentibus.

34. Inquit. Quam ob rem illi quidem decipiuntur, qui in Tragoediis  
 15 suis illud observant, videlicet ut plures partes Tragoediae in infelicitatem terminentur.

35. Inquit. Argumento vero illud sit maximo, scilicet hoc insequi Tragoediam: quoniam in scenis introducuntur, quae iracundiam provocent. Est autem iracundia dolor cum vehementi appetitu ad  
 20 vindictam. ergo narrare infortunia et calamitates, in quas viri probi et praestantes prolapsi sunt, maiorem inquam inferent illis erga illos amorem: timorem vero si virtutibus careant. Aliqui tamen introducunt in illis scenis tragicis imitationem vitiorum et scelerum simul cum rebus laudabilibus, cum habeant quid peripetiae. Verum vitu-  
 25 perare vitia est potius Comoediae proprium quam Tragoediae. idcirco non debet eorum imitatio principaliter esse in Tragoediis, sed propter peripetiam. Si igitur in Tragica fabula enarrantur vitia, narrantur quoque in ea procul dubio amici, qui effecti sunt, inimici  
 30 atque amicorum consistunt. sed de inimico inimici aut de amico amici nec in Tragoedia neque in comoedia fit mentio: cum ibi nec amicus neque inimicus existat.

36. Inquit. Fabulae autem terrificae atque tristitiam afferentes debent visu approbari: hoc est, ut sint verae certaeque. nam si  
 35 essent dubiae vel ex dubia origine orirentur, non fungerentur munere suo sibi proposito. nam id, quod homo non certe scit, non timet neque tristatur ab eo. hoc autem, quod Aristoteles dixit, est causa, ob quam multi, qui non redduntur certiores manifestis, sunt vilissimi viri atque vitiosi. Homines etenim natura moventur altera  
 40 duarum rationum: nempe vel demonstrativa vel non demonstrativa.

1 liber: nullo. 33 In margine (nisi forte — id quod verisimilius est — ad priorem locum pertinet): Interpretas. Credo Averroem non intellexisse hunc locum.

2: Rhet. 2, 5 p. 1382 b 26, 1383 a 9. 11: 53 a 12—17, 21. 14: (53 a 24—26). 17: (—?). 19: (Rhet. 2, 2 p. 1378 a 31). 27: (53 b 15). 33: 55 a 22.

hoc autem genus hominum vilissimum a nulla harum duarum rationum movetur.

37. Inquit. Sunt aliqui poetae, qui in \*Tragoedias introducunt aliquid portentosum atque monstrosum dumtaxat, etsi nec terrificum neque contristans fuerit. tu autem invenies plura huius generis in scripturis Legis. in poematibus vero Arabum laudes virtutum non invenies. verum hac nostra notate reperiuntur in statulis atque sermonibus scriptis.

38. Inquit. Haec actio, scilicet portentosa, aliena prorsus est a Tragoedia. Quippe quoniam non quaecunque delectatio contigerit a Tragoedia quaerenda est, sed quae est ei propria delectatio.

39. Inquit. Manifestum est, quoniam sint res, quae delectationes afferunt in suis imitationibus praeter hoc, quod sequuntur ex hoc dolor vel motus. Quae vero cum delectatione misericordiam et metum afferant, facile quis id considerare poterit, si quaerat, quae nam sint res molestae ex adversis fortunis et calamitatibus contingentibus, ex quibus nec maximum dolorem neque timorem assequuntur: ut sunt ea, quae inter amicos invicem ex infortuniis et offensionibus ex suo arbitrio accidunt; non ut quae inter inimicos invicem eveniunt. Nemo enim tristatur neque misereatur mali accidentis inimico ab alio inimico suo, ut tristatur et timet ob malum illatum ab amico suo in amicum suum. Verum licet ex hoc quis dolore afficiatur, non tamen eo dolore, quo afficitur a malo illato ab altero amico in alterum amicum veluti si frater fratrem vel filius patrem aut pater filium necet. Et ob hoc illa historia, in qua narratur praecceptum fuisse Abraae, ut iugularet filium suum, videtur esse maxime motum atque maerorem afferens.

40. Inquit. Tragoedia debet esse circa actiones laudabiles, quae voluntate et scientia fiunt. quoniam rerum aliae nec per notitiam fiunt neque per voluntatem, aliae vero per notitiam, non per voluntatem, aut per voluntatem et non per cognitionem. itaque quoque actionum aliae fiunt a sciente, aliae ab ignorante. Quaecunque autem actio absque cognitione et voluntate evenerit, non introducitur in Tragoediam. Idem si ab incognito aliquo proveniat: nam tunc potius inter mendacia vel scelerosa introducetur quam inter fabulas poeticas. nec oportet illam imitari: verum optima atque pulcherrima est indicatio, quae ab actionibus, quas non dubitamus evenisse, ex voluntate et scientia atque rebus scitis sumitur.

41. Inquit. Igitur tum quales esse debeant contextus rerum, ex quibus fabulae poeticae constant, et quo pacto constant, satis iam dictum est.

3 In margine: spectaculum Tragoediae.

3 : 53 b 8.    9 : 53 b 9—11.    12—25 : 53 b 14—22.    28 : (— 7).  
29—32 : 53 b 27—36.    39 : 54 a 14.

42. De moribus vero, quos in Tragoedia imitamur, qualesnam esse debeant, nunc tractandum est. Dicamus ergo, quod mores confecti in optima Tragoedia, videlicet quae delectat auditores, sunt quatuor genere. Unum idque primum genus morum est, cum illi mores probitatem prae se ferunt optimique sunt in eo laudato. nam quod in animo imprimitur, est imitatio rerum verarum illi laudato inhaerentium. in unoquoque genere aliquod inest bonum seu probum, etsi sint res improbae. Secundo loco sequitur, ut illi mores convenient illi, qui laudatur, congruantque. multi etenim sunt mores, qui mulieri convenirent, non convenient viro. Tertio, ut illi mores in eo reperti maxime convenientes atque similes reperiantur in eo, quantum possibile fuerit. Quarto ut sint medii inter extrema aequalique tenore procedant. Hoc autem ideo fit, quia improbis moribus non laudatur aliquis neque moribus non convenientibus illi, licet sint probi. itidem neque probis moribus, si non perfectissimo modo, quo fingi poterunt, confingantur, vel si sufficientes non fuerint. Morum autem qui probi sunt praestantemque probitatem indicant, quidam sunt ita re vera, quidam vero apparenter: alii vero sunt his duobus similes. Optimi vero mores vel sunt veri vel vero similes, vel apparentes (seu famosi) vel apparentibus et famosis similes: omnesque hi in Tragoediam introducuntur.

43. Inquit. Oportet fabularum solutiones atque carminum indicare ea, quae praenarrata fuerunt de moribus in ipsis, qui laudati fuerunt, sicut fit in conclusionibus Rhetoricae, et ut poeta nihil afferat in fabula sua ex imitationibus, quae extra Tragoediam sunt, nisi quantum oratores solent de hoc afferre: ita ut nec de excessu vel defectu aut aliquo artificioso Tragoediae altero accusetur.

44. Inquit. Tragoediae sunt imitatio rerum praestantissimarum. et quemadmodum excellentissimus pictor pingit hominem ut est in se, ita ut iracundos desidesque et segnes depingit, quamvis ii sint animae affectus: ita oportet etiam poetam imitari omnia, ut sunt, tum mores, tum etiam animi affectiones, ut Homerus de fortitudine Achillis dixit.

45. Inquit. Oportet poetam uti in sua imitatione rebus consuetis imitari nec transcendat in hoc limites usus et Poesis.

46. Inquit. Multa sunt genera indicationum, quae hoc ordine procedunt, videlicet ipsa imitatio, quae recto ordine et secundum artem procedit. nam quaedam imitantur res sensatas per res sensatas, quae solent ambiguitatem afferre illi, qui eas inspicit, et inducunt hominem, ut credat ipsas esse easdem, propterea quod communicant

1 In margine: repetitum legentium commoditatis causa: De moribus. 16 lib.: poterint.

1: 54a 16. 4: 54a 17. 8: 54a 22. 10: 54a 24. 12: 54a 26.  
17: 54a 33. 22: 54a 37-b8. 28: 54b 8-14. 34: 54b 15-18.  
36: (54b 19-28).

in affectibus sensibilibus: ut qui aliqua astra canero simulant, aliqua alia serpenti, quia propter figuram potest aliquis suspicari et imaginari esse eadem, quia communicant in re sensibili. et maior pars imitationum Arabum sunt huius generis et ideo literæ similitudinis apud eos dubietatem afferunt. Et quanto fictiores magis accedunt ad dubietatem afferendam, tanto videntur esse præstantiores in fingendo. e contra vero, quanto minus ambiguitatem afferunt, minus præstant in imitando, quæ quidem imitationes remotæ debent omnino omitti. Sunt et quaedam alia, quæ imitantur res donominatas ac descriptas per quasdam res sensatas, quando illæ res 10 sensatas habent actiones proportionatas et correspondentes illis denominationibus seu epithetis, ita ut existimetur eas esse easdem. ut cum dicunt gratiam esse monile quoddam, vel est torques, et quod beneficentia est ligamen quoddam, ut dicebat alibi in quodam suo carmine. et huius generis multa reperiuntur carmina apud Arabes, 15 sed quæ non correspondent neque sunt proportionata vel similia, ut diximus, debent omnino relinqui. hoc tamen genus multum reperitur in poematibus recentiorum. At quemadmodum ea, quæ sunt diffi- cilia inventa, debent relinqui, ita etiam imitatio rei excellentis et nobilis per vilem debet omitti: immo imitatio debet fieri per præ- 20 stantiora.

47. Inquit. Extat adhuc aliud genus fabularum, videlicet quæ potius ad veritatem et persuasionem accedunt quam ad imitationem et fictionem et ad exempla Rhetorica magis accedunt quam imitationem poeticam. huiusque generis carmina multa sunt Arabum. 25

48. Inquit. Tertium autem genus imitationis est illud, quod per reminiscentiam fit: ut cum poeta affert aliquid, quo in animum aliquid aliud revocat, ut si quis scripturam alicuius inspexerit, propter quam recordatur de eo et dolet de ipso, si est mortuus, aut desiderio afficitur, si vivit. hoc etiam genus carminum reperitur apud 30 Arabes sæpe. huic proximus est usus Arabum ex recordatione amicorum in imitatione, quos re imitata habent. Multifariam tamen Arabes utuntur assimilatione, modique ipsius usus sunt plures. et ideo aestimatur, quod sit ex locis poeticis propriis amor mulierum, attingit tamen quandoque ad misericordiam. 35

49. Inquit. Quartum genus imitationis est memorare aliquod individuum simile alteri eiusdem generis. Talis autem similitudo non erit, nisi vel in more vel in forma, ut si quis dixerit: venit illo, qui est similis Iosepho. Declaratio autem per simile est contraria imitationi. imitatio enim est ambiguitatis suspicio ac intrusio. De- 40 claratio vero similitudinis inter duo est verificatio, quod datur simile, et is est finis convenientiæ ipsius similitudinis, videlicet cum dicitur: talis est similis tali.

34 liber sit: nescio an sit sit legendum.

14: — ?    22: (56 a 16).    26: 54 b 37—55 a 3.    36: 55 a 4—12.

50. Inquit. Quintam genus est, quod per paralogismum fit: quo utuntur Sophistae poetae, et est multum in usu apud Arabes, ut cum dicatur: hostes nostros cornibus percutiemus, licet essent Sol et Luna. hoc enim totum est falsum, quod plurimum reperitur in 5 fabulis poeticis Arabum.

51. Datur et alius locus sextus apud Arabes famosus, videlicet ponere in suis orationibus rhetoricis atque responsis res inanimatas vice rationalium, cum habeant aliquas affectiones similes ratiocinio: ut est sermo poetae de umbris et alia id genus, quae multa sunt 10 in eorum poematibus, et ipse Aristoteles fecit mentionem de hoc loco, et dixit Homerum habere eum multum in usu.

52. Inquit. Optima agnitio et peripetia fiunt de actionibus voluntariis, et maior pars huius generis agnitionis consistit in laude actionum praestantissimarum et vituperio improbarum, et haec ratio fit 15 in Arabum poematibus.

53. Inquit. Optima constructio fabulae poeticæ atque perfecta eius constitutio fit, cum poeta devenerit ad describendam aliquam rem vel aliquem casum accidentem seu rei adventum, ita ut auditores putent id manifestissimum atque oculis sensatum sit. et hoc 20 in fabulis poetarum Arabum satis reperitur. Verum hoc genus imitationis apud Arabes vel est de actionibus incontinentium vel de eo, cuius convenientia similitudinis tantum praecessit. nam multa sunt Arabum carmina seu fabulae, quae de luxu venereo tractant. multa adhuc, in quibus nihil aliud quaeritur quam convenientia 25 similitudinis vel imitationis. Reperiturque hoc etiam in Graecorum carminibus, cum res occurrentes, ut sunt bella, describunt vel aliqua alia, quibus homines laudantur. optimum autem hoc genus imitationis est, cum primo statim substituuntur omnia, quae describere proponit, mox illis superaddat et constituat illas tres partes poematis 30 iam dictas, videlicet imitationem numerum harmoniam.

54. Inquit. In dramatibus itaque sive actibus agnitio ipsa est res longa valde. et videtur innuere per hoc multas esse agnitiones variasque verificationes habere.

55. Inquit. Universa Tragoedia partim connexionem partium eius 35 continetur, partim solutionem. Videtur autem quod id, quod maxime similatur connexioni, quae in eorum carminibus reperitur, est illa pars, quae apud Arabes nexus appellatur. Tandem prologus carminis in partibus Tragoediae et solutio est distinctio illarum duarum partium, scilicet alterius ab altera, videlicet quod seorsum 40 afferuntur.

56. Inquit. Quatuor autem sunt genera Tragoediae, quorum tria sunt simplicia, quae iam dicta sunt antea, videlicet peripetia agnitio atque patheticum genus seu affectivum, ut cum fit sermo de his,

1 : 55a 12—15. 10 : — ? 12 : (55a 16). 16 : 55a 22. 27 : 55a 34—b 2. 31 : (55b 6—12). 34 : 55b 24. 37 : (55b 26). 41 : (55b 32).

qui apud inforos sunt, ut Aiaces Ixionesque. Quartum est, quod ex his constat sive ex tribus sive ex duobus eorum. Scias tamen, quod imitationes horum quatuor generum Tragoediarum alicuius actionis voluntariæ ac excellentis non reperiuntur in fabulis Arabum poeticis.

57. Inquit. Aliqui poetae præstant in carminibus longioribus suæ orationis: aliqui vero et fabulis atque carminibus brevioribus; cuius rei causa est, quia cum optimus poeta describat omnia secundum proprietates suas atque secundum suum esse, hæc autem sunt diversa et multitudinæ et virtute uniuscuiusque rei descriptæ: idcirco optima imitatio non debet transcendere proprietates rei neque eius essentiam. Sunt tamen aliqui, qui assueti sunt vel a natura sunt prout ad imitandas res, quas paucas habent proprietates. hi autem præstant in poematibus brevibus, non autem in carminibus longioribus. Aliqui vero alii e contra, scilicet qui carmina longiora efficiunt. hi autem sunt assueti tractare de rebus habentibus multas proprietates vel sunt a natura sua prout eas imitari vel utrumque horum una concurrunt.

58. Inquit. Aliquæ sunt imitationes et res, quæ ad carmina longiora, aliqua vero ad breviora. aliquando etiam metrum respondet rei et non imitationi: nonnunquam vero e contra, quandoque neutro eorum correspondet. Invenire autem horum exempla in carminibus Arabum est perdifficile vel impossibile.

59. Inquit. Accedunt quidem ad eas res, quibus poemata constant, annexunturque aliquæ res exteriores, quæ sunt scilicet affectus illi qui in voce poetae existunt eiusque figura, ut iam dictum est. Maxime vero hoc in usu est apud poetas, qui fabulas ex genere pathetico seu affectivo fingunt, ut qui de inferis tractant. sed quia iam locuti sumus de his, quæ poemata constituunt, prout sunt eorum veræ partes, nunc consentaneum est quoque de his tractare. Dicamus ergo hæc actiones summam esse, quæ affectiones indicant. Et ideo, cum hæc adstruuntur, debent cum illis orationibus adstrui, quoniam hæc ostendunt affectionem illam, quam quaerimus in oratione affirmare et constituere, ac si iam evenerit et verificata fuerit: sed iam in libris rhetoricis actum est de sententiis patheticis rhetoricis de generibusque affectionum, quæ hæc orationes afferunt. et ideo huiusmodi actiones magis attinent ad librum Rhetoricorum quam ad librum Poeticæ. Affectiones autem seu perturbationes, quæ orationem rhetoricam aut poeticam adstruunt, sunt timor iracundia misericordia exaggeratio reliquæque iam in libro Rhetoricorum enumerata. Constat autem, quod, quemadmodum dantur sermones hæc perturbationes afferentes, ita dantur aliqui gestus et figuræ ipsius

20 liber: respondent.

6: — ?    19: — ?    24: — ?    38: 56a 36.    41: — ?

dicentis, quae ostendunt atque affirmant ea, quae has perturbaciones afferunt, et quod haec eveniant ad eventum rerum, quae ab illis efficiuntur, afficiaturque atque perturbetur, qui ea aspicit. huiusmodi vero figurae et gestus, si fiant in fabula, debent quidem fieri cum sermonibus afficientibus poeticis, et hoc sive exaggerando sive diminuendo vel per aliqua misabilia vel terrificata, cum haec ad artem Histrionicam et Tragicam attineant, ut de sermonibus affectivis iam dictum est. Fiant tamen haec in sermonibus afficientibus, qui non sunt veri, hoc est quod non sunt manifestae similitudinis. Quoniam qui sunt manifestae similitudinis et correspondent proposito et sunt veri, non indigent his rebus exterioribus: quoniam tunc essent potius adscribendi vituperio et dementiae, cum haec fiant cum his sermonibus, quibus nequeunt propositum assequi, nisi haec illis annexantur, et sunt sermones mali. et ideo poeta non debet eis uti, cum tantum abest, ut non vere fliceant, sed perturbant dictionem et dicentem, qui optimus habetur histrio in mensurandis ponderandisque rebus.

60. Inquit. Satis est poetae, si ex his figuris utatur illis, quae sunt propriae unicuique generi orationum, videlicet si necesse sit in his histrionem se constituere. Intellego autem per figuras orationis figuram orationis enunciativae atque interrogativae nec non imperativae atque optativae seu deprecativae. quoniam figura enunciantis differt a figura interrogantis. itidem figura imperantis est alia a figura deprecantis et optantis. ex rebus ergo exterioribus aliis satis est poetae uti figuris sermonum. nam cum soleant dementiam afferre sermonibus poeticis, non debent adscribi parti artis Poeticae, sed aliae eius artis parti.

De Dictione ac eius partibus et ipsius virtute. De imitatione Heroica et poecatis ac defensionibus Poetarum.

30

## Cap. 7.

61. Inquit. Elementa sermonum, in quae resolvitur omnis locutio poematum Graecorum, sunt septem, videlicet syllaba coniunctio nomen verbum articulus casus oratio. Elementa autem syllabarum sunt indivisibiles. intelligo per elementa ipsas litteras: sed non quidem omnes, sed illa tantum, ex qua suapte natura constitui possunt syllabae: quae quidem sunt res simpliciores, quibus loqui possit. nam voces ferarum indivisibiles quidem sunt in litteras: ideoque dicimus nullam vocem earum ex litteris constare neque aliquam partem vocis earum esse litteram. Vocis autem quae est

15 In margine: a. l. sint superflua. 25 liber: elementiam. 32 l. m.: Ait interpres. Aristoteles dixit octo et addit elementum et ita legendum est apud Averroem, ut ex expositione patet.

18 : 56 b 8  
30 : 56 b 25.

26 : 56 b 19.

31 : 56 b 20.

33 : 56 b 22.

syllaba, partes sunt litera vocalis aut litera muta. Vocalis est quae  
 resultat ex percussione, quae fit ex labiis aut dentibus vel aliis par-  
 tibus gutturis, et est vox composita inseparabilis: intelligo per in-  
 separabilem, quae non potest separari in locutione a litera muta.  
 Vocantur autem ipsae vocales apud Arabes motus id est puncta. 5  
 et vocantur etiam literae adhaesionis et literae aspirationis. Litera  
 vero muta est, quae cum adiectione literae vocalis existit: hoc est  
 quae habet vocem intelligibilem seu audibilem, si cum muta compli-  
 cetur. Muta quoque exaudibilis est sonumque reddit adiuncta his,  
 quae aliquam vocem reddunt ut Ab. Hae quoque literae differunt 10  
 inter se figura oris locisque, quibus inhaerent et a quibus profici-  
 scuntur, longitudine atque brevitato, aspiratione ac tonuitate, et  
 eandem omnibus extremis vocum atque mediis, quae inter ipsas  
 sunt, quae ad metra et harmonias pertinent. Syllaba autem est vox  
 nihil penitus significans, composita ex muta ac ex vocali litera. nam 15  
 g et r, scilicet gr, non possumus seorsum loqui, sed oritur vox ex  
 harum aggregato cum vocali, ut gra. et ut verbo dicam, vox ex  
 duobus quidem oritur: nempe ex ea re, quae se habet ut materia  
 et vocatur muta litera, et in lingua nostra vocantur mutationes et  
 literae contextus ac tenuitatis. Coniunctio autem est vox composita, 20  
 minime per se significans seorsumque: ut est apud Arabes litera  
 vau, et dictio item tandem sunt illae literae, quae locutionem colligant  
 inter se: et hoc apud Arabes efficiunt etiam in initio orationis locatae,  
 ut certa, vel ut sunt literae condicionales, quae annexionem et con-  
 iunctionem significant ut vel, tunc, cum, id est, quando. Articulus 25  
 vero (seu distinctio Arabico) est quoque vox composita minime signi-  
 ficans per se. et ut summam dicam, est id, quod distinguit oratio-  
 nem ab oratione, ut an sed, et literae adversativae, ut at certe etc.,  
 quae tum in initio orationis tum in fine locari possunt. Intelligo  
 autem, cum dicit vocem non significativam per se, voces simplices, 30  
 quae significant in compositione id est cum componuntur cum aliis  
 et sunt literae rerum, non literae alphabeti. Quoniam voces per se  
 significantes, quae ex pluribus constant vocibus, sunt trisyllabae vel  
 quadrisyllabae et aliae id genus figurarum, quae quidem sunt nomen  
 et verbum. Nomen quidem est vox vel dictio per se significans 35  
 aliquid sine tempore, cuius nulla separata partem rei significat. et  
 hoc tam simplicibus nominibus quam compositis commune est. Nam  
 nominum compositorum ex duobus nominibus usus non est, ut quae-  
 libet pars eorum significet partem rei significatae per aggregatum illo-  
 rum duorum nominum, ut servus regis, si ita contingat aliquem vocari. 40

4 liber: quod. 13: eandem? 26 In margine: Ait interpres. Non  
 eodem tenore capitur apud Arabes ut apud Graecos ideoque non peni-  
 tus conveniunt.

1: — ?      6: 56 b 28.      10: 56 b 31.      14: 56 b 34.      20: 56 b 38.  
 25: 57 a 6.      35: 57 a 10.      41: 57 a 14.



62. Verbum autem est vox vel dictio significativa alicuius rei, cuius nulla per se pars separata significat partem illius rei: ut de partibus nominis dictum est. Differt autem verbum a nomine per hoc, quod significat tempus rei significatae, nam homo et album non significant cum tempore, sed ivit vel ibit significant tempus praeteritum et futurum. Casus vero tum ad nomen, tum ad verbum, tum ad orationem pertinent. Nomen autem cadens seu obliquum est nomen relatum alicui ut sunt apud Arabes nomina punctuata cum parhach vel cum chirec. oratio vero obliqua est veluti per modum imperandi aut interrogandi. Obliquum autem verbum est, quod praeteritum vel futurum significat: rectum vero, quod praesens significat: hoc autem est proprium idiomati eorum. Oratio autem est sermo compositus significativus, cuius quaelibet pars per se significat. Duobus vero modis una dicitur oratio: aut enim significans unum per se est, ut hic homo est animal: aut est una propter conjunctiones eam coniungentes, ut cum dicitur historia una.

63. Inquit. Nominis generum aliquod est simplex et est illud, quod ex nominibus aliquid significantibus minime constituitur. Aliquod vero compositum et est duplex, nempe vel quod ex nominibus minime significantibus constituitur, videlicet prout unicam rem nominare quaeritur, ut servus solis, servus arcus. sic enim nihil significant. Aliud est quod ex nominibus significantibus constituitur. Omne praeterea nomen aut est \*proprium aut ab alia lingua aut translatum, quod parum est in usu, aut ornatum seu metricum aut fictum aut productum aut subtractum aut commutatam. Proprium quidem est, quod in proprio usu est omnibus, qui sunt in unaquaque gente.

64. Ab alia vero lingua seu adventicium nomen est, quod ex alia natione sumptum est et ipsum poeta introducit eoque utitur in poemate suo, ut apud Arabes frequenter fit. Translatum vero nomen, quod raro in usum venit, est illatio nominis alieni atque translatio, vel a genere ad speciem, ut vocare translationem motum, vel a specie ad genus, ut iugulationem mortem vocare, aut a specie ad speciem, ut deceptionem vocare furtum: aut quod transferatur aliquid proportionem respondens, ut quando aliquid secundum ad primum simili ratione se habet qua quartum ad tertium, ut vocabant aliqui Antiqui senium vesperum vitae et vesperam senium diei, quoniam ea ratione se habet senium ad vitam, qua vespera ad diem. Fictum praeterea nomen quod novum est, a nemine usurpatum, sed tantum a poeta fictum et primo impositum. hoc autem apud Arabes non est in usu, reperitur tamen in artibus nuperrime ortis et adinventis: verum quod in artibus fit, translatum est, non fictum. Porro productum atque subtractum non reperiuntur apud Arabes. erat autem

23 In margine: Averrois dicit verum.

6: 57a 18. 12: 57a 23. 14: 57a 28. 17: 57a 31. 21: 57b 1.  
25: 57b 3. 27: 57b 4. 29: 57b 7—32. 37: 57b 33. 41: 57b 35.

productum, quod longiore vocali uteretur, quam sit eius propria ad partium harmoniam. per subtractum intelligebant nomen aliqua adiectione aut subtractione mutatum et ablatione atque conversione. intelligit autem per hæc ea nomina, quibus difficile loquimur. per nomen autem intellectum puto intelligat diversum. Com-<sup>6</sup>mutatum nomen est metaphoricum, quod ab aliqua re simili usurpatur, ut stallam vocare aquilam, aut a contrario ut solem corvum vocare, aut ab rei sequela ut vocare pinguedinem humidum et pluviam coelum.

65. Inquit. Præstantior oratio, quæ intelligentiam præstat, est, 10 quæ omnibus est perspicua neminique incognita. Huiusmodi autem orationes ex nominibus notissimis constant, quæ traditione recepta iam sunt, quæ paulo ante propria vocavit nomina. appellantur quoque dominantia ac usualia. et oportet oblivioni non tradi, quis sit ille poeta, qui maxime hoc genere dictionum utitur. 15

66. Inquit. Orationes præstantiores maximeque venerandæ sunt, quæ ex nominibus receptis constant atque ex vocabulis peregrinis translata sunt et ex commutatis et cognominibus. nam si totum poema fuerit expers propriarum dictionum, erit utique ænigma vel barbarismus: et ideo barbarismi et ænigmata constant ex pere-<sup>20</sup>grinis nominibus. Voco autem peregrina translationem extensionem varietatemque linguarum: hoc est nomen translatum metaphoricum æquivocum et varietate linguarum præditum. At si quis hæc omnia simul congerat, ut diximus, ænigma efficiet vel barbarismus: ænigma quidem, si translationes, barbarismum vero, si linguas. 25 Ænigma ergo ac Barbarismus est oratio, quæ ex minime congruentibus inter se ita, ut respondeant alicui rei, constant. Quod si per dictiones vulgares ac triviales id fiat, tunc congruentia illarum rerum inter se effici non poterit; sed si per dictiones non vulgatas, tunc effici poterit. Virtus autem orationis poeticæ præstantioris est, <sup>30</sup> ut ex propriis constet nominibus. sed cum non triviale minimeque humile genus quaerat, tunc utatur alio genere nominum. Itaque ridiculus est, qui quaerit perspicuitatem et utatur nominibus æquivocis, peregrinis aut lingua variis aut fictis. quemadmodum ridiculus quoque erit, qui quaerit admirationem, seu excludere vulgare ac delectationem <sup>35</sup> quaerat, si nominibus plebeis omnibus utatur. Ergo poeta non debet excedere in usu nominum non propriorum, ne ad ænigma labatur, neque et propriorum, ne a forma poetica ad sermonem omnibus vulgatum labatur.

67. Inquit. Concinnitas atque convenientia dictionum inter se in- 40 vicem atque mensurae æquæ omnibus partibus correspondens est

9 In margine: Hic Averrois omisit de nomine Masculino, Feminino et Neutro tractare, de quibus Aristoteles hic locutus est.

6 extr.: 68a 5. 10: 68a 17. 14: 68a 20. 16: 68a 21. 18: 68a 24. 30: 68a 31. 40: 68b 11.

quidem quaedam regula necessaria communisque omnibus dictionibus, quae sunt partes orationis poeticae. nam nos invenimus poetas, qui licet utantur vocabulis propriis, ubi homines eos irrident propter huiusmodi usum eorum, nihil minus eorum poema non erit expers  
 5 horum duorum, verbi causa metri et harmoniae in mensura, immo hoc est commune cunctis generibus poematis. at in carminibus, quae ex nominibus diversis constant, hoc magis apparet. Concinnitas vero dictionum ad mensuram, de qua locutus est, est ipsa convenientia inter sese in numero literarum. et si cum hoc adhuc con-  
 10 veniant in tota Poesi aut in parte eius, vocatur concinnitas et correspondentia seu proportio a contemporaneis nostris.

Inquit Averrois. Concinnitas in carmine multifariam fit, nam vel erit in tota oratione et toto negotio seu significato ut proditor proditor est, depraedator depraedator est, et alia id genus, vel erit in parte ora-  
 15 tionis et parte negotii, vel erit in parte orationis et in toto negotio, aut in tota oratione et parte negotii: aut in tota oratione tantum aut in parte orationis tantum aut in toto negotio tantum aut in parte negotii tantum. exemplum concinnitatis in parte orationis ex parte negotii (seu significati) sunt nomina derivata ab eodem significato  
 20 et usu, ut cum dicimus: quot sunt viri puniendi, tot evenient punitiones et pro mensura et quantitate ambitionis erunt ambitiones. Exemplum concinnitatis in parte orationis et toto negotio, ut cum dicimus: moneta est excussio principis et excussa a principe. Exemplum vero huius contrarium in tota oratione et in parte negotii, ut  
 25 cum nominibus utimur dubiis, ut cum diceretur: legebat carnem sui et comedebat carnem sui, et quae conveniunt in parte orationis tantum, ut si dicatur: petrus vocatur et petram habet. quae vero in toto negotio tantum, ut sunt nomina synonyma ut fortis robustus. Exemplum eorum, quae in parte negotii tantum, ut sunt nomina  
 30 disparata et distincta, quae unam et eandem rem significant diversis modis ut favus mel. Carmina vero Arabum concordant in quantitate seu mensura et in calce fineque orationis; sive in una litera, quae est ultima, sive in duabus literis. Porro metrum seu numerus partium orationis quadrifariam fit: primo si afferatur ali-  
 35 quid et eius simile, ut si dicatur sol et luna, aut contraria afferantur, ut si dicatur nox et dies, aut afferatur aliqua res et quae sunt ad eius usum, ut equus frenum et sagitta arcusque, aut res correspondentes aut proportionales afferantur, ut rex et Deus. haec autem proportionalia et correspondentia ex quatuor sumuntur rebus.

40 68. Inquit. Oratio est varia et mutatur a propria et vera, cum afferuntur in ea nomina metro concinna atque peregrina aliaque id

12 In margine: Interpres. Averrois voluit imitari Aristotelem in tradendis exemplis de concinnitate et attulit exempla in Arabica lingua quae non ita respondent. 30 liber: disparata.

genus mutationum. Argumento autem est, quod oratio poetica sit variata, quoniam, cum mutatur variaturque vera oratio, vocatur poema vel oratio poetica habetque actionem poematis seu fungitur officio poematis. tu autem invenies poemata commoventia seu incitantia ita se habere omnino. Quod si fuerit expertus mutationum, 6 nihil Poësis habebit praeter metrum tantum. sunt autem varietates numero et concinnitate et permutatione et imitatione et tandem affert orationem non usitatam, ut est dimissio et conversio, additio atque negatio, prioritas postpositio, mutatio sermonis ex affirmatione ad negationem. ut si quis dixerit: quisnam interfecit hunc praeter 10 te? vice huius: scilicet tu interfecisti eum, et ex negatione ad affirmationem etiam et demum ex opposito in oppositum. Ex varietatibus vero pulchris est concursus contrariorum in eandem rem, ita ut unum contrarium sit causa alterius contrarii. praestantior autem horum sermonum est, qui clarior ac manifestior similiorque. raro 15 tamen reperitur hoc in poemate, quoniam horum quodeunque fuerit clarior atque similior, indicat maiorem experientiam: et hoc genus amplectitur optimam actionem poematum: hoc est movere animam. exempli causa mos cum fuerit vehementis similitudinis, praestabit optimam imitationem atque intelligentiam simul. Quandoque tamen 20 accidit ex permutatione proportionata seu correspondente exigua intelligentia atque perceptio in animo auditorum eius, ut cum dicebatur: quando dignoscetis et distinguetis inter capillos flavos et albos? aliqui enim putabant albos esse veros, sed pro flavis intelligeretur adulterium. 26

69. Inquit. Nomina composita quadrant illi metro, in quo publicatur optima fama de bonis viris praeter aliquam pronunciationem alicuius particularis viri eorum. haec autem raro inveniuntur apud Arabes, ut servisolis pro servus solis. nomina autem variata quadrant illi poemati, in quo agitur de die iudicii et perturbationibus quibusdam: et hoc genus poematis est apud Graecos notum. Metaphorica vero nomina peregrina sunt propria poematibus, quae de exemplis et iudicio ac historiis publicis agunt.

70. Inquit. De Tragoedia igitur et de imitatione accommodata ad actionem ac de his, quae communia sunt generibus poematum, satis haecenus a nobis haec dicta sint. 35

71. Historiae vero narrativae seu fabulae partes sunt principium medium finis, non secus ac in Tragoediis et in imitatione. verum illarum imitatio non est actionum, sed temporum, in quibus illae actiones evenerunt. his enim fit imitatio dispositionum, videlicet 40 quoniam modo se habuerunt dispositiones temporis prioris ad eas,

33 In margine: Interpretes. Averrois digressus est, ut complecteretur genera poematum Graecorum per poemata Arabica et confundit Aristotelis sensum obscure loquendo. 37 l. m.: De imitatione heroica.

quae posterioris: identidem translatio posterioris et regni et dierum. huius autem generis imitatio raro fit in lingua Arabica, saepissimo vero in historiis Legalibus.

72. Inquit. Partes huius generis sunt eadem cum partibus Tragoediae praestantioribus, scilicet peripetia et agnitione et quae ex his duabus constant. quandoque tamen aliquae eius partes sunt generis patheticum, ut in Tragoedia etiam. et iudicia etiam eorum in usu harmoniae et apparatus sunt iudicia Tragoediae.

73. Narrat autem Aristoteles differentiam, quae est inter Tragoediam et alia genera Epopsiae, quae erant eis propria ut quae peripetis agnitionibus affectibus atque sententia et imitatione dictione: et quod cantur quaedam metra, quae magis congruunt quibusdam poematibus quam quibusdam aliis. Narratque Aristoteles, quis poetarum recte et quis non recte se gesserit in hoc, extollitque Homerum super ceteros alios. Totum tamen hoc est proprium ipsis Graecis et non reperitur apud nos simile: vel quia hoc, quod Aristoteles narrat, non sit commune pluribus gentibus, vel quia in his contingit ipsis Arabibus quid praeter naturale, et est evidentius, quoniam absit, quod Aristoteles in hoc suo libro describat aliquid, quod sit proprium ipsis Graecis, sed quod sit commune cunctis gentibus naturalibus.

74. Inquit. Id, quod poeta affert, debet esse brevius respectu orationis imitationis, ut quod faciat prologum brevior: deinde se transferat ad id, quod vult imitari, et nihil inusitatum circa hoc afferat, sed usitatum tantum, quia inusitatum negatur. dixit autem hoc, ut opinor, quia gentes habent in suis imitationibus proprios usus secundum tempora et regiones.

75. Inquit. Si sermones longiores fiant nullamque varietatem neque imitationem habuerint, tunc considerare oportet in hoc, ut afferantur dictiones notae, quae significant res ipsas, non contrarias vel diversas, quae ex rebus apud eos manifestis constant. Sintque faciles in sermone, et videtur, quod hoc sit, quod apud Arabes elegantia sermonis vocatur. verum oportet hunc sermonem esse manifeste verum et vulgatum. nam veritas, quam conatur afferre, solvit peccatum exiguae eloquentiae, quam obtinet, exiguaeque varietatis et imitationis.

76. Inquit. Sex sunt peccata, quae in poemate committuntur,

---

8 In margine: Jacob. Averrois (lib.: Aristoteles) dicit hic praeter harmoniam etiam (lib.: et) apparatus contra sententiam Aristotelis (lib.: Averrois). 28 l. m.: Jacob. Non inveni in Aristotele hoc, quod dicit Averrois. 37 l. m.: De peccatis in poematibus.

---

4: 59b 10. 7: (49b 17). 9: 59b 7—12. 12: 59b 32—36.  
13: 59a 37—b 7. 14: 59a 30—37, b 12—17; 60a 5—11. 22: 60a 5—11.  
28: (59b 31; 60b 3). 37: 60b 6.

propter quae oportet poetam corripi. Primum est, quod imitetur id, quod est impossibile: quoniam imitatio debet esse de re, quae est vel existimatur esse, ut confingere malos per daemones vel per id, quod est possibile ut in pluribus vel in paucioribus vel ad utrumlibet indifferenter. hoc enim genus rerum magis congruit Rhetoricae quam Poeticae facultati.

Secundum peccatum poetae est, ut falsificet imitationem ut pictor, qui addat in aliqua figura aliquod membrum, quod non habet, vel eam depingat in loco, in quo non debet esse. ut si proles in priori parte animantis effingat quadrupedis, manus vero in posteriori. 10 Tertium peccatum est effingere rationalia animantia per irrationalia: quoniam hoc quoque est ex locis corruptionis. nam veritas in hac imitatione erit exigua, falsitas vero plurima. nisi forte quis aliquem imitetur affectum ipsius rationalis, qui sit communis rationali et irrationali: hoc autem in consuetudine solet esse, ut assimilare mulieres 16 cervis. Quartum peccatum est imitari aliquid per aliquid simile contrario eius aut per proprium contrarium. Quintum est, si afferat nomina, quae indifferenter significant opposita, ut amotio, et multa alia in lingua Arabica reperiuntur.

Sextum, ut si dimiserit imitationem poeticam et transferat se 20 ad persuasionem vel ad veras orationes, praesertim cum oratio fuerit derisoriam et demens minimae persuasionis. hoc tamen genus potest esse quandoque congruum, videlicet cum fuerit exiguae persuasionis vel verum: hoc est quod in eo sit exigua varietas.

77. Inquit. Si loca peccati sunt sex et loca solutionis sunt illis 25 opposita: ergo loca peccati essentialis et solutionis, quae sunt propria poesi, erunt duodecim, scilicet sex peccata et sex solutiones seu correctiones. exempla vero solutionis non reperiuntur apud nos, quia nostri poetae nihil horum cognoverunt vel consideraverunt. Haec inquam est summa eorum, quae intelligere potuimus de sen- 30 tentiis, quas Aristoteles attulit in hoc libro circa orationes communes cunctis generibus Poeticae facultatis ac proprias Tragoediae, id est communes omnibus vel plurimis earum. Reliquum vero, quod dixit in hoc libro de differentiis, quae insunt reliquis generibus poesis apud Graecos ac ipsi Tragoediae, est quidem eis proprium: parum 35 tamen invenimus nos de hoc negotio tractare Aristotelem in hoc libro, et hoc est iudicium, quod hic liber non fuit recte interpretatus, immo reliquum erat tractare de reliquis differentiis multorum poematum, quae erant apud Graecos, ut promiserat in initio libri explicare. Quod autem omisit, quod erat commune, est tractare de Co- 40

25 In margine: Interpretas. Aristoteles ait, quod solutiones ad obiectiones dictas contra poetas sunt duodecim, non autem ut Averrois ait, qui forte habuit malum textum.

1: 60 b 22. 7: 60 b 29. 11: — ? 17: (61 a 31). 20: — ?  
25: 61 b 24. 33: 61 b 26—62 b 15.

modiis: sed forte satis fuit de Tragoedia tractare, cum contrariorum eadem sit disciplina. Tu autem facile cognoscas ex his, quae hic scripsimus, quod id, quod consideraverunt nostri Arabes de regulis poeticis respectu eorum quae Aristoteles scripsit in hoc libro et in 6 libro Rhetoricorum, est quid minimum, ut dixit Alfarabius. nec te latebit, quo pacto illae regulae recte reducantur ad istas, et quod id, quod illi dixerunt de hoc, est rectius dictum, quam quod alio modo dictum est. et Deus qui dirigit sapientem ad viam felicitatis humanae, dirigat te ad id.

10 Paraphrasis Averrois in librum de Poetica finis.

Suo 'de Rhetorica persuasiva' libro Averrois pauca 'de orationibus poeticis' adiecit, quae hic adduntur, ut omnia habere, quae ille in Poeticam contulit. Latine autem locum Abram de Balme vertit.

In librum Poeticae. De orationibus poeticis.

16 Poeticae autem orationes sunt orationes metricae, quibus quorundam rei assimilatio et exemplum in oratione ad promovendum rem versus fugam a re aut fugae enormitatem. Institutae autem sunt metricae, quia sic fit assimilatio profector. Et sicut in maiore parte artium, quae assimilant rebus sensatis, sicut est ars picturae et aliae, non sunt verae ipsae 20 res sensatae, sic orationes, quae assimilant rem, non sunt orationes, quibus intelligitur illius essentia. Assimilationum autem sunt duae species, videlicet species, qua assimilatur res alicui rei per unam dictionum assimilationis aut simulacrum sumptum, ac si esset essentia assimilati. hoc autem fit secundum commutationem et accommodationem, prout dicimus: 25 terrae sudor est ipsum mare, quolibet illud tulerit. Haec autem industriae quaedam sunt propriae et quaedam remotae. Notum autem est, quod haec ars non sumat assimilationes, quod sint ipsamet res, sed aliquando erat maior pars hominum in hoc, et sumunt rei assimilationem secundum quod sit ipsamet res, prout dicitur Empedoclis de aqua maria, quod 30 sit terrae sudor, quem congregaverit in eius vesica. Fallunt autem istae assimilationes, quando sumuntur secundum modum permutationis et non venit in illis dictio assimilationis. Maior autem pars illius, quo fallunt haec similitudines, fit quando sumuntur secundum modum permutationis in res, quibus impossibile est imaginari assimilationem aut difficile est 35 illam imaginari. Haec itaque sunt plures fallaciae, sicut non aestimatur, quod imaginatur ens, quod non sit intra mundum neque sit extra ipsum. Locus vero magis proprius huic errori est liber Elenchorum. Haec autem ars, licet sit syllogistica, tamen non utitur syllogismo in actu nec est ei propria species, qua approprietur. Quando vero uteretur oratione syllogistica in actu, id fit secundum modum erroris et assimilationis alii arti. 40 Aristoteles autem, quia vidit, quod invanum huius artis sit magnae necessitatis, quia per eam promoveretur vulgus versus fidem alicuius rei et ad non credendum illam versus actionem aliquam aut illius omissionem, numeravit res, quibus homo valet assimilare rem alicui rei de eo, cuius assimilationem proponit perfectissimo modo, quo possit fieri in hac 45 re. Est itaque ars poetica ars, qua aestimatur homo, quod assimilet rem alicui rei, perfectione qua potest. Verum tamen hae perfectiones sunt extra perfectionem humanam. (*Reliqua nihil ad rem.*)

25 liber: quolibet (*quod quid velit, nescio*).

29 Ind. s. v. Empedocles 242 a 30: Meteor. II, 1 p. 363 b 11.

# Y A-T-IL EU UN AVERROÏSME POPULAIRE

· AU XIII<sup>e</sup> ET AU XIV<sup>e</sup> SIÈCLE ?

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions  
en séance de section, le 3 septembre 1900.

---

Il est aisé de se rendre compte, en étudiant l'hérésie des Amauriciens, de ce que pouvait devenir au Moyen-Age la pensée d'un philosophe, quelque abstraite qu'elle fût, lorsqu'elle était adoptée par un groupe d'hommes de culture ordinaire qui voulaient préciser sa portée morale et ses applications pratiques, en lire une eschatologie et une politique, en faire, en un mot, la doctrine d'une secte nouvelle. L'exemple est assez intéressant pour que nous ayons la curiosité de rechercher s'il ne se représente pas de phénomènes analogues dans d'autres périodes de l'histoire de la philosophie médiévale.

Durant la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et le commencement du XIV<sup>e</sup>, l'Église ne cessa de lutter, par la parole et les écrits de ses docteurs, par les décrets de ses évêques, contre les progrès de la philosophie gréco-arabe, et, plus spécialement, contre l'Averroïsme. A voir les mesures prises par l'orthodoxie pour empêcher la diffusion de ces théories, ne peut-on supposer qu'à un moment, l'Église craignit de voir leur influence se répandre au delà du monde des écoles — et si elle éprouva une telle crainte, dans quelle mesure était-elle justifiée? L'Averroïsme est-il parvenu jusqu'à la foule ou même jusqu'à des isolés dépourvus de culture philosophique? Nous ne nous dissimulons pas la pauvreté et le médiocre intérêt de la documentation que nous avons réunie pour répondre à cette



question : de ces textes trop rares, nous voudrions cependant essayer de tirer, par un examen minutieux, quelques conclusions aussi précises que possible.

∴

Les censures prononcées par Guillaume d'Auvergne en 1240, par Étienne Tempier en 1269 et 1277 ne visaient que l'Averroïsme des maîtres de l'Université de Paris ou de leurs disciples immédiats. Si donc nous voulons nous représenter ce que pouvait être un Averroïsme populaire, nous devons consulter des documents d'une portée plus générale, les textes de législation ecclésiastique dans lesquels l'Averroïsme n'est plus censuré comme une erreur philosophique, mais est condamné comme une hérésie classée, au même titre que les doctrines cathares ou vaudoises. Il nous faut évidemment recourir au plus complet des codes de procédure inquisitoriale, au *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric. Cet ouvrage contient, en effet, une énumération des « erreurs d'Averroès » dans la partie consacrée aux hérésies philosophiques (éd. Pegna, pars II, quaest. 4, p. 174) : le Commentateur y est placé immédiatement après Aristote et avant Algazel. M. Renan<sup>1</sup> a contesté à ce texte toute originalité : Eymeric, selon lui, n'aurait fait que reproduire littéralement le *De erroribus philosophorum* de Gilles de Rome. Quelque grande que soit l'autorité qui s'attache au nom de l'illustre historien, il me sera peut-être permis d'élever quelques objections à l'encontre de ce jugement. Sur les vingt-six propositions tirées du Commentaire d'Aristote qui ont été transformées par Eymeric en chefs d'accusation, dix seulement sont plus ou moins directement reproduites d'après Gilles de Rome. Sur les seize autres, six contiennent des références au Commentaire, et les dix qui en sont dépourvues ne nous

1. *Averroès*, p. 255.

semblent pas avoir le caractère de naïveté que Renan leur a prêté. Averroës n'est pas représenté par Eymeric comme l'apôtre de l'incrédulité, comme une sorte d'Antechrist philosophe : lorsqu'il l'accuse de nier la valeur des prières, des aumônes, des litanies, il ne dit pas que cette négation ait été brutale et injustifiée. « Averroës prétend que les œuvres sont *sub ordine naturae* »<sup>1</sup>; Eymeric reproduit l'argument de son adversaire avant de le réfuter en deux lignes. Enfin nous ne voyons pas qu'Eymeric ait reproché en quelque endroit à Averroës d'avoir placé le souverain bien dans la volupté. Quant aux traits qui ont caractérisé l'Averroïsme aux yeux de bien des hommes du moyen âge, l'incrédulité et le blasphème des trois imposteurs — plus exactement le doute systématique appliqué aux origines des religions — nous ne trouvons rien qui y corresponde dans le chapitre d'Eymeric.

Pourtant ce texte n'est pas complètement inutile au point de vue qui nous occupe. Nous pouvons en retenir un exemple déjà relevé par Renan et qui en constitue peut-être le principal intérêt. Je traduis le paragraphe 9 du chapitre en question : « Item il (Averroës) pose que l'intellect est un en nombre « pour tous les hommes. Cela se trouve dans le troisième livre « du *De Anima* ». Cette première phrase est presque textuellement copiée d'après le texte de Gilles de Rome, mais la remarque qui suit est d'Eymeric : « De là l'on peut inférer « que l'âme maudite de Judas est la même que l'âme sainte de « Pierre ; ce qui est hérétique<sup>2</sup>. » C'est, parmi les articles qu'il a empruntés à Gilles de Rome, le seul qu'Eymeric ait fait suivre d'un commentaire ; mais l'on voit très nettement qu'il a tenu à fournir un exemple concret et presque brutal du cas d'hérésie qui procédait du principe abstrait qu'il venait d'énoncer.

1. *L. cit.*, art. 26.

2. *L. cit.*, § 9.

. .

L'on peut, sans trop se hasarder, admettre qu'il existe une relation entre l'exemple donné par Nicolas Eymeric et un petit fait cité par le biographe de saint Thomas d'Aquin, Guillaume de Tocco, dans le chapitre qu'il consacre à la lutte de saint Thomas contre l'Averroïsme parisien<sup>1</sup>. Voici ce texte : « En même temps qu'il (S. Thomas) écrivait ces grands « ouvrages qui furent comme les bases de la foi chrétienne « posées sur les montagnes saintes et dans lesquels il réfutait « les hérésies antiques, il détruisait aussi, avec l'aide de la « révélation du Saint-Esprit, des hérésies qui étaient nées de « son temps. La plus grave d'entre elles était l'hérésie d'Aver- « roès qui prétendait que tous les hommes n'avaient qu'un « seul intellect. Cette erreur excusait les vices des méchants « et diminuait les vertus des saints ; car, s'il n'y avait pour tous « les hommes qu'un seul intellect, il n'existerait aucune diffé- « rence entre les hommes, parlant, aucun degré dans les « mérites divers des uns ou des autres. Cette erreur exerça une « grande influence sur les esprits légers et gagna très rapide- « ment du terrain. C'est ainsi qu'un homme d'armes de Paris « (miles parisius) auquel on demandait s'il voulait confesser « ses péchés, répondit : « Si l'âme de saint Pierre est sauvée, « la mienne le sera aussi, car si nous possédons le même intel- « lect, nous aurons la même fin. » Ce texte ne donne aucune date à ce fait, mais le P. Mandonnet, dans son ouvrage sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, pense avec raison que le contexte autorise à le placer à l'époque du deuxième séjour de saint Thomas à Paris, c'est-à-dire postérieurement à 1257<sup>2</sup>. Aucun document contemporain ne fait mention de ce « miles parisius ». Nous ignorons malheureusement l'édition des œuvres de saint Thomas à laquelle Renan

1. *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. 19. AA. SS. Boll. Martii, t. I, p. 666, col. 1.

2. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. cxviii.

fait allusion lorsqu'il dit dans une note dépourvue de références : « Dans d'autres éditions, ce traité (*Contra Averroistas*) « est intitulé : *Contra quemdam Averroistam* ou ce qui est plus « singulier : *Contra quemdam militem in Golaridia* » ». Ce dernier titre, malgré sa brièveté, constituerait un document précieux, car on pourrait le rapprocher des quelques lignes de Guillaume de Tocco que nous venons de citer. Il nous permettrait ainsi d'affirmer que saint Thomas a trouvé, en la personne du chevalier parisien un adversaire digne d'être combattu à l'aide d'arguments empruntés au Stagirite lui-même, et non un hérétique sans culture qui aurait, comme le croit le Père Mandonnet, « conclu de la doctrine de l'intellect unique, par une logique simpliste, à l'affranchissement « de toute obligation morale ». Le mot de *miles* ne désigne d'ailleurs pas forcément un homme d'armes ou tout au plus un chevalier. Cette qualification peut s'appliquer à différents fonctionnaires ou officiers royaux et par conséquent à des hommes ayant reçu une éducation universitaire déjà assez avancée. Les légistes de Philippe III ou de Philippe le Bel seront appelés des *militēs legum*. Enfin le mot de Golaridia qu'il faut lire évidemment Garlandia (comme le conjecturaient déjà Quétilf et Echard et comme l'a démontré de façon définitive le P. Denifle<sup>1</sup>) et qui est employé par Guillaume de Tocco, dans le chapitre même qui nous occupe, pour dénoncer un des foyers de l'Averroïsme à Paris (« *Scholares Golaridia* »), désigne la célèbre rue du quartier des Écoles qui, située sur le terrain de l'ancien fief de Garlande, était occupée par une population strictement universitaire. Le « *miles in Garlandia* » peut donc avoir été un fonctionnaire civil aussi bien que militaire, habitué des écoles de la rue de Garlande et qui pouvait y avoir reçu directement les enseignements de quelque maître averroïste.

Une autre objection se présente : à vrai dire, elle est im-

1. Renan, *op. cit.*, p. 270, n° 2.

2. *Die Entstehung der Universitäten*, t. I, p. 667, n° 47.

plicitement contenue dans cette phrase du Père Mandonnet : On tirait de cette doctrine « l'affranchissement de toute obligation morale, tentative si souvent manifestée dans diverses sectes du Moyen-Age ». Il est hors de doute que la pensée du « miles parisius » eût pu être exprimée en termes presque identiques par un Amauricien du début du XIII<sup>e</sup> siècle ou par un béghard du début du XIV<sup>e</sup> — et M. Jundt<sup>1</sup> n'hésite pas à le placer auprès des Vaudois panthéistes dont Étienne de Bourbon nous a conservé quelques-unes des doctrines. En effet, si pour Eyméric la doctrine de l'unité de l'intellect supprime toute notion de bien ou de mal, de récompense ou de châtiement, pour Guillaume de Tocco, elle est moins absolue et ne fait qu'abolir la « distancia meritorum ». Le chevalier parisien pouvait donner à son affirmation la forme du principe énoncé par les Amauriciens : « Unusquisque nostrum est Christus et Spiritus Sanctus<sup>2</sup> », ou celle-ci d'origine vaudoise : « Animæ bonæ sunt Spiritus Sancti<sup>3</sup> ». En fait, elle eût été peu différente de celle qui nous est rapportée par Guillaume de Tocco. Seule, l'expression d'*intellectus* donne à cette réponse un caractère scolastique ; or, le mot d'*intellectus* peut aussi bien s'entendre de l'illumination divine telle que la comprenait la mystique des premiers frères du Libre-Esprit — et d'ailleurs nous ne pouvons sérieusement conclure de ce seul mot d'un seul texte à l'existence d'une discussion de l'Averroïsme dans le peuple au XIII<sup>e</sup> siècle.

\*  
\* \*

Le second des textes que je désire étudier brièvement ici a été signalé par M. Lea dans son *Histoire de l'Inquisition*<sup>4</sup> comme dénotant l'apparition dans le midi de la France, au

1. *Hist. du panthéisme populaire*, p. 31.

2. Ces. d'Heisterbach, *Dial. Miraculorum*, l. V, c. 22.

3. Mart. et Durand, *Thes. Anecd.*, V, 1754.

4. *History of Inquisition*, t. II, pp. 108-109.

début du XIV<sup>e</sup> siècle, d'un Averroïsme grossier combiné avec certains éléments cathares. C'est le procès-verbal de l'interrogatoire subi par l'hérétique Limoux Noir devant l'Inquisition de Carcassonne en 1326<sup>1</sup>. M. Ch. Schmidt, dans son bel ouvrage sur la *Secte des Cathares ou Albigeois*, mentionne seulement le nom de Limoux Noir : « Le zèle de l'inquisiteur de cette dernière ville (Carcassonne) « amena la découverte d'une multitude d'hérétiques : plusieurs furent brûlés, entre autres un parfait, Lenoir de « Saint-Papoul ». Nous craindrions de simplifier à l'excès la question, si, à la suite du savant historien de l'Albigéisme, nous faisons de Limoux Noir un « parfait » de la secte méridionale, sans nulle physionomie particulière. — A coup sûr, l'étrange doctrine exposée dans le document qui nous occupe renferme des éléments totalement étrangers au catharisme primitif et l'on y peut distinguer l'influence de plusieurs courants hétérodoxes. Mais, tout en tenant compte des déformations qu'a pu faire subir à la pensée de Limoux Noir un scribe peut-être inintelligent, ce serait, à notre avis, s'avancer singulièrement que d'y vouloir reconnaître, comme l'a fait M. Lea, quelques traces d'une philosophie raisonnée et d'origine savante. L'on s'en rend compte en parcourant la liste des chefs d'hérésie relevés par les inquisiteurs dans les réponses de Limoux Noir et cataloguées d'une façon assez chaotique en apparence, mais qui reproduit peut-être exactement le désordre de ces affirmations presque sans suite. Qu'on me permette de donner ici *in extenso* celles de ces réponses qui contiennent un semblant de système sur l'origine du monde. J'ai essayé, dans ma traduction, de dénaturer le moins possible le caractère hésitant de l'original en conservant le plus strict mot-à-mot. « Parlant de la création de toutes les choses inférieures, il (Limoux Noir) dit que « Dieu, créateur de toutes « choses, créa ou fit d'abord les Archanges que lui, Limoux, « croit être les fils de Dieu, et ces Archanges, par le

1. Bibl. nat., *Coll. Doat.*, t. XXVII, ff<sup>os</sup> 216-225.

2. T. I, p. 359.

« pouvoir qui leur fut confié par Dieu, Père et créateur  
 « de toutes choses, créèrent les Anges qui sont de  
 « moindre valeur et vertu que ne le sont les Archanges et que  
 « tous ces Anges sont appelés la vierge Marie et que ces  
 « anges créèrent l'abstinence et la chasteté qui sont au-des-  
 « sus du soleil et de la lune, comme il le dit<sup>1</sup>... Item, que le  
 « soleil et la lune se mélangèrent et que la Terre fut le pro-  
 « duit de ce mélange et de cette corruption — et de là Adam  
 « et Ève furent créés par la vertu du soleil et de la lune et  
 « non pas par Dieu — car Dieu, dit-il, n'a rien fait qui soit  
 « de péché — et Limoux en conclut que le soleil et la lune  
 « et que toutes les choses inférieures ont été créées par la  
 « corruption<sup>2</sup>. Item, que le soleil et la lune, par leur con-  
 « jonction firent que certains hommes furent créés, et ces  
 « hommes furent pasteurs, et ces hommes sont Moïse qui fit  
 « la loi des Juifs, selon l'ordre imposé par le soleil et la lune<sup>3</sup>,  
 « ensuite Mahomet<sup>4</sup> qui fit la loi des Sarrazins, enfin notre  
 « frère le Christ qui fut placé parmi nous par le soleil, la lune  
 « les étoiles, qui fit la loi des Chrétiens, qui vint comme mes-  
 « sager et comme pasteur et qui est appelé par nous les chré-  
 « tiens, Jésus-Christ<sup>5</sup>. »

Telles sont les singulières conceptions cosmogoniques de Limoux Noir. Il serait presque puéril d'y vouloir reconnaître l'influence de la théorie aristotélique de l'Intelligence des sphères. « Il est infiniment plus probable qu'il faut y voir l'effet d'une croyance singulière, dérivée de l'astrologie et qui est généralement connue sous le nom d'« horoscope des religions ». — Cette théorie n'est pas d'origine averroïstique : elle se trouve pour la première fois dans le « Livre des grandes conjonctions<sup>6</sup> » de l'astronome arabe Alsuma-

1. *Op. cit.*, 216 v<sup>o</sup>.

2. 216 v<sup>o</sup>.

3. « Ex praecepto solis et lunae ».

4. Texte : Bahometum.

5. *Op. cit.*, 217 r<sup>o</sup>.

6. Ed. Venise, 1515. Tract. I.

zar qui mourut dans la seconde moitié du ix<sup>e</sup> siècle, deux siècles au moins, par conséquent, avant que l'œuvre d'Ibn-Roschd ne fût connue dans les écoles d'Occident. Mais l'*horoscope* fut, malgré sa puérilité, adopté par la plupart des savants ou des penseurs qu'influença la philosophie arabe au xiii<sup>e</sup> et au xiv<sup>e</sup> siècle : ce fut une des rares superstitions dont ne sut pas s'affranchir l'intelligence hardie, mais inquiète, de Roger Bacon<sup>1</sup>. Cette théorie attribuait à l'influence des conjonctions interplanétaires les principales phases du développement de l'humanité et notamment l'apparition des fondateurs de religions ou d'empires. M. Renan a cité ce passage très caractéristique du « *Conciliator differentiarum philosophorum* », ouvrage de Pierre d'Albano, le savant docteur padouan : Par les conjonctions des astres, le monde inférieur tout entier se transforme, et « alors naissent dans le monde non seulement les empires, mais aussi les lois (religieuses) et les prophètes, comme on le vit lors de la venue de Nabuchodonosor, de Moïse, d'Alexandre le Grand, du Nazaréen, de « Mahomet » ». Facilement accessible à des esprits dépourvus de culture philosophique, cette espèce de fatalisme astrologique aboutissait à une explication naturaliste de l'origine des religions — et Limoux Noir insiste sur ce fait que Moïse, Jésus, Mahomet, sont nés et ont enseigné leurs doctrines, non pas d'après la volonté de Dieu, mais « *ex precepto solis et lunae* ». — Il affecte visiblement de n'employer, pour désigner Jésus que le mot de *propheta* et que le mot de *lex* pour désigner la religion qu'il a fondée<sup>2</sup>. Cependant il se rend compte de la gravité de ses affirmations et il multiplie les preuves pour convaincre ses juges ou seulement pour raffermir sa propre conviction : « Jésus-Christ, reprend-il, s'il avait été fils de Dieu et né de la vierge Marie, n'aurait pas voulu se mêler à ce monde qui n'est qu'infection, que

1. V. Charles : *R. Bacon.*, pp. 47 et suiv.

2. Renan, *op. cit.*, p. 327.

3. V. ff<sup>os</sup> 218 r<sup>o</sup> et v<sup>o</sup>, 219 r<sup>o</sup>, 220 r<sup>o</sup>, etc.



« corruption, que putréfaction »<sup>1</sup>. Plus loin il s'efforce de donner une explication dépouillée de tout surnaturel des faits qui ont précédé la naissance et suivi la mort de Jésus. Pour justifier le sacrifice du Christ en lui donnant un sens tout humain, en évitant de lui reconnaître pour objet la rédemption des hommes, il en fait l'expiation personnelle de fautes commises par le *prophète* dans une vie antérieure<sup>2</sup> — et cette hypothèse de deux existences successives traversées par Jésus, il la soutient avec une facilité qui dénote en lui le cathare accoutumé dès longtemps au principe de la transmigration des âmes. — A l'*horoscope des religions*, tel que le comprend Limoux Noir, se rattache une conception assez originale que nous n'avons retrouvée nulle part ailleurs : après leur mort les *prophètes* ou tout au moins Jésus et Mahomet (Limoux Noir ne cite qu'une seule fois le nom de Moïse) descendent dans un monde qui se trouve sous la terre des vivants, et là, s'efforcent, en prêchant leurs doctrines respectives, de gagner l'un sur l'autre de nouveaux adeptes pour leur religion<sup>3</sup>.

A cette théorie se mêlent, dans le document qui nous occupe, plusieurs éléments cathares : nous avons déjà signalé la transmigration des âmes; nous pouvons encore relever dans la liste des réponses de Limoux Noir la négation de l'enfer, le rejet du baptême, du sacrement de l'Eucharistie et de la confession<sup>4</sup>. Pour nier la valeur du sacerdoce, Limoux Noir se sert de l'argument généralement employé par les Vaudois sous la forme : « Magis operatur meritum quam ordo ». Enfin on peut signaler encore un certain nombre d'idées qui indiquent chez Limoux Noir une tendance très marquée vers un matérialisme un peu naïf, dernier écho peut-être de l'enseignement de quelque école italienne. Il

1. 217 v°.

2. 218 r°.

3. 220 r°.

4. 221 r° à 223 r°.

est surtout visible dans les deux articles suivants : « Il dit  
 « qu'il croit qu'en Dieu le Père, il y a trois choses, à savoir :  
 « la terre vierge, l'eau vierge et le vent vierge — et que ce  
 « sont là les trois personnes qui sont en Dieu — et qu'il ne  
 « croit pas à une autre trinité<sup>1</sup>... » « Item, qu'Adam et Ève et  
 « tous ceux qui furent créés après eux n'eurent pas d'autre  
 « âme que le vent et l'air et les autres éléments qui font, par  
 « la puissance du soleil et de la lune, parler les hommes et  
 « mugir les animaux ; et les hommes appellent cela l'âme,  
 « mais c'est par feinte ; Dieu, en effet, ne veut pas, et l'Église  
 « ne permet pas que ce secret soit révélé ; car si ces choses  
 « étaient révélées, peut-être les hommes se laisseraient-ils  
 « aller à faire encore plus de mal qu'ils n'en font<sup>2</sup> ». Limoux  
 Noir ne semble d'ailleurs pas avoir fait de cette conception  
 de l'âme un des points fondamentaux de sa doctrine, car,  
 tandis qu'il répète à plusieurs reprises sa théorie des trois  
 prophètes, il se contredit sur la nature de l'âme et revient à  
 la doctrine cathare de la transmigration des âmes jusqu'à la  
 purification finale. — Remarquons que nulle part Limoux Noir  
 ne semble avoir conçu l'idée d'un intellect unique : les âmes,  
 d'après lui, ont été créées par Dieu à l'origine du monde, ont  
 traversé d'innombrables corps, mais chacune a gardé son  
 individualité et se reposera dans un corps renouvelé, après  
 le jugement dernier<sup>3</sup>. D'ailleurs, la formule très simple qu'il  
 emploie pour nier toute valeur à l'ordination, ne laisse point  
 de doute sur cette question : « On doit dire qu'un homme  
 « est plus vertueux qu'un autre, seulement lorsqu'il a une  
 « meilleure âme<sup>4</sup> ». D'autre part nous avons prouvé, en citant  
 les articles de notre document où se trouve exposée sa cos-  
 mogonie rudimentaire, que Limoux Noir n'admettait pas la  
 conception de l'éternité du monde, à l'encontre de quelques  
 hérétiques de la même époque et notamment des derniers

1. 217 v<sup>o</sup>.2. 217 r<sup>o</sup>.3. 220 v<sup>o</sup>.4. 224 v<sup>o</sup>.

Ortliebiens. Le caractère averroïstique des théories de Limoux Noir ne nous semble donc pas pouvoir être soutenu. Cependant cet embryon de système mérite quelque attention : il peut servir à caractériser, dans l'histoire des idées hétérodoxes, une époque singulièrement intéressante et encore mal connue. C'est celle qui voit l'agonie du Catharisme et les efforts des plus hardis de ses adeptes pour ranimer le vieux système bulgare en faisant pénétrer dans son cadre d'étroites abstractions le plus de réalités possible, au risque de dénaturer irrémédiablement sa physionomie. Ces efforts, ils durent être, dans l'obscurè pensée de Limoux Noir, très sincères et très courageux — et lui-même, avec un orgueil naïf, estime que « sa science et sa philosophie » — ce sont les deux mots bien significatifs qu'il emploie pour parler des idées qu'il expose devant ses juges — lui viennent, non pas de la réception du *consolamentum* ou en récompense des mortifications, des jeûnes qu'il a endurés, mais par une illumination divine, par une grâce spéciale qui descend en lui au moment même où il faiblit dans la pénitence<sup>1</sup>.

∴

Telles sont les principales observations que nous désirions présenter au sujet de quelques textes dans lesquels certains historiens ont voulu voir des preuves d'une action de l'Averroïsme en dehors des écoles. Nous pensons qu'une telle conclusion doit être rejetée ou tout au moins ajournée jusqu'au moment où de nouveaux documents — dont nous souhaitons vivement la découverte — permettront de résoudre, dans un sens ou dans l'autre, le problème dont nous tenions seulement à poser les termes.

P. ALPHANDÉRY.

1. 224 r° à 224 vo.

# L'AVERROÏSME ET LES AVERROÏSTES

DU XIII<sup>E</sup> SIÈCLE

D'après le *De unitate intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas d'Aquin.

Mémoire présenté en séance de section au Congrès d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900

---

Aboul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd, que nous avons nommé Averroès, naquit vers 1126 à Cordoue, étudia la théologie et la jurisprudence, les mathématiques et l'astronomie, la médecine et la philosophie, fut khadi de Séville et de Cordoue, médecin du roi de Maroc, Yousouf, et mourut en 1198. Ce fut le plus grand, le dernier des péripatéticiens et des philosophes arabes dont les doctrines, qu'il compléta, développa et systématisa, effrayèrent les croyants et même les théologiens musulmans. Ils obtinrent de leurs souverains qu'on défendit l'étude de la philosophie grecque, qu'on brûlât les ouvrages de logique et de philosophie. Dès lors il n'y eut plus, parmi les sectateurs du Coran, que des fidèles, des mystiques ou tout au plus des *motecallemin* qui raisonnaient sur la religion. Mais les Juifs conservèrent une bonne partie de l'œuvre d'Averroès et la transmirent aux chrétiens. Chez les uns et chez les autres, elle souleva des discussions aussi vives qui, pendant plus de trois siècles, passionnèrent les esprits et aboutirent même, chez les Juifs, au triomphe de l'Averroïsme<sup>1</sup>.

1) Nous nous sommes borné à résumer, aussi brièvement que possible, ce que nous apprennent Renan, *Averroès et l'Averroïsme*; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Bibliographie complète, Ueberweg-Heinze, 1898).

## I

Qu'y avait-il donc chez Averroès qui explique les attaques des musulmans, des chrétiens et des juifs, en même temps que la tendance, nettement marquée chez les orthodoxes de l'Occident, à lui conserver une place dans les écoles ?

D'abord il a commenté Aristote, de telle façon qu'on ne croit pas possible de comprendre, sans lui, le maître auquel on demande la connaissance des choses naturelles. Parfois on le substitue à Aristote, comme on se dispense d'observer la nature pour chercher ce qu'en dit celui dont on fait un précurseur du Christ dans les choses naturelles. Aussi saint Thomas et Dante font-ils très grand cas de celui qu'on appelle simplement le « Commentateur ». Puis Averroès a, sur l'union avec Dieu, sur l'unification, l'ἔνωσις, une doctrine qui satisfait des mystiques.

Par contre, il affirme l'éternité de la matière et l'unité de l'intellect; il compare les trois religions et les déclare toutes trois inférieures à la philosophie. Quoiqu'il essaye de maintenir la Providence, de conserver l'immortalité, quoiqu'il recommande de ne pas mépriser les religions, ses doctrines, telles que les interprètent quelques-uns de ses adversaires et de ses partisans, semblent ruiner la Création, la Providence, l'immortalité avec le paradis et l'enfer, avec les religions dont les fondateurs, Moïse, Jésus, Mahomet seront appelés les trois imposteurs. L'Averroès légendaire, comme cela arrive souvent au Moyen-Age, prend la place de l'Averroès, tel que nous le montre l'étude historique et impartiale<sup>1</sup>.

Sans doute Munk et Renan, plus récemment le R. P. Mandoulet se sont occupés d'Averroès et de l'averroïsme.

1) Le *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymeric, dit d'Averroès : « Cet impie a nié la création, la Providence, la révélation surnaturelle, la Trinité, l'efficacité de la prière, de l'aumône, des litanies, l'immortalité, la résurrection et il a placé le souverain bien dans la volupté ».

Il faudra tenir compte des renseignements qu'ils nous ont fournis et des jugements qu'ils ont portés. Mais il ne nous semble pas qu'ils aient lire du traité de saint Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus contra Averroistas*, toutes les indications qu'il contient et qui, peut-être, les auraient obligés à modifier leurs affirmations ou leurs conclusions.

C'est avant 1270 qu'on en place d'ordinaire l'apparition. En voici les divisions. D'abord l'auteur expose son intention, chap. I, *Quæ sit auctoris intentio*; puis il montre que l'âme intellectuelle est acte et forme du corps, que l'intellect est quelque chose de l'âme, chap. II, *Quod anima intellectiva sit actus et forma corporis, et quod aliquid animæ est intellectus*. Il rapporte et détruit les raisons de ceux qui soutiennent que l'intellect n'est rien de l'âme, chap. III, *Rationes probantium intellectum nihil animæ esse et earum solutiones*. Il expose ce que pensaient les péripatéticiens sur ce sujet, chap. IV, *Quid circa hoc senserunt Peripatetici*; détermine ce qu'il faut en retenir, chap. V, *In quo ostenditur per rationes quid tenendum*; soutient que l'intellect possible n'est pas un pour tous, chap. VI, *Ubi ostenditur quod intellectus possibilis non est unus omnibus*, enfin réfute les objections par lesquelles les adversaires s'efforcent d'exclure la pluralité de l'intellect possible, chap. VII, *Solvuntur ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere*<sup>1</sup>.

Pour parler le langage de l'école, Averroès affirme que l'intellect, appelé possible par Aristote, nommé par lui d'un nom qui ne convient pas, matériel, est une substance séparée du corps selon l'être, unie à lui en quelque façon comme forme; il soutient en outre que l'intellect possible est un pour tous<sup>2</sup>. Saint Thomas traduit en langage chrétien ces

1) L'édition Fretté t. XXVII, donne un faux titre; le véritable titre est fourni par le texte lui-même.

2) Ch. I. « Error... ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur, intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam et aliquo modo uniri ei ut formam, et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium. »

affirmations, en indiquant la conséquence que les averroïstes en font sortir ou qu'on leur impose : « Elles répugnent, dit-il, à la foi chrétienne, comme chacun peut le voir aisément. Car si l'on supprime la diversité de l'intellect, qui seul apparaît incorruptible et immortel entre les parties de l'âme, il suit que rien des âmes humaines ne demeure après la mort, si ce n'est l'unité de l'intellect : ainsi disparaissent les récompenses et les peines<sup>1</sup> ». En d'autres termes, les averroïstes, en soutenant que l'intellect n'appartient pas en propre à l'individu, rendent impossible la survivance après la mort et, avec l'immortalité, suppriment le purgatoire, le paradis, l'enfer, le salut pour l'homme, la justice, la bonté et même la puissance de Dieu.

Quand les partisans du troisième Évangile s'attaquaient au Christ et à toutes les institutions de l'Église, leur but était de rendre le salut plus assuré, plus aisé même pour chacun. En ce sens ils restaient chrétiens, car la crainte de châtimens terribles et éternels, surtout l'espoir de récompenses infinies, d'un bonheur qui ne cessera pas et qui sera en proportion de notre mérite et de nos vertus, l'attente du règne futur, éternel et incontesté du Dieu tout parfait et tout puissant, peuvent être considérés, à toutes les époques, comme les points les plus essentiels par lesquels le christianisme s'était attaché les esprits : « *Qu'on instruisse d'abord l'homme, écrivait Alcuin en résumant fort exactement cette conception de la religion chrétienne, de l'immortalité de l'âme, de la vie future, de la rétribution des bons et des méchants et de l'éternité de leur destinée; puis qu'on lui dise pour quels crimes et péchés il aura à souffrir auprès du diable de peines éternelles et pour quelles bonnes actions il jouira avec le Christ, d'une gloire éternelle;*

1) Ch. t. « Nec id nunc agendum est ut positionem prædictam ostendamus erroneam, quia repugnet veritati fidei christianæ : hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab omnibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animæ incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus, et sic tollitur retributio præmiorum et poenarum et diversitas eorumdem. »

*enfin qu'on lui inculque avec soin la foi dans la sainte Trinité et qu'on lui explique la venue en ce monde du Fils de Dieu, N. S. J.-C. pour le salut du genre humain. »*

Aussi s'explique-t-on l'émotion que produisit dans le monde chrétien, comme d'ailleurs dans le monde juif et musulman, l'apparition d'une doctrine qui supprimait l'immortalité personnelle. L'acharnement de nos luttes actuelles sur les questions sociales, où il s'agit pour les uns d'acquérir, pour les autres de conserver des biens que la mort ravira sûrement et bientôt peut-être, dont la jouissance même ne produit parfois — l'expérience nous en avertit — aucun des plaisirs attendus, ne saurait donner une idée, même approximative, de l'âpreté des discussions qui portaient sur la possession à tout jamais d'un patrimoine dont tous pouvaient avoir leur part, de biens auxquels on n'a jamais goûté, mais dont la perfection divine garantit la valeur et la durée.

La question prenait une importance plus grande encore pour des religieux qui s'imposaient toutes les privations, renonçaient même à tout ce dont l'Église permet l'usage aux chrétiens, pour faire leur salut et travailler à celui d'autrui. Aussi saint Thomas combat-il l'averroïsme, toujours et partout, avec abondance, avec force, avec insistance. Il saisit et fait naître les occasions de montrer qu'il est contraire non seulement au christianisme, mais encore à toute philosophie<sup>1</sup>. Il provoque même avec hauteur, les averroïstes à la fin du traité *De unitate intellectus* : « *Si quelque adversaire glorieux et vain de sa science de mauvais aloi, écrit-il, songeait à contester nos conclusions, qu'il ne se mette pas à parler dans des coins, ni devant des enfants qui sont incapables de prononcer sur des matières aussi ardues, mais qu'il prenne la plume, s'il l'ose et qu'il écrive contre nos écrits ; il trouvera, pour lui ré-*

1) « Mirum est quam graviter, quam copiose S. Thomas in illam vanissimam sententiam semper inveheretur. Captabat ubique tempora, quærebat occasiones unde ipsam retraheret in disputationem; pertractantem vero torquebat, exagitantem monstrabatque non a christiana solum, sed ab omni quoque alia, peripateticæque præcipue philosophia dissentire. »



*pondre, non pas moi seulement, qui suis le plus petit de tous, mais d'autres que moi en très grand nombre, qui cultivent la vérité et qui sauront résister à ses erreurs et apporter le remède à son ignorance<sup>1</sup>. »*

Les expressions dont il se sert à leur égard dénotent le dédain, l'ironie, le mépris, la colère : ils argumentent d'une façon grossière (*ruditer*), ils n'ont jamais vu les ouvrages sur lesquels ils s'appuient ; on s'étonne (*miror*) d'où ils tirent leurs objections, on se demande comment ils peuvent se vanter d'avoir pour eux des péripatéticiens, comment ils aiment mieux errer entièrement (*aberrare*) avec Averroès que penser juste (*recte sapere*) avec les autres péripatéticiens. Ce qu'ils disent n'a pas de sens, *hoc nihil est* ; ils rêvent (*somniant*), ils mentent, *ut quidam mentiuntur* et ils sont impudents ; ils comprennent ou interprètent mal Thémistius, Théophraste, Alexandre, surtout Aristote (*perverse accipiunt, exponunt*), de telle sorte que leur maître Averroès serait mieux dit le destructeur (*perversor, depravator*) que le commentateur de la philosophie péripatéticienne.

Les adversaires averroïstes de saint Thomas sont nombreux. Leur erreur, qui a son point de départ dans Averroès a fait depuis longtemps son apparition ; elle s'est enracinée dans les esprits. Saint Thomas a déjà beaucoup écrit contre eux ; mais ils ne cessent pas de lutter contre la vérité, écrivant peu, ce semble, s'adressant de préférence aux jeunes gens, probablement dans les écoles et en les prenant à part<sup>2</sup>.

1) Ch. vii. « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare ; sed contra hoc scriptum scribat, si audeat, et inveniet non solum me qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantix consulatur. »

2) Ch. i. « Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averroïs sumens exordium... contra quem jampridem multa conscripsimus... quia errantium impudentia non cessat veritati reniti... » — Ch. vii. Remarquer dans le texte précédemment cité : « si quis... velit... aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris — sed contra hoc scriptum scribat, si audeat. »

Si leur erreur part d'Averroès (*exordium sumens*), il semble bien que son expansion résulte en bonne partie de l'influence qu'exercent alors en Occident les œuvres et l'esprit des Grecs. Ceux-ci, plus subtils, plus raisonneurs que les Latins, ont été, dans une large mesure, les auteurs et les défenseurs des hérésies, comme ils ont le plus contribué à la formation des dogmes. Après la croisade de 1204 qui rendit les Latins maîtres de Byzance, il se produisit quelque chose d'analogue, toutes proportions gardées, à ce qui s'était passé quand Rome avait conquis la Grèce et qui se passera encore quand les Byzantins viendront en Italie après la conquête turque. Des manuscrits grecs arrivèrent en Occident et provoquèrent, avec les versions latines des ouvrages grecs et arabes venus d'Espagne, la renaissance du XIII<sup>e</sup> siècle, qui vit paraître tant d'hérésies, non populaires, mais savantes, issues d'un développement de l'esprit d'examen et de recherche scientifique<sup>1</sup>. Ainsi les averroïstes que combat saint Thomas estiment que les Latins n'ont rien écrit de vrai en cette matière et ils disent qu'ils suivent les péripatéticiens; ils vont même plus loin et soutiennent que tous les philosophes, sauf les latins, sont avec eux pour affirmer l'unité de l'intellect<sup>2</sup>.

## II

Mais, pourrait-on dire, doit-on ajouter une confiance entière, pour connaître les averroïstes, aux affirmations que leur attribue leur redoutable adversaire?

1) Voir dans Prantl, *Gesch. der Logik*, III, 129-144. *Erweiterung der byzant. Logik*; voir aussi le *Contra Errores Graecorum* de saint Thomas.

2) Ch. I, « Et quia quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectae Peripateticae institutor, ostendemus positionem praedictam ejus verbis et sententiae repugnare omnino »; ch. VI. « Patet autem falsum esse quod dicunt, hoc fuisse principium apud omnes philosophantes et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter, licet apud Latinos non. »

Deux raisons également puissantes nous y invitent. D'abord les formules mêmes dont se sert saint Thomas indiquent qu'il entend rapporter exactement les opinions qu'il combat et on ne saurait dire d'ailleurs après l'avoir lu, comme après avoir lu d'autres polémistes, qu'elles sont présentées de manière à les diminuer ou à les fausser<sup>1</sup>. Sans doute nous ne pouvons comparer les textes rapportés par saint Thomas à ceux des averroïstes auxquels il répond et peut-être même, comme nous l'avons fait déjà remarquer, la plupart d'entre eux n'avaient-ils rien écrit. Mais il rapporte et commente de nombreux passages d'Aristote, empruntés surtout au *Traité de l'Âme*. Or si on peut contester quelques-unes de ses interprétations — et cela se comprend puisque, sur le *νεῦς*, la doctrine d'Aristote, incomplète, a été tirée en des sens différents par ceux qui ont voulu lui faire résoudre des questions qu'il ne s'était pas posées — on ne saurait nier qu'en ce qui concerne l'interprétation littérale du texte, saint Thomas ait toujours cherché à être exact et ait presque toujours réussi à l'être. D'une façon générale, il procède de même partout

1) Ch. I. « Verba sectari se dicunt ». Ch. II et III. « Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt; objiciunt etiam, objiciunt ulterius »; ch. V. « Secundum dictum Averroïsi, secundum positionem Averroïsi; secundum istorum positionem destruunt moralis Philosophiæ principia. Dicunt enim... horum autem solutio »; ch. VI. « Hæc positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis »; ch. VII. « Valde autem ruditer argumentantur... Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quærunt enim... Quod autem ulterius objiciunt... Objiciunt etiam ad sui erroris assertionem... Patet autem falsum esse quod dicunt. » Quant aux formules indirectes, ch. II et III. « Et ne forte aliquis diceret... Et ne forte dicatur... sed ne aliquis dicat, et ne alicui videatur... Si quis autem contra hoc objiciat... Si quis autem pertinaciter dicere vellet... Si quis autem quærat ulterius, » etc.; ch. VI et VII. « Si quis autem dicat... Si quis autem objiciat... Si quis autem vellet respondere, etc. », on peut supposer que saint Thomas prête des raisons, des objections ou des réponses à ses adversaires, quand ils ne les ont pas données eux-mêmes — ce qui nous inclinerait encore à croire qu'il n'a voulu ni les diminuer ni diminuer leurs doctrines. Mais on peut aussi supposer que ces formules rappellent un adversaire dont saint Thomas ignore le nom, qu'il est peut-être un peu moins sûr que les choses citées aient été dites, ou qu'il les emploie pour varier son exposition, car on en trouve même où il réunit les deux formes; ch. II : « ET NE QUIS DICAT SICUT AVERROES PERVERSE EXPONIT ».

où nous pouvons instituer une comparaison entre ce qu'il prête aux auteurs et ce qu'ils ont réellement pensé et dit, en particulier dans tous ses commentaires sur Aristote. Il est donc très vraisemblable qu'il en a agi de même avec les averroïstes.

On est amené à n'en pas douter, quand on examine de plus près l'opuscule de saint Thomas, où il s'est efforcé évidemment de ne laisser sans réponse aucune affirmation hétérodoxe des adversaires, comme de ne répondre qu'à celles dont ils avaient usé ou dont il pouvaient user. Or saint Thomas a écrit « sa réfutation sans recourir à l'autorité de la foi, avec les arguments et les textes des philosophes eux-mêmes », *non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta*. Il est faux, déclare-t-il, après examen, que tous les philosophes aient admis l'unité de l'intellect<sup>1</sup>. Il s'appuie sur Platon, dont il ramène la doctrine sur l'âme à être voisine de l'orthodoxie, sur Grégoire de Nysse, quoiqu'il ait abusivement imposé à Aristote une conséquence contraire au christianisme, sur Plotin, d'après Macrobe, parce que, Grecs et non Latins, ils soutiennent des doctrines tout à fait contraires à celles des averroïstes<sup>2</sup>. Quant aux disciples grecs d'Aristote<sup>3</sup>, les averroïstes, dit saint Thomas pour les

1) Cf. la n. 2, p. 62, ce qui est tiré du ch. vii.

2) Ch. ii. « Quos (Platon, Plotin et saint Grégoire de Nysse) in id induco, quia non fuerunt latini, sed græci »; ch. iii. « Nam Gregorius Nyssenensis imponit Aristoteli... quod quia ponit animam esse formam corporis posuerit eam esse corruptibilem »; ch. v. » Sed et Plotinus, ut Macrobius refert... qui quidem Plotinus unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert. »

3) Ch. i, n. 2 de la page 62; ch. iv. « Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt... Theophrasti... quidem libros non vidi... Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis et etiam ipse Averroes confitetur... A Græcis ad Arabes transeamus... ut ostendamus quod non solum Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt (cf. n. 2, p. 62, extraite du ch. i), sed et Græci et Arabes hoc senserunt quod intellectus sit pars vel potentia, sive virtus animæ, quæ est forma corporis. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, etc. ».

combattre, n'ont jamais vu leurs livres, *libros nunquam viderunt*. Cependant il examine ce que les péripatéticiens ont pensé sur ce sujet. D'après le *Commentaire* de Simplicius au *De Anima*, on voit que l'intellect possible, que l'intellect agent lui-même est une partie de l'âme humaine, pour le maître comme pour le disciple. Saint Thomas n'a pas vu les livres de Théophraste, mais par Thémistius il sait que pour Théophraste, l'intellect possible est en puissance toutes choses, qu'il est naturellement en nous (*innaturalis*) et que l'être extrinsèque (*esse ab extrinseco* = ὀυραθεν) ne s'applique qu'à une première génération, contenant et comprenant la nature humaine. Alexandre, de l'aveu même d'Averroès, posait l'intellect possible comme forme du corps. Et saint Thomas fait d'Alexandre, qui nie purement et simplement l'immortalité, un adversaire d'Averroès, ce qui est exact et explique la lutte ultérieure en Italie des averroïstes panthéistes et des alexandristes matérialistes; mais il en fait presque un auxiliaire du christianisme, ce qui est faux et montre bien qu'il ne le connaît que de seconde main. Des Grecs, il passe aux Arabes, pour bien prouver qu'il n'y a pas que les Latins — auxquels les averroïstes refusent leur confiance — dont les écrits établissent l'intellect comme partie, puissance, ou vertu de l'âme. Cela est manifeste pour Avicenne et son *Livre de l'âme*, pour Algazel. Aussi saint Thomas se demande-t-il ironiquement de quels péripatéticiens ils se glorifient d'avoir pris cette erreur, à moins peut-être qu'ils se soucient moins de penser juste (*recte sapere*) avec tous les péripatéticiens que de se tromper entièrement (*aberrare*) avec Averroès, le véritable corrupteur de la philosophie péripatéticienne. Ne vont-ils pas, eux qui se disent des péripatéticiens, jusqu'à professer des doctrines platoniciennes?

Les averroïstes se réclament à tort aussi d'Aristote<sup>1</sup>. Leur

1) Ch. I. « Positionem prædictam ejus (Arist.) verbis et sententiæ repugnare omnino »; ch. II. « Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis »; ch. III. « Sic igitur diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quæ de intellectu humano dixit, apparet eum hujus fuisse sententiæ quod

thèse, dit saint Thomas, est en contradiction avec ses paroles et sa pensée. Et après deux chapitres où il compare leurs assertions au texte d'Aristote, où il vante le soin et l'ordre admirable dans lequel le maître s'avance, il conclut contre eux que pour lui l'âme humaine est l'acte du corps, que l'intellect possible en est une partie ou une puissance.

### III

Ainsi les averroïstes n'usaient que d'arguments et de textes philosophiques, refusaient toute sagesse aux Latins, soutenaient que tous les philosophes grecs et arabes, notamment les péripatéticiens et leur maître Aristote, affirmaient comme eux l'unité de l'intellect. Nous ne pouvons savoir exactement s'ils connaissaient, autrement que par Aristote, ou par Averroès, les philosophes dont saint Thomas leur oppose le témoignage, ni ce qu'ils leur empruntaient. Mais il est possible de reconstituer, en une certaine mesure, leur argumentation. Ils partaient de la définition de l'âme, acte premier d'un corps naturel organisé et s'appuyant sur le contexte, disaient qu'elle ne s'applique pas à toute âme. Puis prenant les textes où il est question de l'intellect et insistant sur ceux où il est dit séparé, χωριστός, où il est parlé de l'intellect agent et de l'intellect possible, ils aboutissaient à conclure que l'intellect n'est pas une partie de l'âme. Ils procédaient encore d'une autre façon. Rassemblant les endroits où Aristote présente l'intellect comme séparé, éternel, incorruptible, immortel, puis les opposant à ceux où l'âme est donnée comme forme du corps, ils disaient, avec Grégoire de Nysse, avec les alexandristes, que l'âme est corruptible dans la doctrine d'Aristote, que, par conséquent, il est impossible de faire de l'intellect, une partie de l'âme. Ils utilisaient tous les textes où il est dit

*anima humana sit actus corporis et quod ejus pars sive potentia sit intellectus possibilis. »*

que penser, aimer, haïr sont des passions de celui qui a l'âme, non de l'âme elle-même, que l'intellect ne s'exerce pas sans images; bien d'autres empruntés aux traités physiques et métaphysiques d'Aristote, pour soutenir que leur interprétation est seule exacte, que toute autre oblige à mutiler Aristote ou à aboutir logiquement à nier l'immortalité.

Ils faisaient appel à la raison, après avoir employé l'autorité des philosophes. Ils s'efforçaient de montrer que cette substance séparée s'unit à l'individu par les images qui sont en lui; qu'en même temps, par conséquent, il y a intellect pour l'intellect possible uni à l'individu et pour l'individu lui-même. En d'autres termes, ils résolvaient par des arguments et aussi par des textes cette grosse difficulté de la conjonction de l'intellect possible et de l'individu, ils essayaient de rendre compte de l'existence indéniable de l'intelligence et de la science dans un homme, dans Socrate, par exemple. Peut-être introduisaient-ils une solution ou plutôt une comparaison inconnue d'Aristote. Socrate n'est pas un absolument (*unum quid simpliciter*), il est un par son union comme moteur au corps, *unum quid aggregatione motoris et motu*; l'opération de l'intellect est attribuée à Socrate, comme l'opération de voir dans l'homme est attribuée à l'œil. Et pour la soutenir, ils puisaient dans les traités d'Aristote, comme y puise saint Thomas pour la ruiner. Ces considérations devaient tenir une grande place dans l'argumentation des averroïstes, puisque saint Thomas y a consacré plus de deux chapitres sur les six qui suivent l'introduction. Enfin ils essayaient d'établir indirectement leur thèse, en excluant la pluralité de l'intellect possible, en soutenant, en d'autres termes, que l'existence de la Divinité exclut la personnalité humaine. Tout ce qui est multiplié selon la division de la matière est forme matérielle; si l'intellect était divisé en plusieurs hommes, il en résulterait que l'intellect est forme matérielle. Dieu même ne pourrait faire plusieurs intellects d'une seule espèce en divers hommes, parce que cela implique contradiction. Partant nulle forme séparée n'est une numériquement, n'est

quelque chose d'individuel, *una numero, aliquid individuum*. Ils ajoutaient que si les âmes sont multipliées selon les corps, il suit que les âmes, mourant comme les corps, leur nombre va diminuant sans cesse, *non remanent multæ animæ*; que si plusieurs substances intellectuelles persistaient après la destruction des corps, elles demeureraient oisives; que si les intellects étaient plusieurs pour plusieurs hommes, l'intellect étant incorruptible, le monde éternel et éternellement habité par des hommes, les intellects seraient infinis.

Aussi les averroïstes distinguent-ils la raison de la foi en termes qui choquent saint Thomas et indiquent qu'ils sont fort peu chrétiens: « L'un d'eux va jusqu'à dire que les Latins n'acceptent pas ces principes, à savoir l'unité de l'intellect, parce que peut-être leur loi y est opposée. Il montre ainsi qu'il est douteux pour lui que cette doctrine soit contraire à la foi et en outre qu'il se donne comme étranger à cette loi. » Cet averroïste ajoute: « C'est la raison pour laquelle les catholiques paraissent avoir cette position » et il ose affirmer « que Dieu ne peut faire plusieurs intellects, parce que cela implique contradiction ». Il va plus loin encore: « Par la raison, dit-il, je conclus nécessairement que l'intellect est un numériquement; je tiens cependant fermement le contraire par la foi ». Comme une conclusion nécessaire ne peut donner que le vrai nécessaire dont le contraire est faux et impossible, il suit, dit saint Thomas, de son affirmation, que la foi porte sur le faux et l'impossible c'est-à-dire sur ce que Dieu ne peut faire. En effet, il ne manque pas de témérité dans les choses qui n'ont pas rapport à la philosophie, mais relèvent de la foi pure, par exemple en discutant pour savoir si l'âme souffre du feu éternel et en affirmant qu'il faut condamner sur cette matière les théories des docteurs. De cette façon il pourrait disputer sur la Trinité, l'Incarnation et autres choses semblables dont il ne parlerait qu'en balbutiant <sup>1</sup>. »

1) « Est etiam majori admiratione, vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de Christiana fide loqui præsumserit: sicut cum dicit, quod « Latini pro principiis eorum hæc non recipiunt »,



La foi opposée à la raison, l'appel au principe de contradiction, même en matière théologique, la raison empiétant sur le domaine de la foi et celle-ci indiquée comme ne s'appliquant guère qu'à ce qui est « faux et impossible », la distinction du croyant et du rationaliste, maintenue en fait, sans qu'elle soit justifiée en droit, voilà chez les averroïstes latins du XIII<sup>e</sup> siècle à peu près tout ce qu'on attribue d'ordinaire aux averroïstes de la Renaissance, tout ce qui appartient manifestement à leurs prédécesseurs.

Quels sont les nombreux averroïstes qu'a combattus saint Thomas? Est-ce de Siger de Brabant, comme l'ont dit ou laissé entendre le R. P. Mandonnet et C. Baeumker<sup>1</sup>, que viennent les citations du dernier chapitre? Voilà ce qu'il faudrait examiner et ce que nous essayerons de faire par la suite.

#### FRANÇOIS PICAVET.

scilicet quod sit unus intellectus tantum, « quia forte lex eorum est in contrarium ». Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit, « Hæc est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem », ubi sententiam fidei positionem nominat. Nee minoris præsumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. 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, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quæ ad philosophiam non pertinent sed sunt puræ fidei, disputare præsumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni et dicere sententias Doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur. »

1) Voir *Pierre Mandonnet O. P.*, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle, Fribourg, 1890; *Clemens Baeumker*, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster, 1898.

## EL AVERROÍSMO TEOLÓGICO

### DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

---



ODA la especulación helénica, sobre todo á partir desde Tales de Mileto, mostróse refractaria á una alianza más ó menos estrecha con la religión y el culto nacionales. Ni el monoteísta Sócrates ni siquiera el divino Platón intentaron vaciar sus sistemas metafísicos en el molde tradicional de los dogmas religiosos. En Platón, no obstante, influyeron no poco los mitos religiosos del oriente, y sus últimos discípulos, los alejandrinos, extremaron la tendencia, organizando un sincretismo filosófico-religioso. Aristóteles, menos idealista y más experimental, menos dogmático y más escéptico, menos poeta y más filósofo que su maestro, ahondó aquella separación, ya profunda, entre la religión y la filosofía: sus dudas sobre la providencia divina y la inmortalidad del alma, su dualismo cosmológico y su ética francamente racionalista, si eran inconciliables con el dogma y la moral de las religiones politeístas, no dejaron tampoco de ser grave piedra de escándalo para las mono-teístas.

Sin embargo, y aunque resulte paradoja, esta misma independencia de Aristóteles respecto de las tesis dogmáticas fué quizá la causa principal que determinó la introducción de las doctrinas peripatéticas en las escuelas cristianas, hebreas y musulmanas durante la edad media, pues ofuscados los hombres de estudio por aquella brillante síntesis del saber griego en la cual encontraban racional solución á todos los problemas que atormentan á la mente humana, sin aludir jamás en pro ni en contra á los misterios de la religión, á lo menos de una manera taxativa, consagráronse á su estudio sin sospechar que de él pudieran surgir tarde ó temprano flagrantes antilogias que desgarraran el seno

de la religión oficial. Llegado ese momento, la ortodoxia, sorprendida en su buena fe, lanzará sin descanso sus anatemas contra Aristóteles y contra sus incondicionales discípulos, y la idea de una contradicción entre la ciencia y el dogma surgirá en la mente de algunos de éstos, como característica del verdadero filósofo. Pero, pasados los primeros instantes de turbación y de sorpresa, los teólogos ortodoxos, sin cercenar ni una tilde al credo oficial, intentarán su aproximación y adaptación con el sistema de Aristóteles, acabando por proclamar la armonía perfecta entre la ciencia y la fe.

Mirado, pues, en conjunto y á distancia, tres son los efectos, ya simultáneos ya sucesivos, que el fenómeno dicho provocó siempre: 1.º reacción teológica contra Aristóteles; 2.º antinomia más ó menos explícita entre la ciencia peripatética y la revelación; 3.º síntesis armónica de ambas. Simbolízase el primer efecto, entre los musulmanes, en Algazel; entre los judíos, en Jehuda Leví; entre los cristianos, en la escuela agustiniana, cuyos primeros representantes son Guillermo de Auvernia y Alejandro de Hales. El efecto segundo está personificado por los *filósofos* propiamente dichos, en el islam; por Avicibrón, entre los judíos; por el llamado *averroísmo* de Siger de Brabante, entre los cristianos. Averroes, finalmente, Maimónides y Santo Tomás son los que en las tres religiones intentaron realizar la deseada conciliación del dogma con la filosofía.

Las líneas generales de este cuadro esquemático creemos que bosquejan con bastante fidelidad la historia del conflicto durante la edad media, puesto que reproducen exactamente las últimas y más justificadas conclusiones de los especialistas en la materia. Sin embargo, no dejará de llamar la atención el hecho de que coloquemos en dos escuelas diametralmente opuestas á Averroes y á los averroístas cristianos, y que consideremos como defensores del mismo ideal armónico á dos hombres, Santo Tomás y Averroes, que siempre han sido estimados como irreconciliables enemigos. A evidenciar en lo posible la exactitud de nuestras apreciaciones, rectificando de paso ideas corrientes y vulgares, están consagradas las páginas que siguen. En ellas procuraré demostrar que, lejos de ser Averroes el maestro y patrocinador del racionalismo averroísta, fué su más irreductible adversario, tanto, que la doctrina teológica de Averroes para conciliar la razón y la fe, coincide en un todo con la del Angélico Doctor.

Para que esta demostración tenga todas las garantías de tal, importará que ante todo presentemos la teoría averroísta de Siger de Brabante, y su contradictoria, que es la de Santo Tomás. Después vendrá el oportuno cotejo de ambas con la de Averroes.

## I

## LA RAZÓN Y LA FE, SEGÚN SIGER DE BRABANTE

## Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

Siger de Brabante y Santo Tomás fueron durante el siglo XIII los campeones de dos teorías opuestas sobre las relaciones que deben existir entre la razón y la revelación. Los puntos de vista antitéticos, que ambos adoptaron, han sido ya estudiados por Mandonnet, corrigiendo y completando los trabajos de Renan, Wulf y Bäumker. (1)

Aunque Siger de Brabante no expuso de manera precisa una teoría de la independencia de la razón enfrente de la fe, ni sobre el grado de respeto ó libertad con que deban mirarse las autoridades de los grandes maestros, Mandonnet la infiere de algunas frases sueltas y, sobre todo, de la conducta de Siger. Siempre que éste desenvuelve alguna tesis atrevida, contraria al dogma cristiano, declara seguir la autoridad de Aristóteles, no las exigencias de la razón natural, aunque añadiendo que aquella autoridad coincide con estas exigencias. Las cuestiones oscuras en el Estagirita deben aclararse en Averroes. Al discutir con Alberto Magno ó con Sto. Tomás, dice que yerran, no precisamente contra las conclusiones de la razón natural, sino contra el pensamiento de Aristóteles. En suma, para Siger, la filosofía toda es Aristóteles: la razón no parece poder llegar á más, que á confirmar las doctrinas peripatéticas.

Enfrente de esta servil sumisión á la autoridad humana, Santo Tomás pone el fin de la filosofía en averiguar, no lo que los hombres, más ó menos sabios, han pensado, sino cuál es la verdad de las cosas. Mas, aunque para el Doctor Angélico sea el más débil de todos el argumento de autoridad humana, no por eso deja de reconocer su valor ni la necesidad que el filósofo tiene de consultar los trabajos de sus predecesores, sometiéndolos á un discreto juicio de selección que nos permita utilizar cuanto de razonable contengan, eliminar los errores evidentes, corregir las inexactitudes, desenvolver y completar las ideas implícitas é imperfectas. Muchísimos pasajes de las obras de Santo Tomás, que oportunamente copiaremos, demuestran este justo medio de su criteriología. En ellos aparece dibujada la idea exacta que se había formado de la ley de continuidad que rige el progreso de la ciencia, la amplitud de espíritu con que deben aprovecharse los estudios de toda suer-

(1) *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, par Pierre Mandonnet O. P. (Fribourg, 1899), pág. 161-177.

te de persuadores, la gratitud que les debemos por esa ayuda que nos prestan, y la independencia de juicio que, esto no obstante, ha de mostrar el filósofo al criticar á sus predecesores.

Igual antítesis presentan Siger y Santo Tomás, al plantear y resolver el problema de las relaciones entre la ciencia y la fe: para Siger y sus secuaces, ambos órdenes de conocer son, no sólo *distintos*, sino *contradictorios*; para Tomás de Aquino y su escuela, aunque no son *idénticos*, *coinciden* armónicamente.

Claro es que la llamada teoría averroísta de las dos verdades no aparece formulada taxativamente y *ad litteram* en ninguno de los pocos escritos que los averroístas nos han legado; clérigos en su mayoría, no iban á ser audaces hasta ese extremo. (1) Es más: abundan los pasages del *De Anima intellectiva* de Siger, (2) en los que éste proclama con insistencia la verdad absoluta de la revelación cristiana, de la cual se confiesa humilde creyente; pero esta confesión no le impide asegurar, á renglón seguido, que la razón natural, personificada por Aristóteles, enseña lo contrario, ni demostrar con toda clase de argumentos las tesis opuestas á la fe.

A la conducta pues de Siger y de los averroístas hay que atenerse para apreciar el alcance que ellos mismos daban á su teoría, ya que en sus escritos no aparece expuesta francamente (3). Esto último se explica, no sólo porque la más elemental prudencia así se les aconsejaba, sino porque, aun suponiendo que hubieran sido más explícitos, sus obras debieron de desaparecer pronto, al ser condenadas por la autoridad eclesiástica. Por eso, á falta de más auténticos y desinteresados informes, hay que echar mano de las refutaciones de Santo Tomás, principalmente en su opúsculo *De*

(1) Limitábase á defender sus doctrinas en secreto ante sus discípulos. Así lo da á entender Sto. Tomás en el epilogo de su opúsculo *De Unitate intellectus contra averroistas* (*Opera Omnia*, edic. ven., t. XIX, p. 269): "Si quis autem gloriobundus de falsi nominis scientia, velit contra huc que scripsimus, aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram parvis, qui nesciunt de causis arduis iudicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audeat; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos á lias, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantia consulatur."

(2) Apud Mandannet, p. 169.

(3) Me atrevo á añadir que ni siquiera *tímidamente*. Los dos textos que Mandannet señala (Obra cit., pág. 169) en las obras de Siger, no tienen nada que ver con la teoría averroísta de las dos verdades. Es el primero aquel *De aeternitate mundi* (Obra cit., apéndice, p. 80, l. 31) cuya oscuridad confiesa Mandannet, pero en el cual no veo otra cosa que esta afirmación perfectamente aristotélica y aludida en la prop. 6.ª condenada en París en 1277 (*Chart. Univ. Paris*, t. I, p. 514): Los fenómenos todos del mundo sublunar se repiten cíclicamente como efecto necesario del movimiento circular y eterno de las esferas celestes; "por que como el primer motor está siempre en acto, síguese que ninguna especie de seres pasará al acto, sin que ella misma haya existido ya antes; de modo que todos los seres de una misma especie, que vienen á la existencia de ese modo cíclico, vuelven á aparecer. Así acontece también á las opiniones, á las leyes, á las religiones, etc.: desaparecen (léase *occultentur*) todos los fenómenos de este mundo inferior (sublunar) por virtud de la desaparición de los del mundo superior (celeste), aunque de la desaparición de algunos de aquéllos no quede memoria, por causa de su antigüedad." En el segundo texto, aludido por Mandannet,

*unitate intellectus contra averroístas*, y del texto de las proposiciones condenadas en París en 1277.

La primera de estas dos fuentes de información pone, sino en la boca, en la mente de los averroístas, irreverentes audacias contra la fe cristiana, de las cuales se lamenta Santo Tomás, después de sintetizarlas en esta proposición (1): «*Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem.*» De donde infiere, como consecuencias implícitas, estas otras dos: «*Quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest*» y «*quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt.*» En un sermón pronunciado por Santo Tomás ante la Universidad de París en 1270, atribuye á los averroístas idéntica teoría aunque en forma más paliada (2). Pero donde más explícitamente se contiene el pensamiento de los averroístas cristianos es en la carta que el Obispo de París, Esteban, puso al frente de las 219 proposiciones condenadas (3). En ella se dice que algunos individuos de la Facultad de Artes, saliéndose de los límites de su facultad, presumen tratar y disputar en la cátedra ciertos evidentes y execrables errores, mejor aún, vanidades y falsas locuras, cual si fueran cuestiones discutibles. Y añade que cuidan de apoyar dichos errores con la autoridad de escritores gentiles, contra la fuerza de cuyos argumentos se declaran incapaces para responder. «*Ne autem quod sic innunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caripdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra*

dice Siger lo opuesto diametralmente de lo que el profesor de Friburgo ha entendido. Siger intenta en él (apéndice, p. 106, l. 25) justificar su actitud *esceptica* sobre la fuerza de las razones por él mismo aducidas *en contra* de la existencia de la vida futura. Fúndase para ello en que la vida futura es un dogma sobrenatural inaccesible á la filosofía y cognoscible sólo por los profetas: «Es también de advertir que los que han tenido personal experiencia en una determinada materia conocen cosas inaccesibles para todos los que no tienen la misma experiencia. Por esta razón los filósofos, no conociendo experimentalmente operación alguna evidente de las almas separadas por completo [del cuerpo], no afirman tampoco que existan así separadas. En cambio, los que han gozado de esa experiencia, han conocido dicha separación del alma, y la han revelado á los demás. Y acerca de esto hay también que atender á que lo mismo acontece hasta en los [fenómenos] sensibles: ciertas cosas son conocidas por algunos [animales] perfectos, que se ocultan á [la penetración de] otros imperfectos no dotados de la facultad sensitiva de aquéllos. Igualmente [vemos que] los hombres conocen las esencias insensibles que los brutos no conocen. Así también no hay dificultad alguna, aun en el orden natural, para que ciertos hombres proféticos posean conocimiento de ciertas cosas, á las cuales no alcanzan las facultades humanas ordinarias, sino creyendo en el testimonio de un profeta.»

(1) *De unit. intell. cont. averr.*, *Opera omnia*, t. XIX, p. 268.

(2) *Mandonnet*, pág. 126, n. «*Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, imo solum recitant verba philosophi.*»

(3) *Chart. Univ. Paris*, I, p. 543.

veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum (1).»

La actitud en que se coloca Santo Tomás para mostrar á los averroístas la analogía entre la razón y la fe, es por demás conocida. La filosofía, es decir, la investigación racional de las esencias, puede por sí sola conducir al hombre al conocimiento de algunas verdades, pero no de todas; existen verdades de un orden sobrenatural, que se llaman misterios, de las cuales la razón puede conocer la existencia, no la esencia, prestando fe al testimonio infalible de Dios que las ha revelado á los hombres por medio de los profetas, en la ley antigua, y por medio de su Hijo en la ley de gracia. Este acto de fe, lejos de ser irracional, se funda en multitud de motivos que persuaden la voluntad del creyente, cuales son los milagros y las profecías (cuya verdad histórica se prueba, como todas las verdades de hecho, por tradición auténtica), la excelencia dogmática y moral de la doctrina revelada etc. etc. La necesidad (no absoluta pero sí moral) de la revelación extiéndese también

(1) Entre los 219 errores condenados á continuación, sólo encuentro 17 que ya directa ya incidentalmente se refieran á la teoría de las dos verdades. Directamente las proposiciones que siguen:

\*16. Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse hereticum, quia est contra fidem.,

\*37. Quod nichil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari.,

\*145. Quod nulla questio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes.,

\*146. Quod possibile vel impossibile simpliciter, id est, omnibus modis, est possibile vel impossibile secundum philosophiam.,

\*147. Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio.—Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur.,

\*150. Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicujus questionis.,

\*151. Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicujus conclusionis oportet quod sit fundatus super principia per se nota.—Error, quin generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur.,

\*152. Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis.,

\*153. Quod nichil plus scitur propter scire theologiam.,

\*154. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.,

\*174. Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.,

\*175. Quod lex christiana impedit addiscere.,

Alúdese por incidencia á la misma teoría en las siguientes tesis, relativas al dogma de la creación *ex nihilo* y al de la resurrección de los cuerpos:

\*89. Quod impossibile est solvere rationes philosophi de eternitate mundi, nisi dicamus quod voluntas primi implicat impossibilia.,

\*90. Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.,

\*91. Quod ratio philosophi demonstrans motum celi esse eternum non est sophistica; et mirum, quod homines profundi hoc non vident.,

\*184. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem.,

\*18. Quod resurrectio futura non debet concedi á philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem.—Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi.,

á aquel otro grupo de verdades naturales que la filosofía es capaz de averiguar; porque si no hubiesen sido reveladas, habríanlas conocido sólo muy pocos hombres, los filósofos, y aun éstos, tras largo tiempo y estudio y con mezcla de muchos errores. Testigo, la historia de la filosofía. Luego para que todos los hombres pudieran conseguir su felicidad última, era moralmente precisa la revelación de esas verdades naturales. Por esa misma razón profundamente psicológica, Dios, acomodándose á las ordinarias facultades de la multitud indocta, ha manifestado su palabra bajo el velo sensible de metáforas y símbolos que, siendo asequibles al talento imaginativo de los rudos, se prestasen además á la interpretación alegórica de los estudiosos, capaces de penetrar la esencia á través de la corteza y sobrehaz del símbolo sensible. Estos últimos, sin embargo, deben someter sus interpretaciones al criterio del sentido literal evidente de otros pasajes del texto sagrado paralelos ó análogos. En resumen, pues, el teólogo, lejos de sentir pueriles temores de aplicar el razonamiento filosófico á la inteligencia é interpretación del texto revelado por Dios, debe poner resueltamente á la filosofía en el atrio de la fe, como guía previo que ilumine su camino, como auxiliar que le ayude en la posible aclaración de los misterios y como arma de combate que la defiende contra los errores opuestos. Esta confianza de Santo Tomás en la filosofía tiene como base su inquebrantable fe en la veracidad de Dios, autor de la naturaleza y de la gracia, de la razón y de la revelación, que por tanto no puede contradecirse á sí mismo. Luego *à priori* cabe asegurar que toda tesis filosófica, aparentemente en pugna con el texto revelado, no merece el nombre de tal, ni es fruto de un razonamiento apodíctico y concluyente.

## II

### LA RAZÓN Y LA FE SEGÚN AVERROES

Vamos ahora á escuchar de labios de Averroes las principales tesis que integran la anterior teoría de Santo Tomás. Nuestra labor será más impersonal y, por tanto, más fidedigna, si el prometido paralelo se constituye de textos, que si surge á fuerza de glosas y comentarios. A parte de algunos pasajes del *Teháfot* <sup>(1)</sup> en que Averroes alude incidentalmente á este problema de la analogía entre la fe y la razón, existe un precioso opúsculo consagrado to-

(1) كتاب التهاوت لابن الوليد ابن رشد, edic. colect. del Cairo, 1909 H.



do entero á plantearlo y resolverlo. (1) De éste, pues, y de aquéllos nos serviremos únicamente. Al pie de los textos de Averroes irán sus análogos de Santo Tomás, para facilitar la comparación.

§ I. *Ley de continuidad que rige el progreso de la ciencia.—Amplitud de espíritu con que deben aprovecharse los estudios de toda suerte de pensadores.—Gratitud que les debemos por esa ayuda que nos prestan.—Independencia de juicio que hemos de mostrar en la crítica de nuestros predecesores.* (2)

«Evidentemente, si ninguno de los que nos han precedido se hubiera consagrado á estudiar la naturaleza y especies del razonamiento filosófico, estaríamos obligados nosotros á inaugurar esa labor á fin de que los que vengan en pos de nosotros puedan encontrar ayuda en quienes les han precedido y así se vaya perfeccionando progresivamente la ciencia en esa materia. Es, en efecto, difícil, por no decir imposible, que un solo hombre, espontáneamente por sí propio y de primera intención, llegué á investigar todas las leyes necesarias para el buen empleo del raciocinio filosófico. Lo mismo puede asegurarse del raciocinio jurídico de analogía que emplean los alfaques: es difícil que un sólo hombre haya inventado las leyes todas necesarias para su discreto empleo; dije mal: es menos difícil esto último. De consiguiente es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestros estudios filosóficos, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido en la labor; y esto, lo mismo si fueron correligionarios nuestros, como si profesaron religión distinta; pues importa poco que el instrumento de que nos servimos para purificarnos del error sea partidario ó no de la religión que profesa-

(1) Es el titulado *كتاب فلسفة ابن رشد* (edic. del Cairo, 1918 H) que contiene: 1.º *فصل المقال في موافقة الحكمة والشرعة* (Doctrina decisiva sobre la armonía entre la ciencia y la revelación); 2.º *كتاب الكشف عن مناهج* (Explicación de los métodos demostrativos de los dogmas religiosos).

(2) *Quittab falsafa*, p. 4, l. 8. Cfr. *Sum. Theol.* p. 1.º 2.º, q. 97, n. 1: "Humani rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quondam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus..."—*Comment. in Polit.* lib. 3.º, lect. 8.º, § 1: "Sic inventae fuerunt artes et scientiae, quia primo unus invenit aliquid et illud tradidit, et forte inordinate; alius post hoc accepit illud, et addidit, et totum tradidit, et magis ordinate; et sic consequenter donec perfectae artes et scientiae inventae sunt. Et manifestum est quod aliqui aliqua invenerunt, sed omnes simul omnia..."—*Tract. de substantiis separatis*, cap. IX, *Opera*, edic. ven., t. XIX, pág. 216: "Paulatim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem..."—*Metaphys.*, lib. II, lect. I, *Opera*, t. XXIV, p. 403.: "Licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio sit aliquid parvum per comparisonem ad totam considerationem veritatis, tamen illud quod aggregatur ex omnibus coarticultatis, exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervene-

mos, si reúne las condiciones todas que se requieren para que en realidad nos preserve del error. Y me refiero, al hablar de los no correligionarios nuestros, á los filósofos antiguos que sobre tales materias especularon antes de la predicación del islam.»

«Siendo, pues, esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero todas las leyes necesarias para el recto método en las investigaciones filosóficas, convendrá que nosotros pongamos manos á la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontráremos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia.»

«Cuando hubiéremos terminado esta primera etapa de nuestro estudio, una vez en posesión de los instrumentos precisos para poder investigar la esencia de los séres y descubrir en ella la obra de una inteligencia (porque sólo de este modo se puede inducir la existencia del Supremo Artífice), deberemos emprender sin demora esa investigación de la esencia de los séres, siguiendo en ella el orden gradual y el método que hayamos aprendido en el estudio de la lógica.»

«Es también evidente que esta empresa no puede ser realizada por completo sino mediante investigaciones parciales y sucesivas sobre todos los séres, de uno en uno, y sirviéndose los filósofos posteriores de los estudios llevados á cabo por sus antecesores, según ocurre en las ciencias matemáticas; pues, en efecto, si supusiéramos que actualmente no existiesen la geometría ni la astronomía, y que, esto no obstante, pretendiera un solo hombre determinar por sí mismo las dimensiones de los cuerpos celestes, sus figuras y las distancias que los separan á unos de otros, no podría conseguir nada de esto, v. g. precisar la magnitud del sol con re-

runt „—*Metaphys.*, loc. cit. p. 403.: „Adjuvantur unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his, qui veritatem invenerunt; quia sicut dictum est, dum unusquisque precedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem posterioribus exercitiis occasionem dederunt ut, diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret. Est autem justum ut his quibus adjuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus. Et ideo dicit (Aristoteles) quod justum est gratiam habere, non solum his, quos quis existimat veritatem invenisse, quorum opinionibus aliquis communicat sequendo eas; sed etiam illis qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur; quia ista etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis.... Et similiter est dicendum de philosophis qui enuntiarunt universaliter veritatem rerum. A quibusdam enim predecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de veritate rerum in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones pratermittentes. Et iterum illi, a quibus nos accepimus, invenerunt aliquos predecessores, a quibus acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis... El texto de Aristoteles, acotado por Santo Tomás, fué citado también por su maestro Alberto Magno, aunque con algunas variantes: *Metaphys., Opera omnia*, t. III, p. 71. «Non solum autem justum est his referre gratias philosophis quorum aliquis in veris opinionibus communicat, sed etiam illis qui de veritate aliquid superficialiter enun-

lación á la tierra ó cualquiera otra dimensión de los astros, aunque fuese el hombre de mayor sagacidad natural, á no ser por revelación divina ó cosa semejante. Más aún: si á ese hombre se le dijese que el sol es 150 ó 160 veces mayor que la tierra, seguramente tacharía de locura tal afirmación, á pesar de ser tesis apodícticamente demostrada en astronomía y sobre la cual ningún astrónomo abriga la menor duda..... Y lo propio acaece con la ciencia de los fundamentos jurídicos y hasta con el derecho, que sólo tras largo tiempo se han podido organizar por completo científicamente. Y si ahora un hombre pretendiese plantear y resolver por sí solo todas las cuestiones ideadas por los juristas de las diferentes escuelas en los puntos llamados de controversia sobre los cuales versan las disputas escolásticas en la mayor parte de los países del islam, sin contar el Magreb, seguramente que ese hombre sería digno de risa por proponerse conseguir un imposible que, sin embargo, ya está realizado. Nótese de paso que lo que acabamos de decir no es propio tan sólo de las artes especulativas, sino también de las prácticas: ni una de ellas existe que haya podido ser inventada por un sólo hombre; ¿cómo, pues, habría podido serlo la ciencia de las ciencias, es decir, la filosofía?»

«Infiérese de todo lo dicho que, si encontrásemos entre los pueblos antiguos alguno que hubiera investigado y explicado la naturaleza de los seres conforme á las estrictas leyes de la lógica, deberíamos dedicarnos á estudiar las afirmaciones y tesis contenidas en sus libros, y si alguna de ellas estuviera conforme con la verdad real, aceptarla de sus manos, alegrarnos de haberla encontrado y estarles reconocidos por tal favor; en cambio, si alguna de sus tesis estuviera en pugna con la verdad, serviríanos de aviso y precaución para evitarla y para corregir á sus autores.»

tiaverunt: ideo enim quia difficultatis causa in natura plantata est, excusandi sunt, de balbutione, et grates eis referendum de studii labore: cum primi viam aliis fecerunt et in hoc pro certo aliquid sunt cooperati, et non connexerunt nobiscum. Remansit enim in via quam fecerunt et possibilitatem ostenderunt perveniendi, quamvis errarent in multis: sic enim praeinstruxerunt et preparaverunt ut ab inventis ab eis profiteretur in philosophia., —*De Anima*, lib. I, lect. 2, *Opera*, t. XXIV, p. 10: "Necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod ab eis bene dictum est, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo, quia illud quod male enuntiatum est cavebimus." —*Tract. de subst. sep.* prólog., *Opera* edic. ven., t. XIX, p. 202: "Intendentes igitur sanctorum angelorum excellentiam utcumque deprimere, incipiendum videtur ab his quae de angelis antiquitus humana conjectura aestimavit; ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus, quae vero doctrinae repugnant catholicae, refutemus., —La misma amplitud de criterio, en materia teológica, manifiesta su contemporáneo y compañero de Orden, Raimundo Martín: "Hic ergo ista talia (sc. traditiones talmudicas) non erunt responsa, quamquam apud tam perfidos sint.... Lapidem enim pretiosum prudens nequaquam despicit, licet inventus fuerit in draconis capite vel bufonis. Mel quoque sputum est apum, et aliquid forsitan aliud minus dignum, habentiam quidem venenosum aculeum; non tamen reputandus erit insipientis, qui illud in suos suorumque usus convertere noverit peritiles; dummodo nocumentum aculei sciverit devitare., R. Mart. *Pugio fidei*, edic. Carpz. 1678, proem., p. 3.

§ II. «No todas las verdades pueden ser conocidas por investigación racional.—Existen verdades de un orden sobrenatural, que se llaman misterios, de las cuales la razón puede conocer la existencia, no la esencia, prestando fe al testimonio infalible de Dios que las ha revelado á los hombres por medio de los profetas.—Motivos de credibilidad: la misión divina de Mahoma se funda en el milagro del Alcorán, en las profecías y en la superioridad dogmática y moral de su doctrina. (1)

«Dice Algazel, y es verdad, que estamos obligados á recurrir á la revelación divina para encontrar la solución de todos aquellos problemas que la inteligencia humana es incapaz de resolver. Efectivamente, la ciencia que recibimos por medio de la revelación de Dios, nos ha sido comunicada sólo para completar y perfeccionar los conocimientos de la razón natural. Quiero decir que Dios instruye al hombre, por medio de la revelación, en todo aquello que el entendimiento es incapaz de conocer. Mas estas verdades, incognoscibles para la razón y de cuyo conocimiento el hombre necesita para vivir y para ser, son de dos clases: unas, incognoscibles *en absoluto*, es decir, que no está en la naturaleza del entendimiento, en cuanto tal, el percibir las; otras, incognoscibles para las fuerzas naturales de cierta clase de hombres. Esta impotencia relativa ó puede obedecer á ineptitud radical innata, ó depender de algún accidente extrínseco, v. g. la falta de instrucción. Para todas estas clases de hombres, la ciencia de la revelación es un efecto de la misericordia divina.»

«En mi sentir, todo esto (discutir superficialmente y ante el vulgo los problemas relativos á la naturaleza, atributos y acciones de Dios) es traspasar los límites que la revelación impone, escudriñar misterios que la misma revelación no nos manda inquirir, porque son de ello incapaces las facultades humanas. No hay obligación de resolver todos los problemas, sobre los cuales la revelación nada dice; ni es necesario tampoco explicar al vulgo aquellas soluciones que la razón natural da á esos problemas, cual si fuesen artículos de fe. De esa conducta ha nacido cabalmente el más confuso desorden. Conviene por tanto evitar todo razonamiento acerca de esos problemas cuya solución no nos da el texto revelado y advertir á las gentes del vulgo que la inteligencia humana es inca-

(1) *Teháfol*, p. 69, l. 5 inf.; ítem, p. 110, l. 10; ítem, p. 126, l. 12 inf.; ítem, p. 129, l. 14 inf.; ítem, p. 130, l. 4; ítem *Quít. fals.*, p. 81, l. 4.—Ofr. *Sum. c. gent.*, lib. I, c. 3.º: «Est autem in his quæ de Deo consistunt duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanam rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumina rationis. . . . Ad substantiam ipsius (scilicet Dei) capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere. . . . Sunt igitur quædam intelligibilium divinarum, quæ huma-

paz de penetrar en tan abstrusos problemas. Conviene en suma no excederse jamás de los límites dentro de los cuales se contiene la instrucción suministrada por el mismo texto revelado, pues ella es suficiente por sí sola para que todos los hombres sin distinción la entiendan y consigan el fin apetecido. Así como el médico limitábase á explicar lo indispensable y conveniente para que los sanos conserven la salud y los enfermos curen la enfermedad, así también el autor de la revelación se ha limitado á explicar al vulgo tan sólo aquellas verdades con cuyo conocimiento pudiera conseguir su felicidad».

«La conducta, pues, que conviene seguir con los que nos interroguen acerca de estos problemas, es la siguiente:

«Si el que interroga es hombre capaz de entender las demostraciones apodícticas, discutiremos el problema conforme á este método, le haremos ver cómo este método de investigación debe reservarse para los que son capaces de emplearlo y le explicaremos por fin aquellos pasajes del texto revelado en los cuales se alude claramente á la solución filosófica que le hemos propuesto.»

«Si no es hombre capaz de entender dichas demostraciones, una de dos: ó se trata de un creyente ó de un infiel. Si cree en la verdad del texto revelado, le haremos ver cómo la misma revelación condena ó prohíbe el discutir tales problemas. Si es un infiel, no será difícil al hombre experto en la demostración apodíctica encontrar argumentos decisivos que lo confundan.»

«Así es como debe obrar el filósofo en las cuestiones relativas á cualquier libro revelado y especialmente tratándose de nuestro libro santo que es divino y en el cual siempre se encuentran pasajes que aluden claramente á las soluciones que la razón natural da sobre los problemas especulativos que la revelación ni resuelve ni permite explicarlos al vulgo indocto.»

«Sobre la cuestión de los milagros no dijeron ni una sola palabra los antiguos peripatéticos (es decir, los griegos), porque, en su sentir, estos problemas versan acerca de los principios fundamentales de toda religión revelada, y por eso no deben escudriñarse ni menos discutirse. De modo que quien se mete á escudriñarlos ó abriga dudas acerca de su verdad, merece, según ellos, el mismo castigo que quien pusiera en tela de juicio otro

*no rationisunt pervia; quædam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt. . . . Sicut igitur maximæ amentis esset idiota, qui ea quæ a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimis stultitiam esset homo, si ea, quæ divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.»—Ibidem, c. 6.º: "Demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quæ rationem excedunt."—Ibidem, c. 4.º: "Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio*

cualquiera de dichos principios fundamentales, como la existencia de Dios, la bienaventuranza, la virtud, etc., todos los cuales son indudables, aunque su *modo de ser*, como divino, sea inaccesible á la inteligencia humana.

«La objeción que en boca de los filósofos pone Algazel contra el milagro de Abraham, sólo la han hecho los incrédulos dentro del islam, pues los filósofos peripatéticos consideran como ilícito discutir y poner en tela de juicio los principios fundamentales de las religiones positivas, tanto, que según ellos, debe ser sometido á un terrible castigo quien obrase de esa manera. Y se fundan en que, si toda humana ciencia ó disciplina tiene sus principios fundamentales que deben ser admitidos sin refutación ni contradicción por el que se quiera consagrar á su estudio, à *fortiori* ocurrirá esto mismo con la ciencia práctica de la religión, porque, según los filósofos, el maldecir de las virtudes que la religión elogia es un acto que necesariamente pugna con la naturaleza del hombre en cuanto hombre, y más aún, en cuanto sabio. Por eso está obligado todo hombre á admitir los principios fundamentales de la revelación sometiéndose á ellos incondicionalmente, por la sola autoridad del que los ha establecido. Y porque el negarlos ó discutirlos equivale á destruir lo que es natural al hombre, por eso hay obligación de condenar á muerte á los incrédulos. Por consiguiente, el que cree deber afirmar que los principios fundamentales de la religión son de origen divino y superiores por eso á las fuerzas de la razón humana, está también obligado á admitirlos como verdaderos, aunque ignore su esencia. Por eso no encontrarás ni uno solo de los antiguos filósofos que haya discutido acerca de los milagros, á pesar de que en todo el mundo se hable de éstos como de cosa evidente y divulgada. Y es que, como digo, los milagros son los principios que sirven de demostración á las religiones positivas, así como éstas lo son de las virtudes humanas. Y por idéntica razón no discutieron los filósofos antiguos sobre los problemas de ultratumba. En suma pues, si el hombre se educa siguiendo la norma de las virtudes enseñadas por la revelación, será virtuoso y excelente en absoluto; y si además tuviera la dicha y el tiempo suficientes de llegar á ser hombre de sólida ciencia, y le acaeciese interpretar alegóricamente alguno de los principios fundamentales de la revelación, estará obligado á no comunicar á los demás su interpretación,

*pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanum rationis excedit.....—Ibidem, c. 9.º: "Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari..... Ad quarum unam investigatio rationis pertinere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam."—Ibidem, c. 2.º: "Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere,..... quæ tamen in rebus divinis deficiens est...—Sum theol, p. 1.ª, q. 1.ª, a. 1.ª: "Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam*

sino decir lo que Dios dice: «Los hombres de sólida ciencia dirán: lo creemos». Tales son los límites de la revelación y los límites de la ciencia».

«Pretende Algazel que los filósofos peripatéticos niegan la resurrección de los cuerpos; pero esta es una cuestión sobre la cual no se encuentra que hayan dicho ni una sola palabra ninguno de los peripatéticos que nos han precedido. La creencia en la resurrección hace lo menos mil años que comenzó á divulgarse en todas las religiones positivas, mientras que son bastante posteriores á esta fecha los filósofos por los cuales llegó á nosotros la doctrina peripatética. Los primeros que anunciaron ese dogma fueron los profetas de Israel que vivieron después de Moisés, según consta evidentemente en el Psalterio y en otros libros atribuídos á los hijos de Israel; afirmase igualmente en el Evangelio y se atribuye por tradición auténtica á Jesús; también profesan esta creencia los Sabeos, cuya religión, según Abumohámed Abenhazam, es la más antigua de todas las positivas».

«Todo esto no obstante, aparece bien claro para el que conoce á los peripatéticos, que ellos son los hombres más respetuosos para con las religiones positivas y que más asentimiento prestan á sus dogmas. La causa de esto consiste en que ellos creen que las religiones positivas hacen el oficio de un gobierno de las sociedades por virtud del cual el hombre *en cuanto tal* adquiere la perfección de su sér y consigue su felicidad propia. En efecto, las religiones son necesarias para la existencia de las virtudes morales en el hombre, así las especulativas ó intelectuales como las prácticas. La vida humana en este mundo no puede darse sin las virtudes prácticas, ni sin las especulativas en este y en el otro mundo. Unas y otras no pueden ser adquiridas por el hombre sino mediante las virtudes morales, las cuales preexigen necesariamente el conocimiento y veneración de Dios por medio de los actos de piedad preceptuados en cada una de las religiones, como son los sacrificios, las oraciones y plegarias y otras fórmulas semejantes que se emplean para honrar á Dios, á los ángeles y á los profetas».

«En suma, creen los filósofos que todas las religiones positivas son instituciones sociales necesarias, cuyos principios fundamentales derivan de la razón y de la revelación, sobre todo aquellos principios que son comunes á todas las religiones, aunque difieran

*præter physicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primum quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64: Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt. . . . Licet ea, quæ sunt altiora hominis cognitione,*

unas de otras en más ó menos. Pero, á pesar de eso, creen los filósofos que no se deben contradecir, con demostraciones positivas ni con refutaciones, uno solo de esos principios fundamentales que son comunes á todas las religiones, cual es el siguiente: ¿Es necesario adorar á Dios ó no? Y aún más este otro: ¿Existe Dios ó no? Y lo mismo opinan los filósofos respecto de los demás principios de la religión, como los relativos á la vida futura y á su manera de ser, porque todas las religiones positivas convienen en afirmar la existencia de otra vida después de la muerte, aunque discrepen entre sí en cuanto á determinar la manera de esta existencia. E igualmente coinciden todas ellas en reconocer la existencia de Dios, sus atributos y operaciones, aunque no estén ya conformes en todo al determinar la esencia constitutiva del Primer Principio y de sus operaciones. Por eso mismo están unánimes todas las religiones positivas en admitir la necesidad de ciertos actos humanos para que el hombre consiga la eterna bienaventuranza, por más que discrepen entre sí al determinar cuáles han de ser esos actos».

«En resumen pues, como que las religiones positivas enseñan lo mismo que la filosofía, aunque por un método asequible á la totalidad de los hombres, por eso los peripatéticos las creen necesarias; la filosofía en efecto, enseña en qué consiste la felicidad, pero sólo á cierta parte escogida de la multitud, es decir, á los hombres inteligentes que son capaces de aprender la sabiduría racional; en cambio las religiones positivas tienen por objeto la instrucción del vulgo en general. Mas, esto sin embargo, no hay una sola de las religiones positivas en cuyos textos no se aluda de alguna manera á las tesis filosóficas que son patrimonio exclusivo de los sabios, al par que se explican con toda claridad las doctrinas asequibles al vulgo».

«Ahora bien: como que la porción escogida de los sabios no puede conseguir el pleno desarrollo de su sér ni su felicidad sino en convivencia y comunicación con el vulgo, resulta forzoso é indispensable para la existencia y la vida de aquella escogida porción el instruirse en las doctrinas religiosas comunes á todos. Esto es, sobre todo, indudable, respecto de la edad de la niñez y educación primera. Y por lo que toca al período de la vida en que ya ese hombre pasa á pertenecer á dicha escogida porción, está también obligado á no menospreciar aquellas enseñanzas, como si entonces ya no las necesitase, y á interpretarlas en el

*non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen a Deo revelata suscipienda per fidem.*—*Ibidem*, n. 2.º: "Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod.... quidam (scilicet scientiam) eunt qui procedunt ex principiis notis lumine superioris scientie: sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam.... Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientie, que scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithme-



mejor sentido que pueda; porque debe tener presente que no se han dado para los sabios sólo, sino para todos los hombres en general, y que, si sobre alguno de los fundamentales principios de la religión en que ha sido educado formula dudas ó interpretaciones que contradigan á los profetas apartándose de sus enseñanzas, merecerá más que nadie el anatema de infiel y el castigo que en su religión se deba aplicar á este crimen».

«Todo esto no quita para que ese hombre esté también obligado á elegir la más excelente de las religiones de su tiempo, aunque todas ellas sean para él verdaderas, porque debe creer que la más excelente deroga á la que lo es menos. Por eso se hicieron musulmanes los sabios que enseñaban públicamente en Alejandría, cuando llegó á su noticia la religión del islam, y se hicieron cristianos los sabios del imperio romano, cuando tuvieron conocimiento de la religión de Jesús. Tampoco dudará nadie de que entre los hijos de Israel había hombres sabios, como lo atestiguan evidentemente los libros que entre ellos existían atribuidos á Salomón. Y es que la sabiduría racional no destruye verdad alguna de las enseñadas por los hombres inspirados, es decir, por los profetas. Por eso es una gran verdad, quizá la mayor de todas, la que encierra esta proposición: todo profeta es un sabio, pero no todo sabio es profeta; aunque los sabios son llamados los herederos de los profetas».

«Ahora bien: en todas las ciencias que proceden por demostraciones apodícticas existen, sin embargo, axiomas ó principios cuya verdad se supone sin demostración. Por consiguiente, *à fortiori* deben existir tales principios indemostrables en las religiones positivas, cuyas verdades derivan de la revelación divina y de la razón humana; porque toda religión revelada, aunque haya nacido por inspiración de Dios, ha sido objeto luego del estudio racional; y el que crea admisible que pudiese existir una religión positiva fundada por las solas fuerzas de la razón humana, deberá forzosamente reconocer que ella sería más imperfecta que todas las que han sido establecidas por la razón y la revelación divina. Pero todos están unánimes en admitir que los principios determinantes de un acto humano deben ser aceptados sin razonamiento, porque no hay otra manera de demostrar la necesidad de ese acto, sino la real experiencia de los excelentes resultados que producen los actos morales prácticos.»

«Infiérese evidentemente de todo lo dicho que la opinión de los

lico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.—Ibidem, a 4.º: "Sicut in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica: sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque.—Ibidem, a 5.º: "Homo scientia (scilicet sacra) accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis.... ad majorem manifestationem eorum que in hac scientia traduntur. Non accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem.—Ibidem, a 8.º: "Sicut aliam scientiam non argumentantur ad sua principia probanda,.... ita hinc doctrina (scilicet sacra) non argu-

filósofos acerca de las religiones positivas es la siguiente: Deben ser aceptados, sin demostración y por la sola autoridad de los profetas y fundadores de cada religión, los principios determinantes de los actos y ritos prescritos en cada una de ellas. De entre todos esos principios necesarios deben ser considerados con mayor respeto aquellos que mejor pueden impulsar al vulgo á la práctica de los actos virtuosos, con el fin de que los hombres educados en aquella religión determinada sean más virtuosos que los educados en cualquier otra. Así, por ejemplo ocurre con el precepto de la oración en la religión nuestra, pues es indudable que, si la oración aparta al hombre de la inmoralidad y el vicio como afirma el Señor, la oración prescrita por nuestra ley produce este resultado más perfectamente que las oraciones preceptuadas por las demás religiones, en virtud de las condiciones que en aquélla se exigen, como son el número de veces que se debe hacer, su distribución en las varias horas del día, las preces que la constituyen, y los demás requisitos de la purificación, de evitar las acciones y palabras ajenas á la oración y que pudieran destruir su fruto etc.»

«Pues esta misma superioridad se advierte en nuestra ley, por lo que toca á la vida futura: lo que nuestra ley dice de ella es más apropósito para mover al bien obrar, que lo que dicen las demás religiones; porque es mejor para los hombres asemejar la vida futura á las cosas corporales que á las espirituales; así lo hace Dios cuando dice: «El paraíso prometido á los que temen á Dios es semejante á un jardín por entre cuyos árboles serpentean los ríos.» Pero añade el Profeta, que la vida futura es «lo que ni el ojo vió ni el oído oyó ni el corazón humano es capaz de sospechar». Porque, como dice Abenabás, «no existe de común entre la vida presente y la futura más que el nombre». Todo lo cual demuestra que la existencia futura es de una naturaleza distinta y superior á la presente, un modo de ser diverso y más perfecto que el actual. Esto no puede negarlo razonablemente todo el que cree que nosotros vemos cómo una misma cosa cambia de un modo de ser á otro, v. g. las formas sensibles de las cosas materiales cuyas esencias pasan á ser perceptibles para la inteligencia, convirtiéndose en formas ó especies inteligibles».

«Únicamente, pues, dudan de todos estos principios y los contradicen y refutan en público, los que se proponen destruir las religiones reveladas por Dios y acabar con las virtudes morales.

*mentatur ad sua principia probanda, que sunt articuli fidei.... Considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientie nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientie:.... Unde Sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem si adversarius aliquid concedat eorum que per divinam revelationem habentur, sicut per auctoritatem sacre doctrine disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero*

Esos son los impíos materialistas para quienes el fin del hombre no es otro que saciarse de deleites. . . . »

«Que el Alcorán es una prueba de la verdadera misión profética de Mahoma, se funda en dos principios, á los cuales alude el mismo sagrado Libro.»

1.º La existencia real de ciertos hombres, llamados profetas ó enviados de Dios, que fundaron las religiones positivas por revelación divina y no por humano estudio. Es este un hecho cognoscible por sí mismo y que sólo pueden negar los que nieguen la real existencia de todos aquellos hechos cuya noticia ha llegado á nosotros por tradición oral no interrumpida y auténtica, cuales son aquellos acontecimientos de que no hemos sido testigos presenciales, la real existencia de los hombres célebres por la ciencia ó por otro concepto. Y á la verdad, todos los filósofos y hasta todos los hombres están conformes (excepto los ateos de quienes no hay que hacer caso) en admitir la real existencia de ciertas personas á quienes Dios inspiró para que prescribiesen á la humanidad la creencia en ciertas verdades y la práctica de ciertos actos buenos, mediante los cuales consiguiera su felicidad, y para que prohibiesen ciertas insanas creencias y perversos actos. Ahora bien: en eso cabalmente consiste la función propia de los profetas.»

2.º Todo hombre que haya realizado ese hecho de instituir por inspiración divina una religión positiva, es un profeta. Este segundo principio es, igualmente que el anterior, indudable para la mente humana; porque, así como es evidente *per se* que el acto propio del médico es curar y que el que produce la curación es un médico, así también es evidente *per se* que el acto propio de los profetas es instituir por inspiración divina religiones positivas, y que el que produce este acto, es un profeta.»

. . . . .

«Pero se dirá: ¿por dónde consta la verdad de estos dos principios, es decir, que existieron hombres inspirados por Dios para la fundación de las religiones, y que los dogmas y preceptos morales que el Alcorán contiene son debidos á inspiración divina?»

«A lo primero responderé: consta que han existido profetas, por cuanto que esos hombres anunciaron hechos de existencia remota, los cuales acaccieron cabalmente en la forma y en el tiempo preciso que ellos habían anunciado; consta también, por

*adversarius nihil credat eorum, quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. —Ibidem: "Innititur fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt. —Sum. c. gent., lib. 1.º, c. 8.º: "Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non probet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctus fabulas secuti, ut secunda Patri (I, 16.) dicitur. Hæc enim divinæ sapientiæ secreta ipsa divinæ Sapientiæ, quæ omnia*

cuanto que prescribieron ciertas prácticas y enseñaron ciertas verdades que en nada se asemejan á las verdades y prácticas adquiridas por el estudio y la enseñanza de los hombres.»

«A lo segundo respondo: consta la inspiración divina del Alcorán por varias razones: porque sus prescripciones y dogmas no son de los que pueden averiguarse por enseñanza humana, sino por inspiración de Dios; porque encierra indicios del conocimiento de los misterios; porque el estilo y forma de su redacción se sale de la pauta ordinaria del estilo literario y de la del vulgar ó árabe primitivo.....»

«Pero y ¿cómo se puede conocer que las doctrinas dogmáticas y morales que el Alcorán encierra son debidas á inspiración divina, hasta tal punto que merezca llamarse por ello palabra de Dios? Digo que puede conocerse por varios medios. Es uno el que consiste en observar que para saber fundar una religión positiva es preciso conocer de antemano quién es Dios, qué es lo que constituye la felicidad é infelicidad del hombre, cuáles son los actos voluntarios que procuran al hombre la felicidad, es decir las virtudes, y cuáles los que le apartan de ella y le acarrearán la infelicidad futura, es decir, los vicios. El conocimiento de todo esto preexige á su vez conocer cuál es la esencia ó naturaleza del alma, si ha de tener ó no una felicidad é infelicidad en otra vida, y, en el caso de que estos estados existan realmente, hay que saber en qué consisten; debe también conocerse en qué medida los vicios y las virtudes causan respectivamente la desgracia y la felicidad humana, porque los alimentos no son causa de la salud física en cualquiera cantidad ni tiempo ingeridos, sino en cierta medida determinada. Ahora bien: todos estos problemas los encontramos definidos en los textos sagrados, y en cambio, sin revelación divina, no pueden ser resueltos con evidencia todos ellos ó, al menos, su mayor parte; y aun los que lo pueden ser, se resuelven mejor por la revelación. Además, el conocimiento perfecto de Dios no puede ser adquirido sino después del de las criaturas. Necesita también saber el fundador de la religión qué parte del conocimiento de Dios basta para hacer la felicidad del vulgo, y qué métodos son los que conviene emplear para comunicarle todas estas verdades. Ahora bien: todo esto, diré mejor, la mayoría de estos conocimientos, no pueden ser adquiridos por estudio, arte ni ciencia. Y, sin embargo, todo ello, y especialmente las prescripciones mora-

*plenissime novit, dignata est hominibus revelare, que sui presentiam et doctrinam et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, que naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit que totius nature superant facultatem..... et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotarum et simplicium, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et sciendam in instanti consequerantur. Quibus inspectis, predictae probationis efficacia,..... innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam*

les, la determinación precisa de las leyes, y la explicación de los diversos estados en que consistirá la vida futura, ha sido conocido con toda certeza sin las ciencias. Por eso, cuando todos los problemas dichos se encuentran resueltos en el Alcorán de la manera más perfecta posible, conclúyese que ha sido escrito por inspiración divina y que el Profeta no ha hecho otra cosa que pronunciar con su lengua la palabra de Dios.....»

«Esta demostración se confirma, diré mejor, llega á los límites de la prueba decisiva y de la certeza perfecta, cuando se advierte que Mahoma era un hombre iliterato, criado en medio de hombres ignorantes, rudos y beduinos, que jamás habían cultivado las ciencias, ni redactado libros científicos ni adquirido hábitos de investigación natural, según era costumbre corriente entre los griegos y en otros pueblos en cuyo seno había llegado la filosofía á perfeccionarse á través de largos periodos de tiempo.»

.....

«La inspiración divina del Alcorán puede también conocerse por otro medio que consiste en comparar su doctrina con la de las otras religiones positivas. En efecto: siendo el carácter específico, que distingue á los profetas de los demás hombres, la institución de códigos religiosos por inspiración divina, según está unánimemente reconocido por cuantos tratan de estas materias, es fácil advertir que, comparadas atentamente las instituciones religiosas, así dogmáticas como morales, del Alcorán con las de los otros libros sagrados, supera infinitamente nuestra ley á todas las otras. En una palabra: si algún libro sagrado de los que en las religiones positivas existen, merece el nombre de palabra de Dios, por lo extraordinario de su contenido que rompe con todo lo que caracteriza á la palabra humana, y por la individualidad *sui generis* del dogma y de la moral que predica, es sin duda alguna y con mucha ventaja nuestro honrado Alcorán. De seguro que así lo habrás reconocido, si has pasado la vista por los libros sagrados, quiero decir, la Tora y el Evangelio, cuyos textos no es posible que hayan sido corrompidos en su totalidad. Y si ahora nos propusiéramos demostrar la superioridad de una religión sobre otra, la excelencia de la religión, que á nosotros los musulimes ha sido revelada, sobre las que lo fueron á los judíos y á los cristianos, particularmente en lo que atañe á los dogmas relativos á Dios y á la vida futura, necesitaríamos para ello muchos volúmenes, aun reconociendo que somos incapaces para

*sapientissimorum hominum ad fidem christianam convellavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia predicantur..... Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factam esse manifestum est ex hoc, quod hoc eo facturum Deus multis ante prophetarum prædixit oraculis..... Esset autem omnibus signis mirabilis, si ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus..... inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus».*

agotar tan copiosa materia. He aquí porqué á esta nuestra religión se la llama el sello de las religiones. . . .»

«Lo es también por razón de que la enseñanza religiosa que el Alcorán encierra es general y común, es decir, que sus dogmas y preceptos son á propósito para todos los hombres. Por eso nuestra religión es universal, como dice el Altísimo: «Diles: ¡Oh hombres! En verdad que yo he sido enviado por Dios á todos vosotros.» Y así también lo asegura el mismo Profeta: «Yo he sido enviado para los de raza blanca y los de raza negra.» Porque parece como si en las religiones sucediera lo mismo que con los alimentos, de los cuales hay algunos que convienen á todos los hombres ó á su mayor parte. Y á esto se debe el que todas las religiones anteriores á la nuestra han sido dadas para un solo pueblo excluyendo á los otros; en cambio, nuestra religión ha sido impuesta en general para todos los pueblos.»

§ III. *La revelación, hasta de las verdades naturales, ha sido moralmente necesaria para que todos los hombres pudieran conseguir su felicidad última. — Dios ha comunicado su revelación bajo metáforas y símbolos, asequibles al vulgo y sugestivas para los doctos. — Su interpretación literal y alegórica. — Licitud del razonamiento filosófico aplicado á la revelación. — Armonía entre la ciencia y la fe. (1)*

«Conviene que sepas que el fin de la revelación es únicamente enseñar la ciencia y la práctica de la verdad. La ciencia de la verdad consiste en conocer á Dios y á todos los otros seres, como son realmente, y de un modo especial en entender la ley divina, así como también en saber cuáles serán la felicidad y la desgracia de la vida futura. La práctica de la verdad consiste en cumplir con los actos que producen la felicidad y en evitar aquellos que acarrearán la desgracia.»

«El fin de la revelación es enseñar la ciencia y la práctica de la verdad. Mas la adquisición de la verdad se verifica mediante dos operaciones mentales, la simple aprehensión y el juicio, según demuestran los lógicos. Los hombres formulan sus juicios, fundándose en tres géneros de pruebas: apodícticas, polémicas y retóricas. La simple aprehensión de una cosa se verifica ó

(1) *Quit. falsaf.*, p. 16, l. 6 inf.; p. 102, l. 2 inf.; p. 6, l. 6 inf.; p. 7, l. 4 inf.; p. 19 l. 13; p. 69, l. 9; p. 22, l. 8 inf.

Cfr. *Sum. c. gont.* lib. I. c. 4.ª: «Hoc autem de illa (scilicet veritate) primo ostendendum est, quod inquisitioni rationis pervia esse potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinquereetur. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studioso inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem impediuntur, propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scien-

directamente por la cosa misma, ó por medio de una semejante. Ahora bien: no todos los hombres son por su naturaleza capaces de apreciar la fuerza de las razones ni aun de los argumentos polémicos, y mucho menos la de las demostraciones apodícticas; por otra parte, enseñar estas demostraciones aun á los que son capaces de entenderlas, es tarea muy difícil y que exige largo tiempo. Luego, siendo el fin de la revelación instruir á todos los hombres en general, debe necesariamente contener todos los géneros de métodos empleados por los hombres para formarse ideas y juicios de las cosas. De estos métodos, unos son comunes á la mayoría de los hombres, á saber, los métodos retóricos y polémicos (a quéllos más que éstos), y otros son privativos de una exigua minoría, á saber, los métodos apodícticos. Luego, como el fin primordial de la revelación es proveer al bien de los más, sin descuidar por esto de llamar la atención de los hombres escogidos, resulta que la mayor parte de los métodos empleados en la revelación para enseñar la verdad, son aquellos que á la mayoría de los hombres los mueven al asentimiento.)

«Réstanos solamente examinar, según hemos prometido, en qué materias y á qué personas es lícita la interpretación alegórica del texto revelado y en qué materias no lo es. Con este examen se terminará el presente libro.»

«Todas las ideas expresadas en el texto revelado pueden reducirse á *cinco clases*, diré mejor, á *dos*, la primera de ellas indivisible y la otra divisible en *cuatro*. La primera, ó sea la indivisible, constitúyenla todos aquellos casos en que la idea significada literalmente por el texto es idéntica á la que éste intenta expresar. La clase divisible en *cuatro* comprende todos los casos restantes en que la idea significada literalmente por el texto revelado no es la misma que se intenta expresar, sino otra distinta tomada trópicamente por modo de semejanza. Las cuatro sub-especies de esta clase tienen lugar en los siguientes casos: 1.º Cuando la idea que se quiere expresar por medio de su semejante no puede ser vislumbrada sino en virtud de remotas y complicadas analogías que exigen largo espacio de tiempo y muchos estudios, no pudiendo además ser apreciadas sino por entendimientos muy vivos y despiertos; é iguales dificultades ofrece además el percibir

tiam. Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. . . . Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenerent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi prius post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa que præexiguntur. . . . Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantis tenebris; quum Dei cognitio, que homines perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post

que la idea literalmente expresada es distinta de la significada por el símil metafórico.—2.º Caso opuesto al anterior: cuando con gran facilidad se aprecian ambas cosas, á saber, que el texto es un símil y cuál es la idea por éste significada.—3.º Que sea fácil ver que se trata de un símil, pero difícil adivinar la idea significada por él.—4.º Caso inverso del anterior: que sea fácil vislumbrar la idea significada por el símil, pero difícil sospechar que el texto es un símil.»

«Esto sentado, es indudablemente un error el interpretar alegóricamente los textos de la primera clase de las cinco anteriores.—En los de la segunda, cabe la dicha interpretación, pero *debe reservarse* tan sólo á los hombres muy sabios, siendo *ilícito* el manifestarla á los demás.—En cambio, en los textos de la tercera clase, la interpretación alegórica es la que debe proponerse y hay que manifestarla á todos sin distinción.—Por lo que toca á los textos de la cuarta clase, la solución ya no es la misma; en ellos se emplea el estilo metafórico, no porque sean las ideas que se intentan en ellos expresar muy abstrusas para la inteligencia del vulgo, sino con el fin de mover más los corazones. Así ocurre, v. g., con aquellas palabras de Mahoma: «La piedra negra es la diestra de Dios en la tierra» y con otros textos semejantes en los cuales directamente ó con facilidad se advierte que son metáforas, pero es difícil adivinar lo que significan. Lo que debe hacerse con estos textos es lo siguiente: interpretarlos alegóricamente sólo los hombres escogidos por su saber; y en cuanto á los demás hombres que sospechan que allí hay metáfora aunque no son capaces de adivinar su sentido, una de dos: ó decirles que se trata de textos cuyo sentido obscuro y dudoso los sabios sólo conocen, ó acomodar la explicación al sentido metafórico que se les haga más fácil á ellos imaginar. Esto último será lo más conveniente para disipar las dudas que el texto les haya sugerido. Y la regla para esto es la misma que siguió Abuhámíd (Algazel) en el *Libro de la separación* (\*) y que consiste en hacer ver á tales personas

temporis longitudinem proveniret.... Salubriter ergo divina providit elementia ut ea etiam que ratio investigare potest, fide tenenda præcipere; ut sic omnes de facili possent divine cognitionis participes esse....—*Sum. theol.*, p. 1.ª, q. 1.ª, a. 1.ª: «Ad ea etiam, que de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret: a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, que in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur.»—*Opusc. III, Com-*

(\*) Es el titulado *في فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة* ó sea *Separación decisiva entre el islam y la incredulidad*. El pasaje de este libro, aludido por Averroes, se encuentra en las págs. 33-49 de la edic. recientemente publicada en el Cairo por Mustafá el Cabaní de Damasco (1919 de la hég.—1901 de J. C.)



que un a misma realidad puede tener cinco maneras de existencia; las que Abuhámid llama *esencial, sensible, fantástica, intelectual y alegórica*. Cuando surja la cuestión antedicha sobre un texto, examínese cuál de estas cuatro últimas maneras de existencia parece más aceptable á esas personas que creen imposible la existencia esencial de las cosas significadas por el texto, es decir, su existencia real *extra mentem*, y hágaseles una explicación metafórica conforme á esa manera de existencia que ellos tienen por posible.

.....\*

«Esta manera de interpretación alegórica es lícita, cuando el texto revelado reúne las condiciones apuntadas y conforme á la norma dicha; pero es un error aplicarla á otros textos. Abuhámid no distingue en esta cuestión lo necesario, pues su regla es general, aun para el caso en que es difícil apreciar que el texto es un símil y lo que significa; de modo que en estos casos, aunque ocurran sospechas de primera intención sobre que el texto es un símil, siendo vanas y sin ningún fundamento aquellas sospechas, es preciso desecharlas y no aplicar al texto la interpretación alegórica.....»

«Los textos de la quinta clase, es decir, aquellos en que es difícil sospechar si son metafóricos, pero que, una vez advertido esto, es fácil adivinar su sentido, es también discutible si se deben ó no interpretar alegóricamente por aquellas personas que dudan si allí hay ó no símil; pero que son capaces de adivinar su sentido metafórico, caso de que vean que allí hay símil; y adviértase que no es poco esto, tratándose de hombres que no son sabios profundos. Con estos tales puede seguirse un doble procedimiento: ó decirles que lo más seguro es no interpretar alegóricamente el texto revelado, sino desechar como vanos los motivos en que ellos creían fundarse para decir que el texto es metafórico (y esta sería la conducta más prudente), ó también explicarlo mediante una interpretación alegórica acomodada al grado de duda en que se encuentran.»

«No obstante, la interpretación alegórica, cuando se permite á estas dos últimas clases de personas, engendra opiniones peregrinas, y muy apartadas de la letra de la revelación, las cuales

*pend. theol.*, p. 1.<sup>a</sup>, c. 36: "Hec autem que in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentium subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa predicta erraverint: et qui in his verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem predictam vix pervenire potuerunt. — *Sum. theol.* p. 1.<sup>a</sup>, q. 1.<sup>a</sup>, n. 9.<sup>o</sup>: "Conveniens est Sacre Scripture divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet, secundum quod competit eorum nature: est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium.... Convenit etiam Sacre Scripture, que communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. I.: "Sapientibus et insipientibus debitor sum.") ut spiritualia sub similitudini-

pueden llegar á propagarse y ser rechazadas por el vulgo. Esto es lo que les ha pasado á los sufíes y á cuantos sabios han seguido el mismo método. Y así, cuando alguien ha atacado la interpretación alegórica de la revelación sin distinguir entre textos y textos, entre personas á quienes es ó no lícita, se ha producido gran confusión en el asunto y se han originado sectas que mutuamente se excluyen y anatematizan como infieles. Todo lo cual no es más que ignorancia del fin de la revelación é injusticia contra ella.....»

«Todos los musulmanes creemos firmemente que esta nuestra ley religiosa revelada por Dios es la verdad. . . . .»

«Dice el Altísimo: «Llámalos al camino que conduce á tu Señor por medio de la sabiduría, y por medio de la exhortación moral y argúyeles en las mejores formas.» Ahora bién: siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios, y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce á la investigación de la verdad, resulta cierto y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá á conclusión alguna contraria á lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir á la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo. Esto supuesto, cuando el razonamiento filosófico nos conduce á establecer una tesis cualquiera sobre cualquier categoría ontológica, no caben más que una de estas dos hipótesis: ó que acerca de la tal tesis nada diga la revelación ó que en la revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina; además, eso mismo sucede cuando el alfaquí formula decisiones jurídicas sobre casos de los cuales nada dice la revelación, induciéndolas de otros casos consignados en el texto, mediante el argumento llamado de analogía. En la segunda hipótesis, ó sea cuando la revelación contiene algún texto relativo á dicha tesis filosófica, hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella ó la contradice. Si se conforma, no hay cuestión; mas si la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado. Esta interpretación con-

*bus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.... Radius divinus revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur.... sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus sit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium.... Unde ea, quæ in uno loco Scripturam traduntur sub metaphoris, in aliis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matth. 7: "Nolite dare sanctorum canibus..."—Ibidem a. 10.º: "Nihil sub spiritali sensu continentur (scil. in S. Scriptura) fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.... Non enim, cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deum sit membrum hujusmodi*

siste en sacar á las palabras de su significado literal á su significado metafórico, siguiendo para ello las leyes ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra cosa semejante á ella, ó causa suya ó contigua en el espacio ó en el tiempo, etc..... Si de esta interpretación alegórica echamos mano el alfaquí para muchas de sus decisiones jurídicas ¿con cuánta más razón no podrá utilizarla el filósofo que posee ciencia cierta adquirida por demostración apodíctica, mientras que el alfaquí se apoya solamente en silogismos probables?»

«Resueltamente decidimos que todo texto revelado, cuyo sentido literal contradice á una verdad apodícticamente demostrada, debe ser interpretado alegóricamente conforme á las reglas de esta interpretación en la lengua árabe. Y ese principio que acabo de formular no ofrece dudas para ningún muslim ni sospechas de error para ningún creyente. ¡Y cómo se fortifica progresivamente esta certeza en el ánimo de todos los que asiduamente meditan dicho principio y lo experimentan en la práctica y se esfuerzan por realizar este propósito de armonizar la ciencia con la fe! Sin embargo, cuantas veces aparezca en la revelación un texto cuyo sentido literal se oponga á una tesis apodícticamente demostrada, yo afirmo que, examinando atentamente todo aquel texto y estudiando página por página los demás textos del libro sagrado, se encontrará forzosamente alguno cuyo sentido literal autorice y confirme ó poco menos aquella interpretación alegórica.»

«A los partidarios de cierta secta de nuestros días hemos visto que pensaban ser filósofos peripatéticos y que con su filosofía maravillosa creían percibir cosas contrarias bajo todo aspecto á la revelación, es decir, no susceptibles de interpretación alegórica. Y lo que es más: pretendían que era necesario explicar tales cosas al vulgo. Con esta conducta, enseñando al pueblo tan insanas doctrinas, se perdieron á sí propios y á sus discípulos en esta y en la otra vida.»

«La pretensión de esos tales, comparada con los designios del autor de la divina revelación, se verá cuán irracional es por el siguiente ejemplo. Supongamos un experto médico que se pro-

corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa: in quo patet, quod sensui litterali Sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum... —*Comm. super Boetium*, (circa princip.): "Triplex in sacra doctrina philosophia uti possumus. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praebambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, et ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei.... Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. Tamen utentes philosophia in Sacra Scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo utendo his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophia, sed potius error vel abusus ejus. Alio modo, ut ea

ponga conservar la salud y curar las enfermedades de todos los hombres en general, presentándoles razones, á las cuales todos sin distinción presten su asentimiento, sobre la necesidad de emplear medios adecuados para conservar la salud, evitar las causas que la perturban y curar las enfermedades. Ese médico se ha limitado á dar tales razones aceptables por todos, porque le es imposible hacer que todos los hombres lleguen á ser médicos, pues sólo el médico es quien conoce los remedios higiénicos y terapéuticos por métodos apodícticos.»

«Esto supuesto, finjamos que un hombre cualquiera se presenta ante la multitud y le dice: «Todas esas razones que ese médico os ha propuesto, no son verdaderas», apresurándose á refutarlas hasta que las gentes del vulgo llegan á tenerlas por falsas. O supongamos que les dice: «Esas razones tienen un sentido alegórico», pero sin que ellos puedan penetrarlo ó sin que le presten su asentimiento en la práctica.»

«En tal situación, ¿crees acaso que la multitud indocta usará de uno siquiera de los remedios higiénicos y terapéuticos que el médico le recetó? ¿O crees que ese hombre, tras de haber refutado como falsas las razones del médico en que el vulgo antes creía, podrá él emplear aquellos mismos remedios higiénicos y curativos? De ninguna manera: ni él podrá ya recetarlos, ni tampoco el vulgo los usará jamás. Y de este modo, todos morirán miserablemente.»

«Y obsérvese que este resultado se seguirá, aun en el caso de que al vulgo se le den interpretaciones alegóricas, pero exactas, de las razones del médico; porque el vulgo es incapaz de penetrar esos ocultos sentidos. De consiguiente, nada digamos del caso en que las interpretaciones alegóricas sean erróneas....»

«Resulta, pues, que quien comunica la interpretación alegórica al vulgo incapaz de comprenderla, corrompe la revelación y desvía de ella á los hombres; por lo cual, debe ser tachado de infiel. Y téngase presente que la comparación antedicha no es una comparación poética, sino exacta y cierta del todo, porque la paridad es completa, ya que la misma relación existe entre el médico y la salud corporal, que entre el autor de la revelación y la salud espiritual: aquél procura conservar la salud del cuerpo,

*quam sunt fidei includantur sub metis philosophia, ut si nihil aliquis credere velit nisi quod per philosophiam habere potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda.*—*Sum. theol.* p. 1.<sup>a</sup>, q. 1.<sup>a</sup> a. 6: «Quidquid.... in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ (scilicet revelatæ) repugnans, totum condemnatur ut falsum.»—*Ibidem*, a. 8.<sup>o</sup>: «Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.»—*Sum. c. gent.*, lib. I, c. 2.<sup>o</sup>: «Ostendemus.... quomodo demonstrativa veritas fidei christiana religionis concordet.»—*Ibidem*, c. 7.<sup>o</sup>: «Quia igitur solum falsum vero contrarium est,.... impossibile est illis principiis, quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam

si existe, y devolverla si ha desaparecido; éste intenta conseguir también ambos fines respecto de la salud del alma, que se llama piedad ó temor de Dios.»

«... Lo más discreto sería hacer ver el error en que viven todos aquellos del vulgo que creen que la revelación contradice á la filosofía, y, recíprocamente, evidenciar á todos esos que vanamente se glorían con el nombre de filósofos y que pretenden encontrar en la filosofía motivos de oposición contra la fe, que no existe tal oposición. Y esto se conseguiría convenciendo á cada uno de los dos partidos de que ninguno de ambos ha llegado á penetrar realmente en el fondo esencial de la revelación ni de la ciencia, porque las tesis que se han creído encontrar en la revelación como opuestas á la filosofía, no son tesis radicalmente reveladas, sino ó herejías, es decir, innovaciones, ó errores en materia científica, es decir, interpretaciones alegóricas de la revelación, absurdas filosóficamente. Tal ocurre, por ejemplo, en la cuestión de la ciencia de Dios respecto de las cosas singulares y en otras cuestiones. Y por este motivo nos hemos visto obligados á poner en claro, en este libro, los artículos fundamentales de la revelación islámica: porque, cuando son conocidos de un modo reflexivo, se advierte que guardan con la filosofía una armonía más perfecta que la que pudiera surgir de interpretarlos alegóricamente. E igualmente, las tesis que algunos tienen por filosóficas y opuestas á la revelación, no son tales verdades científicas, sino meras opiniones nacidas de falta de conocimiento comprensivo acerca de la revelación y de la ciencia. Y para llenar este vacío nos hemos visto obligados también á componer el tratado que lleva por título *Doctrina decisiva sobre la armonía entre la ciencia y la revelación.*»

«Si yo pudiera consagrarme á esta labor y Dios me otorgara tiempo y facultades para ello, yo quisiera demostrar de una manera fundamental y con la extensión que me fuera dable, que la multiplicación de las herejías ha obedecido á eso, (es decir, á las interpretaciones dadas al texto revelado por axaríes y motáziles). Quizá mi trabajo pudiera servir de punto de partida para otros que viniesen tras de mí. Porque el alma se llena de profundo dolor

veritatem fidei contrariam esse.... Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hoc ex principiis primis nature inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticæ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur. — *Opusc. II, Declarat. quorund. artic. etc. c. 2.*: "Quia tamen quod a summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est, fides nostra.... improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. — *Sti. Thom. serm. anecdoti (apud Mandannet, opus cit., p. 126, n. 1.º)*: "Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua que non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod philosophus dicit hoc, sed

y tristeza ante el espectáculo que ofrece de confusión y desorden esta religión del islam consumida por depravadas pasiones y extraviadas creencias. Apenas más que nada el considerar los males que le sobrevienen de parte de los que se jactan profesar la filosofía, pues los daños inferidos por el amigo son más sensibles que los causados por el enemigo. Quiero decir con esto que, siendo la filosofía amiga y hasta hermana de leche de la religión, las ofensas que inferen á ésta los que se glorían de pertenecer á aquélla, son las más graves; sin contar con la enemiga, el odio violento y las disputas que mutuamente nacen entre ambas, cuando por su misma naturaleza están llamadas á vivir juntas, cuando un instinto necesario y espontáneo las impulsa á amarse mutuamente!»

«Tampoco dejan de perjudicar á la religión muchos de sus amigos ignorantes, muchos de los que se glorían de pertenecer á ella, muchas de las sectas que viven en su seno. ¡Que Dios encamine y dirija á todos hacia su amor, que Él reconcilie los corazones de unos y otros con su temor santo y borre con su gracia y su misericordia el odio y el rencor que los divide! Muchos de esos males, muchas de esas ignorancias y extraviados métodos disipáronse tiempo ha, porque Dios así lo dispuso, principalmente con el método que yo indico, el cual trajo consigo grandes bienes, sobre todo para aquellos que, empleando el procedimiento de la especulación racional, anhelan sinceramente conocer la verdad. Y es que ese método convida al vulgo, ávido de conocer á Dios, á caminar por una senda media en la cual se vé exento de la humillación propia de los que creen sin razones de ninguna especie y de la sofistería propia de los teólogos, sin dejar de sugerir á los hombres elegidos la necesidad de inquirir por la razón los fundamentos de la revelación.»

### III

#### COINCIDENCIA DE SANTO TOMÁS CON AVERROES

La atenta lectura comparada de los textos que preceden, sugiere ante todo la idea de una perfecta analogía y paralelismo en la actitud de ambos pensadores, Santo Tomás y Averroes, al

*ipsi non asserunt, imo solum recitant verba philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere, quod eam concedere; quod signatur in Exod. (XXI, 33), ubi dicitur quod si aliquis foderit puteum, et aperuerit cisternam et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui et cadat in cisternam, ille qui aperuerit cisternam tenentur ad ejus restitutionem. Ille cisternam aperuit, qui dubitationem movet de his que faciunt ad fidem. Cisternam non cooperit, qui dubitationem non solvit, etsi ipse habeat intellectum sanum et limpidum, et non decipiatur. Alter tamen qui intellectum non habet ita limpidum bene decipitur, et ille qui dubitationem movit, tenetur ad restitutionem, quia per eum ille cecidit in foveam..*

plantear y resolver el problema de la fe en sus relaciones con la ciencia. Ambos, en efecto, ponen igualmente su confianza en las fuerzas de la razón humana para la investigación progresiva de la verdad, aunque reconociendo su debilidad é impotencia para escudriñar la substancia de los misterios. Entre los peligrosos escollos del escepticismo místico, que todo lo fia á la fe, y del racionalismo irreligioso, que todo lo espera de la ciencia, ambos supieron acertar con el discreto medio en que la verdad consiste.

Y cabalmente por eso, ambos pensadores atrajéronse la enemiga de los místicos tradicionalistas. Santo Tomás, como su maestro Alberto Magno, fué vivamente combatido por los teólogos franciscanos y, lo que es más, por los mismos dominicos de la escuela agustiniana, á quienes no era simpática la afición que por Aristóteles mostraban los ilustres creadores de la síntesis escolástica, ni menos aún la aplicación del peripatetismo á la teología, abandonando las huellas de los antiguos Padres de la Iglesia. (1)

También Averroes tuvo que sufrir las invectivas y censuras del tradicionalismo musulmán, representado por los alfaquíes, los motacálimes y los sufíes. Contra los primeros sobre todo, que eran en España los mayores adversarios de la filosofía, hubo de concentrar todo el esfuerzo de su apología personal en el *Quitab falsafa*, donde á cada paso se advierte cuán preocupado traía al filósofo cordobés el estrecho criterio de aquellos casuistas, petrificados siempre en la corteza de los textos revelados. Por eso, cuando en dicho libro (2) trata de justificar la licitud del empleo de la filosofía para la aclaración ó explicación racional de los dogmas, no se desdeña de invocar el argumento *ad hominem* contra los alfaquíes que también se sirven del raciocinio analógico para deducir del texto revelado decisiones jurídicas que en él implícitamente se contienen.

Enfrente del racionalismo irreligioso, ya se ha visto también cómo ambos pensadores adoptaron idéntico punto de vista. Santo Tomás y Averroes parten de un hecho, la existencia de la revelación divina, el cual suponen demostrado por la crítica histórica. Admitido este hecho, como además Dios es infalible, la razón, incapaz de penetrar la esencia de la revelación, debe someterse á ésta, en la seguridad *à priori* de que no caben antilogias entre dos verdades, manifestaciones de una sola y la misma verdad divina. En caso de aparente conflicto entre la ciencia y la fe, aquélla debe someterse á ésta. Así implícitamente lo asegura Averroes, al poner como criterio último y árbitro supremo para uzgar de la interpretación filosófica de un texto dudoso, el sen-

(1) *Mandonnet*, ob. cit., p. 66.

(2) *Edic. cit.*, p. 2, 3 y 5.

tido evidentemente literal de otros textos paralelos (1). Esta absoluta confianza en la veracidad del texto revelado es la que inspira al filósofo cordobés aquellos elocuentes párrafos en que con sinceridad lamenta la conducta indiscreta de los que él llama pretendidos peripatéticos, en quienes parece como si Averroes hubiera previsto el futuro error de los averroístas cristianos, su teoría absurda de las dos verdades y, sobre todo, la imprudencia de comunicar al vulgo doctrinas que eran inasimilables á su ruda inteligencia, incapaz de traspasar la sobrehoz de los textos, y que groseramente interpretadas lo impulsaban al libertinaje y á la inmoralidad. Por donde Averroes aparece tan identificado con Santo Tomás, como profundamente distanciado de los que en la Europa cristiana habían de invocar su magisterio, es decir, de los averroístas, por más que esto resulte paradójico.

Porque es digna de notarse la ilusión que en este punto han padecido todos los historiadores: al encontrarse con un grupo de escolásticos á quienes en la edad media y en el renacimiento se les aplicó el dictado de averroístas, no vacilaron en acumular sobre Averroes todas y cada una de las tesis características de aquéllos. No niego que muchas de ellas, v. g., la unidad del intelecto activo, la eternidad del mundo, y, en general, todas las puramente filosóficas, tengan su origen y explicación primera en las doctrinas de Averroes; pero en cambio, las consecuencias teológicas deducidas impiamente de tales principios, para plantear conflictos entre la fe y la razón, yo aseguro que, lejos de inspirarse en el pensamiento y en la conducta de Averroes, son una evidente desviación suya. Interesa por tanto restablecer en lo posible la verdad de los hechos, corrigiendo juicios inexactos de los historiadores.

Ya hemos visto que todos están conformes en caracterizar á los averroístas por su servil dependencia para con Aristóteles. Mandonnet no vacila en atribuir ésta al mismo Averroes, cuya filosofía no tendrá nada de original ni de independiente. Para demostrarlo, se satisface con aducir algunos de los textos, insertos ya por Renan en su *Averroès et l'Averroïsme* (2), en los que el filósofo cordobés, llevado de su entusiasmo por Aristóteles, lo disputa por el más grande filósofo que la humanidad ha producido. Renan no llegó á inferir de tales textos que Averroes hubiera sido un servil discípulo de Aristóteles ni que considerase acabado en el Estagi-

(1) En esto, como en casi todo lo substancial de esta cuestión de la interpretación alegórica, Averroes siguió la tendencia de Algazel. Así lo asegura él mismo en su *Quit. falsafa*, pág. 104, pasaje que más arriba hemos dado traducido, página 292. (Véase *Algazel, dogmática, moral, ascética* por M. Asín, pág. 622-3).—Con lo dicho cae por su base la afirmación de M. de Wulf (*Hist. de la phil. médiévale*, página 288), para el cual la interpretación alegórica no está, según Averroes, necesariamente de acuerdo con la literal.

(2) Vide *Mandonnet*, p. 171; *Renan*, p. 54-56.



rita el progreso científico. Sabía muy bien Renan que tales elogios eran muy corrientes en boca de los escolásticos, para hacer de ellos la característica del sistema de Averroes. Es más: debió advertir Mandonnet que tales textos de Averroes no están vertidos de los originales árabes, sino que proceden de las salvajes traducciones medievales, cuyo bárbaro latín Renan depuró con su literario estilo, aunque quizá sin cuidar mucho de la fidelidad. Me sugiere esta sospecha el hecho de no haber conseguido encontrar en el *Teháfot* el pasaje que de este libro trae Renan, y en el cual hace decir á Averroes: «La doctrina de Aristóteles es la soberana verdad; porque su inteligencia ha sido el límite de la inteligencia humana, de suerte que se puede decir de él con razón que nos ha sido dado por la Providencia para enseñarnos lo que es posible saber». El único pasaje que ha podido servir de *pretexto* para traducir lo que precede, es aquél en que Averroes (1), tras de explicar la interpretación que los filósofos dan á la palabra *creación* de los textos revelados, concluye: «Este sentido y no otro es el que cabe dar á la opinión de Aristóteles; éste y no otro el que cabe dar á la opinión de Platón; y es el último extremo á que han llegado las inteligencias humanas.»

Por otra parte, enfrente de todos esos elogios, hay que poner como contraste: 1.º los textos, que más arriba hemos inserto, en los cuales Averroes muestra una independencia de criterio incompatible con el servilismo que se le achaca; 2.º la conducta ecléctica de que da prueba en sus comentarios y sobre todo en sus polémicas con Algazel, llegando á aceptar tesis teológicas de su adversario que jamás hubieran cabido en la mente de un filósofo tan racionalista como Aristóteles.

Otro juicio á rectificar es el que considera á Averroes como impío. El historiador más benévolo lo califica de hipócrita, atribuyendo sus declaraciones ortodoxas al temor de incurrir en la ira de los teólogos y de las multitudes. El mismo Renan cuya sagacidad maravilla al estudiar el pensamiento religioso de Averroes, ha exagerado bastante su racionalismo. Si hemos de creer á Renan (2), Averroes defendió, en el último capítulo de su *Teháfot* (3), que todas las religiones son indiferentes; que cuanto tienen de moral es debido á la razón natural; que los dogmas relativos á la vida futura han sido inventados por los fundadores de todas las religiones, sólo para enfrenar el libertinaje de las multitudes, etc.

Confesamos no haber podido descubrir en dicho capítulo tales impiedades ni creemos que las descubra en nuestra traducción el lector menos apasionado, pero no nos extraña que las viese Re-

(1) *Teháfot*, cuést. III; edic. cit., p. 52. l. 3.

(2) *Averroès et l'Averroïsme*, p. 159, 166 y 168.

(3) Vide supra, pag. 234-6, donde lo hemos traducido casi totalmente.

nan. Es una autosugestión muy explicable la que se padece al estudiar las obras de un pensador cualquiera: es difícilísimo sustraerse al espejismo de interpretar las ideas ajenas en función de las nuestras; esta ilusión, fruto natural de la imitación comunicativa de los espíritus, explica por qué Renan, librepensador del siglo XIX, vió en Averroes un espíritu fuerte del siglo XII.

Hay que añadir á este vicio psicológico una dificultad técnica casi insuperable: Renan no pudo trabajar sobre el texto árabe del *Teháfot*, todavía inédito, sino sobre sus absurdas versiones latinas, y además no parece que estudió el precioso *Quitab falsafa*, ya entonces editado por Müller, (1) lo suficiente para advertir en él un gigantesco intento de armonía entre la fe y la razón.

Pero, siendo esto así ¿cómo explicar la génesis de ese legendario estigma de incredulidad que Averroes lleva sobre sí desde la edad media? No creo difícil dar una explicación satisfactoria. La situación psicológica de Averroes en frente del problema religioso es la siguiente: Acepta como revelados por Dios todos aquellos textos en que la Escritura alude á las cuestiones relativas al origen del mundo, á la vida futura, á la ciencia divina de los individuos, etc. Siguiendo los consejos de la misma revelación que declara lícito el empleo de la razón natural ó filosófica, aplica ésta á la interpretación de aquélla. Mas la filosofía de Aristóteles y de los antiguos peripatéticos demuestra para él, de manera apodíctica y concluyente, la imposibilidad intrínseca de la creación *ex nihilo*, de la inmortalidad individual del alma humana y de la mutación de la ciencia divina. En consecuencia, interpreta aquellos textos revelados en el sentido opuesto. Como corolario, rechaza por absurdas las interpretaciones que los teólogos dan á dichos textos, sin dejar por eso de admitir su revelación divina. (2) Los ataques de Averroes van, pues, dirigidos, no contra el texto, ni contra sus autores, los profetas inspirados por Dios, sino contra los teólogos que inferían de la palabra divina tesis para él absurdas é irracionales.

Muy diversa era la actitud de los escolásticos cristianos que adoptaron las doctrinas de Averroes, es decir, los averroístas. Inspirándose servilmente en el magisterio de Aristóteles y del filósofo cordobés, aceptan como apodícticas las tesis que éste pone como interpretación filosófica de los textos alcoránicos; pero he aquí que una autoridad dogmática para ellos infalible, la de la iglesia católica personificada en el Pontífice, declara que aquellas tesis son contrarias al verdadero sentido del texto revelado por Dios. Véanse, pues, los averroístas obligados á resolver este dilema:

(1) *Philosophie und Theologie des Averroes*, herausgegeben von M. J. Müller. München, 1857.

(2) Vide *Quit. fals.* p. 10-12.

Averroes ó el texto, es decir, la filosofía ó la revelación; y no resignándose á abandonar á Averroes, ni atreviéndose tampoco á pasar por infieles ó rebeldes á la autoridad eclesiástica, *inventan* la teoría de las dos verdades, que Averroes, no sólo no enseñó, sino que contradijo y refutó con toda sinceridad y entusiasmo.

La diferencia, pues, entre Averroes y sus mal llamados discípulos, estriba sencillamente en la distinta organización eclesiástica del islamismo y del cristianismo. Averroes podía defender sus interpretaciones del texto con el mismo ó con mayor derecho que los teólogos del islam, desprovistos de toda autoridad dogmática, á la vez que faltos de todo fundamento científico, en apoyo de sus interpretaciones.

Y esta situación de Averroes explica también las frases despectivas que se permite emplear siempre que discute con los teólogos musulmanes. Sabido es, en efecto, que los motacálimes, á trueque de las doctrinas peripatéticas, habían adoptado el sistema atomista de Demócrito, desdichadamente amalgamado con los dogmas del islam. Tesis fundamental de ese sistema era la que ellos denominaban *التجويز* y que cabe sintetizar en esta fórmula: «Todo puede acaecer en el universo de manera distinta á la en que habitualmente aparece, porque todos los fenómenos dependen de la arbitraria voluntad de Dios.» Negado así el principio de causalidad y la regularidad de las leyes naturales, cae por su base toda ciencia, como sagazmente observó Maimónides al hacer la crítica del sistema motacálím. Idéntico juicio merecen los motacálimes á Averroes, y ese sentido y no otro tienen las frases que contra ellos emplea y que todos los escolásticos, desde Gil de Roma, interpretaron exageradamente como pronunciadas en tono de burla contra *todos* los que profesan una cualquiera de las religiones positivas <sup>(1)</sup>, cuando en realidad van sólo contra los *teólogos*.

Y así comenzó á forjarse la leyenda del Averroes impío. Los escolásticos ortodoxos vieron que, al abrigo de la autoridad de Averroes, declaraban impostores algunos filósofos á todos los fundadores de las religiones positivas, colocando en un mismo nivel á Moisés, Jesús y Mahoma. Y como los escolásticos ortodoxos posteriores á Santo Tomás no estaban en condiciones de

(1) Vide apud *Mandonnet*, apénd. p. 9: "Immo, quod pejus est, nos et alios tenentes legem derisive appellat *loquentes* et *garrulantes* vel *garrulatores*, et sine ratione se moventes. Et etiam in VII.º physcorum vituperat leges, et loquentes in lege sua appellat *voluntates*, eo quod assurant aliquid posse habere esse post non esse. Appellat etiam hoc dictum *voluntatem*, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione, et non solum semel et bis, sed pluries.... etc."—Ya notaron Munk y Renan que la palabra *loquentes* y sus sinónimas son versión vulgar de *المتكلمون*. En cuanto á *voluntates*, no se me alcanza su original árabe; pero es indudable alusión á la doctrina dicha del *تجويز*.

apreciar si efectivamente Averroes sostuvo tan impía comparación, y como además su cualidad de musulmán le colocaba ya à priori en situación de reo, dieron por concluida la sentencia que Gil de Roma lanzara contra él en su *De erroribus philosophorum*, y que progresivamente se fué recargando de negras tintas al pasar por las manos de otros escolásticos, como Eymeric (1) y Lulio, cuyo celo antiáverroísta era inconciliable con la imparcialidad del historiador.

A este resultado debieron contribuir no poco las exageraciones de los averroístas cristianos que, ya fuese por ignorancia, ya por malicia, dieron á las palabras de Averroes un alcance que no tenían en la mente de su autor. Examinando con algún cuidado las proposiciones condenadas en el sínodo de París de 1277, se echa de ver que algunas de ellas, cabalmente las más impías, adolecen de este vicio de origen. «Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis», «Quod fabulæ et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis», no representan otra cosa que una interpretación burda ó mal intencionada de las palabras árabes *مجاز و مثال*. Estas, en efecto, significan *símbolo, alegoría, similitud, fábula*. Averroes, según se ha visto en los textos que he traducido más arriba, enseña que Dios ha comunicado su revelación bajo el velo de *metáforas* ó *símbolos* *اشارة*, asequibles al vulgo y sugestivas para los doctos. Pero los averroístas, dando á esas palabras una interpretación automórfica, es decir, impía, ó ignorando su sentido técnico, las tomaron como sinónimas de «relación falsa, mentirosa, de pura invención y destituida de todo fundamento.» Ahora bien: ya se ha podido advertir cuán análoga es á la doctrina de Averroes, en este punto la del Angélico Doctor, á quien nadie tachará por eso de impío ni de racionalista; como que esa doctrina tiene sus precedentes y fundamento en la predicación de Cristo el cual *sine parabolis non loquebatur*, con el fin de evitar el peligro á que alude el conocido precepto *Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos* (2). Por eso casi todos los Padres de la Iglesia, escepto los de la escuela de Antioquía partidarios del sentido literal, vie-

(1) Eymeric, sobre todo, atribuyó á Averroes el más desenfrenado racionalismo y sensualismo. En su *Directorium inquisitorum* afirma que Averroes negó la revelación sobrenatural, la eficacia de la oración, la limosna y las letanias, y que puso en el deleite sensual (*voluptate*) el soberano bien del hombre. La supina ignorancia de Eymeric en todo lo que atañe á los árabes se echa de ver cuando, al catalogar los dogmas del islam, asegura formalmente «quod sarraceni, a sarra.... dicit, a Mahometo, clerico christiano de Bononia, civitate italica, oriundo, sed a fide postea apostata, errores suos nephandissimos pertraxerunt.» (Edic. de Barcelona 1503, folio 120.)

(2) Los orígenes cristianos de esta doctrina en el islam he procurado demostrarlos en mi opúsculo *La psicología de la creencia, según Alghazel*, (Revista de Aragón, Enero-Mayo de 1902.)

ron en la Biblia un continuado símbolo que debía entenderse alegóricamente (1).

Otras frases de Averroes, mal comprendidas, debieron también contribuir á la confusión que tratamos de disipar. Son aquellas del *Tshāfat* (2) y de los *Comentarios*, en que Renan (3) como los averroístas é incrédulos de la edad media, creyeron ver la idea de las tres religiones comparadas. Sin embargo, yo no veo en ellas nada que no se armonice con la ortodoxia del islam. Para Averroes, como para todo musulmán, Moisés, Jesús y Mahoma fueron profetas inspirados por Dios para la fundación de religiones positivas; luego el judaísmo, el cristianismo y el islamismo son tres religiones reveladas por Dios y, por tanto, igualmente verdaderas; pero, así como Jesús vino á completar, no á destruir, la religión de Moisés, así también Mahoma vino para perfeccionar y acabar definitivamente la divina revelación. De consiguiente, la posición de Averroes dentro del islam es en un todo análoga á la de Santo Tomás dentro del cristianismo: ambos consideran verdaderamente reveladas por Dios, aunque imperfectas, á las religiones anteriores; Averroes, como musulmán, cree ya derogadas á la ley mosaica y á la cristiana; Santo Tomás, como cristiano, considera derogada la de Moisés y niega la revelación divina del islam. Los averroístas, por el contrario, atacan á todas tres, acusando á sus autores de impostura.

En conclusión, las causas á que debió Averroes el estigma de impiedad con que le señaló la edad media, pueden resumirse en pocas palabras: la indiscreción racionalista de sus exagerados discípulos y la ignorancia ó parcialidad de sus adversarios que, incapaces de consultar las fuentes originales ó mal dispuestos por prejuicio teológico á reconocer la religiosidad de un musulmán, acumularon desde el siglo XIV sobre Averroes todas las audacias de los averroístas. Y la rutina hizo lo demás: en el siglo XVII, la leyenda estaba tan acreditada, que Naudé pudo aplicar á un hombre tan sinceramente religioso como el filósofo cordobés aquella frase de Tertuliano: «Sub pallio philosophorum patriarcha hæreticorum (4).»

(1) Distinguiéronse principalmente los alejandrinos Clemente y Orígenes, cuya exégesis simbólica fué más allá de lo discreto por influencias gnósticas.

(2) Vide supra, pág. 286.

(3) Obra cit., p. 166.

(4) Apud Renan, p. 428.—Hasta de su nombre hizose un arma de combate, atribuyéndole ridículas etimologías que se prestaban á juegos de palabra más ó menos epigramáticos. Santo Tomás, quizá inconscientemente, dió la pauta. En su *De unitate intellectus* (Opera omnia, edic. ven. t. XIX, p. 257), dice que los averroístas «minus volunt cum ceteris peripateticis recte sapere, quam cum Averrois aberrare.»—Benvenuto de Imola, en su comentario del Dante, ya asegura que «Averrois cioè senza verità.» (Apud Renan, p. 256).—Duns Scoto, hablando de la tesis averroísta del intelecto uno, parece se entretiene también jugando con la etimología: «Error pessimus qui proprius est et solius Averrois.... et per consequens talis errans esset

IV

¿COINCIDENCIA Ó IMITACIÓN?

El pensamiento religioso de Averroes, estudiado en sí mismo, contrastado con el de los averroístas latinos, y comparado con el de Sto. Tomás, aparece pues análogo en un todo al de este último: analogía en la actitud ó punto de vista general, analogía en las ideas y ejemplos, analogía, á veces, hasta en las palabras: tal es la conclusión que se impone al espíritu, tras de un examen atento de los pasajes paralelos que hemos insertado, y habida cuenta de las observaciones que hemos hecho. ¿Cómo explicar tamaña analogía? ¿Se trata de mera coincidencia casual, debida á la semejanza de circunstancias en que ambos pensadores se vieron colocados? ¿Nos hallamos, por el contrario, ante un fenómeno de imitación? Y en este caso, ¿se tratará de imitación aislada que ambos hicieran sobre un modelo común, transmitido por conductos diversos, ó habrá que atribuir el fenómeno de analogía á imitación directa del tipo musulmán por el cristiano?

La hipótesis de la pura coincidencia casual es la más á propósito para dejar el problema sin resolver y se armoniza muy bien con los hábitos corrientes de pereza intelectual y con los vulgares prejuicios que quieren ver en la síntesis escolástica el fruto espontáneo y personalísimo del genio de sus autores, sin influencias extrañas á la tradición cristiana. Pero es el caso que ya hace mucho tiempo viene siendo axiomático en la historia de las ideas, como lo es en biología, el absurdo de la generación espontánea. Cuantos á él recurren de buena fe, no prueban otra cosa que la absoluta carencia, en que se hallan, de datos positivos que les guíen en la investigación de los orígenes de un sistema filosófico. Las nebulosidades que envuelven á la historia y sobre todo á la cronología de los antiguos sistemas orientales han justificado durante mucho tiempo la originalidad de la filosofía griega, su absoluta independencia de la oriental, rompiendo así la eterna ley de continuidad que brilla en la vida psicológica, lo mismo que en la vida física. En una palabra: cabe acogerse á la hipótesis de la

a communitate hominum et naturali ratione utentium *extermínandus*.» (Ibidem p. 266).—Los conimbricenses ya extienden el juego epigramático á su título de Comentarior: "Hæc *commentatoris* seu *commentatoris* potius de unitate intellectus sententia adeo stulta est, ut merito Scotus.... dixerit dignum esse *Averroem* qui ob ineptias ex hominum communiione *averruncetur*." (Ibid., p. 427).—Pero lo más curioso del caso es que los musulmanes habíanse ya permitido análoga sátira. Un poeta español, Abulhosáin, hijo de Chobair, escribió, á la muerte de Averroes, algunos epigramas contra él, que Munk ha publicado. (Mélanges, p. 427 y 517). He aquí uno de sus versos: *لم تلزم الرشيد يابن رشد*—No has seguido constante el buen camino, hijo del buen camino.

coincidencia casual (aunque sólo provisionalmente), cuando la separación entre los autores de sistemas análogos es tal en el tiempo y en el espacio, que resulta inexplicable toda comunicación entre ambos.

Pero el caso que estudiamos no reúne estas condiciones: cabalmente el progreso y perfección de la síntesis escolástica del siglo XIII se explica por la introducción de la enciclopedia musulmana en Europa, y sobre todo por los comentarios de Averroes á las obras del Estagirita. El contacto, pues, entre el tipo musulmán y el escolástico, lejos de ser inverosímil, es real é históricamente demostrado. Luego debe excluirse la hipótesis de la coincidencia.

Pero ¿no podrá tener sus precedentes la doctrina armónica de Santo Tomás sobre las relaciones entre la fe y la razón, en los sistemas de la filosofía cristiana patristica? Puede asegurarse, sobre la autoridad de los más discretos historiadores de la escolástica, que «dicha doctrina armónica tiene en Santo Tomás un alcance más comprensivo que en su maestro Alberto Magno ó que en cualquiera de los otros escolásticos; que nadie comprendió mejor que él la compenetración de la filosofía y de la teología»; (1) que la revolución operada por Santo Tomás en el dominio de la teología era tan visible para sus contemporáneos, que Guillermo de Toco, su discípulo y biógrafo, insiste extraordinariamente sobre la universal novedad de la obra de su maestro: novedad de método, novedad de doctrina, novedad de cuestiones y de dudas, novedad de razones y argumentos, novedad hasta de la aparición de Santo Tomás en el mundo. (2)

Y en efecto; todas las tentativas realizadas hasta entonces para señalar los límites de la revelación y de la ciencia y para armonizarlas en una síntesis racional, habían fracasado por completo ó incurrido en exageraciones viciosas. Unos, como Escoto Eriúgena, (3) Berengario (4) y Abelardo, (5) inspirándose en un racionalismo vergonzante, único posible en aquella edad, borraron los límites de la filosofía y de la teología por absorción de ésta en aquélla. Otros, siguiendo las huellas de San Agustín y hasta extremando el alcance de su famoso *crede ut intelligas*, echáronse en

(1) De Wulf, *Hist. de la phil. médiévale*, p. 269 Ibidem, p. 165.

(2) Mandonnet, p. 61.

(3) "Veram usao philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam., "Omnis autem auctoritas que vera ratione non approbatur, infirma esse videtur: vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabili munitur, nullius auctoritatis ad stipulatione roborari indiget., (Apud Hauréau, *De la philos. schol.*, Paris 1850, t. I, p. 118, n. 1.)

(4) "Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse quia in evidenti res est, sine recordie cecitate nullus negaverit., (Apud Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, Paris 1853, t. I, p. 6, n. 1.)

(5) "Nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur creditur., (Ibid. t. I, p. 14, n. 3.)

brazos de un misticismo tradicionalista que, por reacción contra el racionalismo, incurría en el vicio opuesto: confundir la filosofía y la teología por absorción de aquélla en ésta. Tal hizo la escuela agustiniana (1) durante el siglo XIII, hasta que la doctrina tomista ejerció uníversonal monopolio en los estudios.

No se puede negar que San Anselmo de Cantorbery había formulado en cierto modo las bases de una doctrina armónica que conciliase la fe con la razón; pero es de notar que una cosa es el programa y otra muy distinta su realización. En la práctica, San Anselmo tenía que inclinarse forzosamente del lado de la tendencia neoplatónica agustiniana que niega más de lo justo los fueros de la razón en la investigación de la verdad y que sitúa en cierta iluminación normal, muy vecina del ontologismo, para el éxito de la labor científica. Además, San Anselmo no podía realizar su programa, aun en el caso de que lo hubiese formulado con la precisión de Santo Tomás, porque la filosofía de su tiempo era incompleta en grado sumo: la enciclopedia de Aristóteles, principalmente su física y metafísica, éranle aún desconocidas, y por tanto, no podía ni siquiera soñar en la conciliación del dogma cristiano con Aristóteles para disipar conflictos entre la razón y la fe que todavía nadie planteaba.

Pero la prueba más evidente de que Sto. Tomás no es en este punto un mero eco de S. Anselmo, la encontramos en el siguiente hecho profundamente significativo. Los trabajos de Werner, Ehrle y Mandonnet (2) han revelado, en el seno de la filosofía cristiana del siglo XIII, tres direcciones doctrinales: la agustiniana, la tomista y la averroísta. En el problema que nos ocupa, la primera dirección, la agustiniana, caracterízase por la ausencia de una distinción formal entre la filosofía y la teología, la razón y la revelación; la tercera, es decir, la averroísta, no sólo las distingue, sino que las presenta como contradictorias; la tomista fué la única que, sin confundirlas, consiguió armonizarlas. Luego, siendo la escuela agustiniana del siglo XIII una prolongación de S. Anselmo, como lo evidencia el predominio teológico y platónico en ambas doctrinas, mal pudieron servir de modelo á la teoría tomista que es filosófico-teológica é inspirada en Aristóteles.

Hemos, pues, de acogernos á la conclusión de Guillermo de Toco: «Erat (S. Thomas) *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens et *novas* reducens in determinationibus rationes.» Para explicar tanta novedad, recurre Guillermo de Toco á la solución milagrosa de la inspiración divina: «Quas Deus dignatus esset noviter inspirare.» Pero,

(1) Puede servir de tipo, para apreciar este carácter de la escuela agustiniana, el sólo título de una obra de San Buenaventura: *De reductione artium ad theologiaum*.

(2) Véase *La philosophie médiévale latine jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle* par H. Delacroix. (*Rev. de synthèse historique*; août 1902; pág. 112).—Item Mandonnet, pág. 61.



antes de aceptar esa explicación sobrenatural que nos propone su entusiasta discípulo, bueno será que examinemos las restantes hipótesis arriba formuladas, ya que nada nuevo surge de repente.

¿Podrán explicarse las analogías señaladas por imitaciones paralelas que ambos hicieran de un modelo común? Para alguna de las ideas análogas, así parece al primer golpe de vista: el criterio ecléctico, v. g., y el espíritu crítico de que Averroes y Santo Tomás hacen gala, al sostener la conveniencia de consultar las obras de los antiguos, tiene su modelo indudable en un pasaje del libro *De Anima* de Aristóteles (1), que Averroes y Santo Tomás pudieron conocer y copiar separadamente; pero esta solución se desvanece ante el hecho de que el libro *De Anima* fué revelado á los escolásticos por medio de traducciones latinas de los comentaristas de Averroes á dicho libro, desde los albores del siglo XIII (2), y unánimemente se reconoce por todos los historiadores que, si en algo fueron iniciados los escolásticos por los musulmanes, fué sin duda ninguna en la física y metafísica de Aristóteles.

Pero hay más: la doctrina armónica de las dos verdades no puede tener ni siquiera ese remoto origen común, porque el Estagirita no se preocupó jamás de tales problemas teológicos, según hemos insinuado al principio de este trabajo.

Por exclusión, pues, nos vemos reducidos á aceptar la imitación directa del tipo musulmán, si hemos de dar explicación científica al fenómeno de analogía que se nos ha presentado.

## V

### OTRAS IMITACIONES TEOLÓGICAS.

Esta hipótesis recibiría plena y definitiva comprobación contrastándola en la piedra de toque de la realidad. Me explicaré. Por todo lo que precede, es indudable que Sto. Tomás y Averroes, partiendo de idéntico concepto sobre las relaciones entre la fe y la razón, preconizaron *à priori* la armonía entre ambos criterios; pero la labor apologetica de ambos pensadores no quedó reducida á tan estéril resultado; no queriendo ser creídos por la autoridad de

(1) Περὶ Ψυχῆς Βιβλίον Α, β (Arist. opera omnia graece et latine, edic. Didot, t. III, p. 493): 'Ἐπισημασθέντας δὲ περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον ἄμα ὑποποροῦντας περὶ ὧν εὐπειρεῖν δεῖ, προελθόντας τὰς τῶν προτερον ὑθέτας συμπαραλαμβάνειν ὅσα τι περὶ αὐτῆς ἀπερῆσαντο, ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημμένα λάβωμεν, εἰ δὲ τι μὴ καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν. Verum enimvero necesse est considerantes de anima, ut de his ambigentes simul de quibus certi esse debemus, ulterius procedendo, in medium eorum antiquorum afferamus opiniones qui de anima affirmarint aliquid, ut ea quidem accipiamus quae bene sunt dicta, ab iis autem caveamus quae non bene dicta fuere.

(2) Renan, p. 505.

su palabra, descendieron de lo abstracto y teórico al difícil terreno de la práctica, y procuraron poner en armonía los dogmas de sus respectivas religiones con el sistema de Aristóteles. La comprobación, pues, decisiva á que nos hemos referido, debiera consistir en examinar paralelamente las obras de ambos pensadores, deduciendo de su mútuo cotejo si ambos coinciden ó no en la manera de armonizar con la filosofía peripatética los dogmas comunes al islam y al cristianismo, es decir, la existencia y unicidad de Dios, sus atributos y operaciones, el nudo teológico de la predestinación y la libertad, el de la ciencia divina de los individuos, el concepto de la justicia divina, el fin último del hombre, etc., etc.

Tan vasto programa, sin embargo, no cabe desenvolverlo dentro de los límites de esta monografía; pero no por eso renunciaré á bosquejar sus líneas generales, capaces de sugerir á los entendidos el alcance total de esta comprobación.

El método, ó mejor, el plan de que hacen uso Sto. Tomás y Averroes es siempre el mismo (1): junto á las pruebas filosóficas en apoyo del dogma, vienen invariablemente los textos revelados que muestran la analogía de la razón con la fe en aquel punto concreto. Esta semejanza de plan se echa de ver sobre todo en el *Quitab falsafa* comparado con la *Summa contra Gentes*. A veces, cuando se trata de plantear uno de esos problemas que se llaman nudos teológicos, v. g., el de la predestinación divina y la libertad humana (2), Averroes comienza, (como Santo Tomás lo hace en todas sus obras, excepto en los *Opúsculos*), proponiendo las *rationes dubitandi*, es decir, los textos de Escritura y de Tradición que motivan la perplejidad por su apariencia contradictoria; y esto, porque, como dice Averroes al discutir el problema de la ciencia divina, «el que no conoce el nudo no puede desatarlo.» (3)

La existencia de Dios aparece demostrada en los *Comentarios* de Averroes por la célebre prueba tomista del movimiento, y en su *Quitab falsafa*, (4) por la *quinta vía* que Santo Tomás deriva «ex gubernatione mundi» ó como dice Averroes دليل العناية طريق. Obsérvase, sin embargo, que Santo Tomás utiliza además en su *tertia via* el argumento predilecto de los teólogos axaríes, (5) fundado en el concepto de lo *posible* y lo *necesario* (الاجتناب والواجب),

(1) Nos referimos exclusivamente á materias teológicas. Por lo demás, sabido es que Sto. Tomás adoptó también el plan de Averroes en sus comentarios de Aristóteles, aplicándolo después á sus comentarios de la Escritura; por ello Sto. Tomás es el creador de la exégesis literal de la Biblia (Vide Renan p. 293 y Mandonnet pág. 56)

(2) *Quit. falsafa*, p. 89.

(3) *Ibidem*, pág. 105, l. 3 inf.

(4) p. 36 y 65.

(5) Véanse éste y otros métodos mutacálimes en *Algar-el, dogmática, moral etcetera*, p. 63.

argumento que Averroes critica en su *Quitab falsafa* <sup>(1)</sup> contra Abulmaali, el maestro de Algazel. Y por fin, no hay que añadir que la repugnancia intrínseca de un proceso infinito de motores y móviles, fundamento virtual de todas las *vías* <sup>(2)</sup> que utiliza Santo Tomás, era tesis axiomática para los peripatéticos musulmanes. <sup>(3)</sup> Así pues, Santo Tomás aprovecha en su *Summa* los argumentos de peripatéticos y motacálimes.

Lo mismo se echa de ver en la cuestión de la unicidad de Dios: al lado de los famosos métodos axaríes, llamados *el obstáculo mútuo* y *la diversidad recíproca* (طريق التمانع والتماين), que Averroes critica como no apodícticos, Santo Tomás utiliza el que para el filósofo cordobés mejor concluye y más perfectamente se acomoda al sentido de los textos revelados: <sup>(4)</sup> el que se deriva «ab unitate mundi.»

Demostrada la existencia y unicidad de Dios, Santo Tomás se propone el abstruso problema de la cognoscibilidad de la esencia divina; para no caer en el antropomorfismo, adopta el método neoplatónico que llama *via remotiois*; <sup>(5)</sup> mas como con este procedimiento sólo se llega á concebir un Dios impersonal meta-mente negativo, sin realidad ni esencia, corrige las deficiencias de ese método por su contraste con otro opuesto, que los tomistas llamaron *via analogiæ*. Averroes, <sup>(6)</sup> como Algazel, <sup>(7)</sup> hace consistir el éxito para la solución de este problema en el mismo discreto empleo de ambos métodos, que ellos denominan igualmente طريق التشبيه و طريق التزيم.

Con esta cuestión se enlaza la de los atributos divinos. Santo Tomás, como Averroes, <sup>(8)</sup> pone en Dios los atributos que en las

(1) p. 32.

(2) Este término técnico *via*, como equivalente al griego μέθοδος, revela con toda evidencia el conducto arábigo por el cual se transmitieron á los escolásticos las demostraciones tomistas de la existencia de Dios; *vía*, en efecto, es la traducción vulgar del término طريق con que los peripatéticos musulmanes sustituyeron el término griego que por su etimología significa también *camino*.

(3) Vide *Algazel* etc., p. 33, n.

(4) *Quit. fals.*, p. 30. Cfr. *Summa c. gent.* l. I, c. 42.

(5) *Summa c. gent.*, l. I, c. 14.

(6) *Quit. fals.* p. 43; ítem, p. 48.

(7) Vide *Algazel dogmática*, etc., p. 331.

(8) Cfr. *Quit. falsafa*, p. 43 y 49 y *Summa c. gent.* lib. I, cap. 29 y 30. Lo más notable es que ambos coinciden en señalar, como confirmación teológica de sus tesis, análogos textos de Escritura. Invoca Santo Tomás por vía de contraste el pasaje del Gen. (1, 20): "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram," en frente de aquel del Psal. (82, 2): "¿Deus, qui similis erit tibi?" Averroes pone en contraposición los dos siguientes: الله خلق الانسان على صورته (Dios creó al hombre á su imagen) y ليس كمثل شىء (No existe cosa alguna semejante á El).

criaturas envuelven perfección, negando todos los otros que arguyen imperfección y defecto. Y como consecuencia, ambas teologías coinciden en los términos técnicos empleados para designar estas dos clases de atributos: *اوصاف الكمال* (attributa perfectionis) و *صفات النقصان* (attributa imperfectionis). Ni deja de llamar la atención cómo Santo Tomás explica la causa de que el vulgo conciba á Dios corpóreo, por el predominio de la fantasía en las representaciones mentales de los no habituados á las abstracciones metafísicas; en lo cual no hizo más que repetir idéntico pensamiento de Averroes <sup>(1)</sup>.

No acabaríamos, si este cotejo se hubiera de prolongar hasta el análisis de todos los problemas teológicos. Reservando esta tarea para otra ocasión, me permitiré sin embargo señalar una teoría tomista, capitalísima en la historia de la escolástica, que es reflejo evidente de otra de Averroes.

Inspirándose en la tendencia de Avicibrón armonizada con la de San Agustín, muchos escolásticos, especialmente franciscanos, defendieron en teología como en psicología la superioridad del querer sobre el entender, y del bien sobre la verdad. Enrique de Gante, á quien siguieron Escoto y Occam, fué el que inauguró esta doctrina del *voluntarismo medieval*, carácter distintivo de la que se ha llamado escuela agustiniana <sup>(2)</sup>.

Todos los historiadores coinciden en presentar esa doctrina como antítesis de la de Sto. Tomás. Este, en efecto, explica en psicología el acto voluntario como consecuencia de un silogismo práctico, y proclama por ende la preeminencia del entender sobre el querer, doctrina que los modernos han dado en llamar *intelectualismo medieval*.

Pues bién: Averroes se declara también partidario de un discreto determinismo psicológico, al analizar la esencia del acto libre que él procura poner en armonía con el dogma islámico de la presenciencia y premoción divina, de una manera análoga á Sto. Tomás <sup>(3)</sup>.

Difícil es ponderar lo fecundo de esta antítesis doctrinal en la historia de la escolástica: la mayor parte de las cuestiones, que tan acaloradamente discutieron las escuelas teológicas, arrancan de esa contradicción entre el voluntarismo y el intelectualismo.

Trasportada al terreno de la teología, pronto se echa de ver su influencia. Averroes, como Sto. Tomás <sup>(4)</sup>, influido por el concepto aristotélico de un Dios eminentemente intelectual (νοῦς;

(1) Cfr. *Summa e. gent.*, lib. I, cap. XX y *Quit. falsaf.*, p. 51, l. 7.

(2) De Wulf, *Hist. de la phil. médiév.* p. 298.—Mandonnet, p. 66.—H. Delacroix (*Rec. de Synthèse hist.*, loc. cit.), p. 114.

(3) *Quit. fals.*, p. 88-90.

(4) *Quit. fals.*, p. 65-76. Cfr. *Summa e. gent.*, lib. II, c. 24; ítem, l. I, c. 85.

صانعهم), ve en el universo, que es su obra, el efecto de una providencia sabia (حكمة) que todo lo ha dispuesto con orden perfectísimo encaminado á un fin; y revolviéndose airado contra los axaríes, les acusa de forjar un Dios arbitrario á cuya voluntad despótica todo está subordinado, y cuyas obras son fortuitas, sin obedecer á un plan fijado por la inteligencia.

Como lógica secuela, ambos son optimistas, explicando en idéntico sentido, con las mismas razones y hasta con iguales ejemplos cómo el orden y armonía del cosmos no excluyen, sino que exigen, la existencia del mal (1). Ni se opone tampoco á la providencia divina ni á su justicia la existencia del pecado, del cual Dios no es causa, ni la reprobación de los malvados (2).

El voluntarismo medieval, trasplantado á la moral teológica, puso el criterio remoto de la moralidad de los actos humanos en la voluntad y no en el entendimiento divino. La autonomía omnimoda de la ley divina hace, pues, arbitraria y variable la distinción entre el bien y el mal moral. A esta conclusión llegaron Escoto y Occam. (3) Contra ella, defendida siglos antes en el islam por los axaríes, opone Averroes la doctrina motázil, según la cual la inteligencia divina es el principio remoto de la moralidad. Santo Tomás, consecuente con los precedentes de su psicología, adoptó la misma actitud que Averroes. (4) Esta diferencia radical que aparece entre Averroes y Santo Tomás, de una parte, y los axaríes y agustinianos, de otra, es un síntoma grandemente significativo para el litigio que discutimos, porque el Angélico Doctor no pudo inspirar su doctrina intelectualista en los teólogos cristianos de la escuela agustiniana, defensores del voluntarismo.

Otra consecuencia que surge de dicha antítesis es la de hacer consistir Santo Tomás el último fin del hombre en un acto de conocimiento, y los agustinianos en un acto de voluntad. Averroes,

(1) *Quit. fals.*, p. 95-96. Cfr. *Sum. c. gent.*, lib. III, c. 71. Párese atención en la identidad del siguiente ejemplo. Dice Averroes, (loc. cit., p. 95. l. 9): "Sin embargo no conviene entender esto en absoluto, sino en el sentido de que Dios crea el bien por el bien y crea el mal por causa del bien, es decir, por el bien que va anejo al mal.... Así, por ejemplo, el fuego ha sido creado para que subsistan aquellos seres, cuya existencia no se daría si no existiese el fuego; sin embargo de la naturaleza del fuego se sigue *per accidens* la corrupción (الفساد) de algunos seres. Pero, si se compara la corrupción que de él se sigue, que es el mal, con la existencia (الوجود) que él produce, que es el bien, resulta más excelente que exista fuego que no que deje de existir. Luego el fuego es bueno." Dice Sto. Tomás, (loc. cit.): "Itum: impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum.... sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divina providentia malum totaliter à robis excludere."

(2) *Quit. fals.*, p. 91. Cfr. *Sum. c. gent.* I. III, c. 163.

(3) De Wulf, p. 313, 335.—Mandonnet, p. 68.—Jourdain, *La phil. de St. Thom.* II, 105, 200.

(4) *Quit. fals.*, p. 93. Cfr. *Summa c. gent.*, lib. III, c. 129, et alibi.

fiel secuaz del Estagirita, explica también así la suprema felicidad del alma. Y es muy de notar que la célebre teoría tomista del *lumen gloria* tiene su tipo y modelo en la especial manera como Averroes concibe la unión (الاتصال) del intelecto pasivo con el activo. (1)

Pero la más curiosa coincidencia es la que encontramos en la tan debatida cuestión de la ciencia divina. Error común á los peripatéticos árabes y á los averroístas latinos fué el de negar que Dios tuviese ciencia de los individuos. Averroes, contra la opinión de sus mal aconsejados discípulos, sostiene que Dios conoce los individuos, pero con un acto cognoscitivo que difiere esencialmente de nuestro modo de conocer, porque nuestra ciencia es efecto del objeto conocido, mientras que la ciencia divina es causa de los seres; por consiguiente, la ciencia divina no se innueva ni muda por la innovación y mudanza de su objeto, al revés de lo que acaece en nosotros. Esta teoría para resolver tan difícil nudo teológico fué adoptada literalmente por Santo Tomás, (2) y es un nuevo colorario de su intelectualismo característico.

Finalmente, para conciliar la causalidad divina con la eficacia de las criaturas, Averroes y Santo Tomás evitaron los dos escollos opuestos: el fatalismo teológico y la independencia absoluta de las causas segundas. (3) En este punto, el Angélico Doctor llegó hasta á refutar el ocasionalismo de los axaríes, sin conocerlos, mediante los argumentos que le suministraba el filósofo cordobés. (4)

Resulta, en definitiva, de este somero y rápido análisis: 1.º Que Averroes y Santo Tomás coinciden en las principales tesis teológicas, cuyas antítesis fueron la característica esencial de la escuela agustiniana. Esto explica porqué los partidarios de esta escuela procuraron envolver á Santo Tomás en la condenación del averroísmo latino, incluyendo entre las proposiciones

(1) *Quit. fals.*, p. 53, 60, 64. Cfr. *Summa c. gent.*, l. III. c. 53.—Vide Renan, p. 245.—Esta coincidencia radica, no sólo en la doctrina de Aristóteles, sino también en que el Alcorán como la Biblia emplean el símil de *la luz* para Dios. Así se ve que, en los pasajes citados, Averroes trae análogos textos alcoránicos á los de Santo Tomás. Huelga, por lo demás, advertir que esta coincidencia del islam y del cristianismo tiene sus orígenes en el *πῶς ἢ πῶτος* de Plotino.

(2) *Quit. fals.* págs. 10, 43 y 105. *Teháfot*, p. 109, l. 10; p. 114, l. 7 inf; p. 116 hasta la 117, l. 2; p. 117, l. 13; p. 118, l. 16; p. 130. Cfr. *Questi de veritate*, q. II, a. 5.: "Quidam negaverunt Deum singularia cognoscere nisi forte in universali, volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare... Compárense los lugares paralelos de todas las obras de Santo Tomás, y se advertirá cómo resuelve siempre el nudo fundándose en la teoría de Averroes: "Scientia Dei est causa rerum."

(3) *Quit. fals.* p. 89-94. Cfr. *Summa c. gent.*, lib. III, c. 65, 66, 67, 69, 70.

(4) *Quit. fals.*, ibidem. Cfr. *Sum. c. y. l. III*, c. 65 ad finem et c. 69, donde Santo Tomás alude á los motacálimes axaríes con estas palabras: "Per hoc autem excluditur quorundam loquentium in *laja maurorum* positio....."

"Quidam etiam loquentes in *laja maurorum*... Facíl es hoy restituir el original que sería المتكلمون في شرح بعد الاسلام.

anatematizadas algunas del Angélico Doctor. —2.º Que Averroes y los averroístas latinos coinciden exclusivamente en dos tesis filosóficas, pero no en sus consecuencias teológicas: la unidad del intelecto en la especie humana y la eternidad del mundo. Porque debe tenerse en cuenta, respecto de la primera, que Averroes jamás negó la inmortalidad del alma ni la existencia de premios y castigos en la vida futura, como dogmas y misterios que han sido revelados por Dios; y en cuanto á la eternidad del mundo, ya dijimos la actitud de Averroes, sinceramente ortodoxa dentro de la organización eclesiástica del islam. Síntoma de esta ortodoxia es el punto de vista que tomó su discípulo, Santo Tomás, en la misma cuestión. Sabido es, en efecto, que el Angélico Doctor es el primero de los escolásticos que defendió la posibilidad de la creación *ab aeterno* en frente de todos sus contemporáneos, y cabalmente en ello hizo escuela, pues los tomistas han seguido siempre y siguen todavía considerando demostrable tal posibilidad, á pesar de la ruda oposición de todos los otros escolásticos. Ahora bien, esta opinión singularísima de Santo Tomás, no pudo tener otra génesis que la siguiente: Averroes enseña que *de hecho* el mundo existe *ab aeterno*, aunque producido por Dios; Santo Tomás advierte la fuerza de las razones del filósofo cordobés, pero ve que su tesis contradice taxativamente á la revelación cristiana. En tal conflicto, adopta un término medio: *de hecho*, el mundo comenzó á existir en el tiempo por creación *ex nihilo*; pero Dios *pudo* crearlo desde la eternidad (1); sólo por la fe puede sostenerse la creación temporal; la razón es incapaz de demostrarla (2).

Ya observó sagazmente Renan (3) que Averroes desempeña el papel de dos personajes dentro de la escolástica cristiana: de una parte, es el Averroes impío, el blasfemo que proclama la imposura de las tres religiones, el patriarca de los incrédulos; de otra parte, es el Gran Comentador, el intérprete por antonomasia del Filósofo por excelencia. Sin embargo, creo haber demostrado en las páginas que preceden, que Santo Tomás no vió en el filósofo

(1) Véase *Opusculum XIV De aeternitate mundi contra murmurantes* (Opera omnia, edit. vandel, t. XIX, p. 287). La oposición que encontró Santo Tomás entre sus contemporáneos por su condescendencia con los averroístas en este punto, revólase por el solo título de esta obra, y más explícitamente por el siguiente pasaje, en el cual no sin ironía, pone en frente de sus adversarios la autoridad de los más grandes filósofos: "Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerant mundum semper fuisse; quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum sentientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia." Ofr. *Quil. fals.*, p. 10, l. 4 inf. hasta p. 12, donde Averroes habla de la eternidad del mundo aunque creado por Dios.

(2) *Summa theol.*, p. 1.ª, q. 46, a. 2: "Dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest."

(3) p. 316.

cordobés más que la segunda faceta de esa doble personalidad, y que, lejos de sufrir la aberración de otros escolásticos, atribuyendo á Averroes las impiedades de los averroístas latinos, supo apreciar en todo su valor la síntesis armónica que aquél le daba ya hecha entre la fe y la razón. Por eso no se encuentran en Santo Tomás los duros epítetos contra Averroes que tan inconsideradamente le prodigaron otros escolásticos, cuando la leyenda de su incredulidad se había ya abierto camino. Santo Tomás sólo se permite llamarle *depravator philosophiæ peripateticæ*, en medio del fervor de la disputa contra los averroístas latinos, cuando su error de la unidad del intelecto amenazaba destruir el dogma de la inmortalidad individual de las almas humanas. Pero como contraste de ese epíteto lanzado en momentos de turbación y apasionamiento perfectamente explicables (1), está el testimonio sereno é impersonal de sus obras, vaciadas, así en lo filosófico como en lo teológico, en los moldes que le ofrecía hechos aquel *depravator*, como lo revelan las copiosas imitaciones hasta aquí señaladas.

## VI

### PROBABLES CONDUCTOS DE ESTAS IMITACIONES.

Resta sólo, para terminar, que investiguemos los posibles conductos á través de los cuales realizóse tan peregrina comunicación y copia. Si los hábitos de la moderna crítica hubieran estado en uso durante la edad media, nuestra labor sería relativamente fácil; pero, por desgracia, los escolásticos no se creían obligados á citar, en sus compilaciones y *Sumas*, las fuentes de información consultadas; el ideal pedagógico ó el fin apologético de sus trabajos excusábales de ese requisito que hoy juzgamos indispensable para toda obra científica. Sin embargo, los escolásticos que vivieron en los albores del siglo XIII y aún mejor los del siglo XII, al incorporar en sus centones los copiosos materiales que les llegaban sin cesar de manos de los traductores de Toledo no omitían el consignar, aunque bárbaramente transcritas, las etiquetas de origen. Testigo de mayor excepción es el maestro de Sto. Tomás, Alberto Magno, cuya abrumadora enciclopedia se halla sembrada de nombres de árabes y judíos, horriblemente desfigurados. El ansia febril de adquirir y acumular textos nuevos de ciencias ignotas lo dominaba todo en aquella época de fecunda crisis para la filosofía cristiana. Vinieron luego días de serena tranquilidad para

(1) El estilo del opúsculo *De unitate* revela, en efecto, en Santo Tomás, una acometividad que no es habitual en sus restantes obras, escritas en un tono siempre tranquilo, sereno y reposado.



la labor crítica; pero los filósofos se preocuparon más de rectificar errores doctrinales incompatibles con el dogma, que de investigar en las fuentes griegas y orientales el verdadero alcance de aquellas doctrinas. Los generosos ejemplos y excitaciones de Santo Tomás y de Rogerio Bacon, de Raimundo Martín y de Guillermo de Moerbeke, no tuvieron ya imitadores. Es más: muy pronto se borrarón de las *Sumas* las etiquetas de origen, y con ello dificultóse en extremo la tarea del historiador de la filosofía. Hay pues que recurrir para estas investigaciones á los folios de los primeros escolásticos del siglo XIII, en los cuales se encuentran referencias, siquiera sea ininteligibles las más de las veces. Y aun así, tiene que procederse por conjeturas y tanteos, que no siempre dan un resultado científico.

Para conseguirlo en la cuestión que nos ocupa, pocos son los indicios que pueden guiarnos, pero su relieve será bastante para rastrear la pista.

La armonía entre la ciencia y la fe, tal como la concibieron Averroes y Santo Tomás, radica en que es uno mismo el autor de ambas, Dios, el cual comunica sus verdades á la humanidad por dos medios distintos: la revelación, común á todos, y la razón filosófica, patrimonio exclusivo de los sabios; pero siendo éstos exigua minoría, la revelación es moralmente necesaria para todos los hombres.

¿Por dónde pudo Santo Tomás conocer esa doctrina de Averroes? Ya hemos dicho que el Angélico Doctor no imitó á su maestro Alberto Magno en el citar las fuentes consultadas para sus trabajos, porque sus dos *Sumas* eran ante todo libros destinados á la disputa y á la enseñanza; sin embargo, creo haber encontrado el hilo conductor que introdujo en la síntesis tomista la doctrina armónica que nos ocupa, al menos, su principio fundamental, es decir, la tesis de la necesidad moral de la revelación divina. Al resolver Santo Tomás la cuestión «*Utrum necessarium sit homini habere fidem*», funda aquella necesidad en cinco motivos que él declara explícitamente haber copiado de Maimónides. (1) Y como este filósofo fué discípulo, aunque no inmediato, de Averroes, resulta probabilísimo que sus obras pudieron servir

(1) *Quaest. disp. de Veritate*, q. XIV *De fide*, n. 10: «*Quaedam vero sunt ad que etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire sicut illa que de Deo demonstrativa probari possunt; que tamen a principio necesse est credere propter quinque rationes quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istarum cognoscibilium, que sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio ad cognoscenda perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum que proximantur ad istorum demonstrationem, que homo non nisi in longuissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, que inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendam necessarium vitam. Ex quibus omnibus apparet quod si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea que necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc per-*

de canal por el que se comunicase á Santo Tomás aquella doctrina del filósofo cordobés. Ni en la *Summa contra gentes* ni en la *Theologia* se acordó ya el Doctor Angélico de repetir la misma cita, y así pasó pronto por doctrina original la que no lo era para su propio autor. He aquí, pues, el primer canal probable de comunicación: las obras de Maimónides, cuyo influjo en las de Santo Tomás, por lo que atañe á la filosofía principalmente, ha sido ya estudiado por Guttmann.

Pero creo que no hay que recurrir á la sola intervención de Maimónides, cuando consta que los principales libros de Averroes estuvieron en manos de Santo Tomás. Desde el año 1217 ya corrían por las escuelas los *Comentarios* del filósofo cordobés, traducidos por Miguel Escoto en Toledo; y aunque el carácter filosófico de tales obras parezca poco á propósito para que en ellas discuta Averroes problemas de teología, bien conocida es la íntima convivencia de ambas disciplinas durante la edad media, así entre los cristianos como entre los musulmanes. *A priori* pues puede conjeturarse que, analizados con esmero los *Comentarios* de Averroes y los de Santo Tomás, se encontrarían huellas de imitación flagrante, aun en lo teológico. A falta de este cotejo, puede confirmarse la sospecha por el siguiente indicio.

Hemos visto que el *intelectualismo* tomista, trasportado á la teología, dió de sí la tesis «Scientia Dei est causa rerum» de la cual echa mano el Angélico Doctor para resolver el nudo entre la ciencia divina de los individuos y su inmutabilidad. Hemos advertido también que esa tesis está demostrada por Averroes en multitud de pasajes. Pues bien; aunque Sto. Tomás no lo cita en ningún artículo de sus dos *Sumas* consagrados á esa cuestión, alúdelo muy significativamente en las *Cuestiones Disputadas*, al responder á la pregunta «Utrum Deus singularia cognoscat», puesto que expone el contrario error copiando palabras de Averroes en sus *Comentarios* <sup>(1)</sup>, para acabar desatando el nudo teológico mediante la susodicha tesis del filósofo cordobés.

Pero además de los conductos señalados y que fueron comunes á todos los escolásticos, Santo Tomás dispuso de uno especialísimo que no todos podrían utilizar. Quiero referirme al *Teháfol*

venire possunt, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisum, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.—Este pasaje es en efecto un extracto que Santo Tomás hizo del cap. XXXIV, parte 1.<sup>a</sup> de *La Guía de los extraviados* de Maimónides (Vide *Le Guide des égarés*, edic. y vers. de Munk. t. I, p. 118). En la *Summa c. gent.*, lib. I, c. 4.<sup>o</sup> inserta más por extenso la misma doctrina de Maimónides, aunque sin citarlo ya, y bajo otro plan.—Por lo demás, pueden encontrarse en las páginas de *La Guía* casi todas las ideas de Averroes y Santo Tomás concernientes á esta toma de la analogía entre la fe y la razón.

(1) *Quaest. de Scientia Dei*, q. II, a. 5: «Quidam enim (ut Commentator in II. Metaphys., comm. III. et XV, dicit) negaverunt Deum singularia cognoscere... etc.»

y al *Qzaitab falsafa* de Averroes, en los cuales hemos demostrado que se encuentran los modelos imitados por Santo Tomás ¿Por dónde y cómo llegó éste á conocerlos?

La naciente orden de Predicadores distinguióse de todas las otras por su entusiasmo científico, especialmente á partir de su tercer maestro general, el catalán Raimundo de Peñafort. A su iniciativa se debió la creación de escuelas de lenguas orientales en que los religiosos se preparasen para las misiones. Bajo el patronato de los reyes de Aragón y Castilla, establecieronse, ya en vida del maestro general, Juan el teutónico, dos escuelas en Túnez y en Murcia, y el Capítulo provincial de España, celebrado en 1250 en Toledo, designó á ocho dominicos para que se consagraran al estudio de la lengua árabe en dichas escuelas (1). No tardaron mucho á manifestarse los excelentes resultados de aquella feliz iniciativa. Raimundo Martín, uno de los ocho primeros discípulos designados por el Capítulo toledano, mostró prácticamente su pericia en el hebreo rabínico, en el árabe y el caldeo, escribiendo algunas obras de polémica contra los musulmanes y los judíos. Entre ellas, interesa para nuestro propósito la titulada *Pugio fidei adversus mauros et judaeos* (2). Echase en ella de ver la copiosa erudición arábica de su autor que, no sólo conocía perfectamente el Alcorán y las Colecciones de hadizes de el Bojarí y de Móslem (3), sino las obras más célebres de los filósofos y teólogos del islam, como Alfarabi, Avicena, Algazel, Abenaljatib Arrazí y Averroes, cuyas palabras, correctísimamente vertidas al latín, aduce en apoyo de sus propias ideas. Los libros del filósofo cordobés que Raimundo Martín cita textualmente, son los que siguen: Los *Comentarios* grandes sobre los *Tópicos* y la *Metafísica* de Aristóteles, las *Paráfrasis* ó *Sumas*, el comentario sobre la *Archuza* de Avicena, el *Teháfot* y cierta *Epistola ad amicum*, de que luego hablaremos.

Renan debió estudiar muy superficialmente el *Pugio*, cuando asegura (4) que antes del siglo XVI no fué citado por ningún escolástico el *Teháfot* de Averroes. En el cap. 12 de la parte I, al exponer las *Rationes quibus aliqui probare conantur mundum non esse aeternum* (5), trae Raimundo Martín la que Algazel en su *Teháfot* (6) funda sobre la multitud infinita de las almas humanas que existirían en acto, supuesta la eternidad del mundo. De seguida pone

(1) Vide *Hist. des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, par Mortier, (Paris, Picard, 1909), t. I, p. 518.

(2) Edit. Lipsia, 1687.

(3) Vide pág. 749, donde trae esas autoridades para probar contra los judíos que la Virgen María fué santa y profetisa.

(4) Vide p. 216: "Je ne crois pas qu'on puisse citer une seule citation de la *Description* avant le XVI siècle."

(5) *Pugio*, p. 225.

(6) Edit. collect. del Cairo, p. 10, l. 1.

Raimundo Martín la refutación de este argumento por Averroes, sin decir el libro de donde la toma; pero á cualquiera se le alcanza que será el *Teháfot*, escrito por Averroes contra el de Algazel. Y, en efecto, el pasaje citado es versión fidelísima del texto árabe <sup>(1)</sup>, que Renan no pudo conocer por estar inédito en su tiempo, pero que podía haber visto traducido al francés por Munck <sup>(2)</sup> de la versión hebrea.

Otro libro de Averroes que sin duda alguna tuvo á su disposición Raimundo Martín es el célebre *Quitab falsafa*. Ciertamente que jamás lo cita, pero existen dos vestigios que lo revelan. Es el primero una sentencia que el *Pugio* da como de Averroes, aunque sin señalar libro, pero que efectivamente he encontrado en el *Quitab falsafa*. Dice así el *Pugio* (p. 213): «Quoniam autem, ut ait Aben Reschod, nescit nodos solvere, ut convenit, qui eos prius nodare non noverit. . . .» En el *Quitab falsafa* (p. 105, l. 3 inf.) se lee: *فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل* que significa: «porque quien no supiere atar, no podrá desatar.»

El otro vestigio es de extraordinario relieve. Raimundo Martín, después de haber demostrado extensamente, contra los filósofos, que Dios conoce las cosas distintas de sí, tanto las singulares presentes como las que no existen, así los futuros contingentes, como los fenómenos psicológicos, aunque todas estas cosas singu-

(1) Edic. colect. del Cairo, p. 11, l. 3.

(2) *La Guide des égarés*, t. I, p. 434, n. 4.—La lig. reza con que estudió Renan la figura del insigne dominico, raya en desprecupación. Después de asegurar (p. 218) que «Raymond possédait souvent des renseignements directs sur les ouvrages écrits en arabe», da como probable (p. 240, n. 2) que «il oitait peut-être d'après les traductions hébraïques.» Fúndase para esta conje. ura en que sabía muy bien el hebreo y en la manera de transcribir *أبن رشد* por *Aben Reschod* y *Aben Reschod*. Contra esta hipótesis de Renan, está: 1.º El hecho de copiar Raimundo Martín el pasaje dicho del *Teháfot*, libro que, según el mismo Renan (p. 101), no se vertió al hebreo hasta después de 1287, fecha muy posterior á la redacción del *Pugio*; 2.º Que es falso que Raimundo Martín transcriba así el nombre de Averroes; de las *catolice* voces en que lo cita, *doce* transcribo *Aben Rost* (equivale a exactísima del sonido árabe pronunciado por un catalán que hace fuerza *t* la dental final *د*), una transcribe *Abenrots*, una *Aben Reschod* y ninguna *Aben Reschei*; y 3.º Que Renan tomó por transcripciones de Raimundo Martín lo que no es más que errores de los copistas ó mala lectura de los editores del *Pugio*. Fúndome para esto último en otras erratas que he advertido. Sirvan de ejemplo las siguientes: 1.º (*Pugio*, p. 205), «Avicenna in libro qui dicitur *Amuge*, es mala lectura de *Anuge*, transcripción catalana de *الإنجاة*» —2.º (*Pugio*, p. 108), «Aben Rost super *Orusum Avicenna*, es mala lectura de *Arusum*, transcripción catalana (*Arjusa-Archusa*) de *أرجوزة*» —3.º (*Pugio*, p. 195) «Avenrois.... in libro *Algemini*, id est, congregativum», Me habiura sido difícil dar con la palabra árabe correspondiente, á no ser porque los editores del *Pugio* traen al margen la variante *Algeisim* que ya se aproxima al original arábigo; con sólo destruir la metátesis de la sílaba final *im* en *mi*, queda restablecido *Algemini*, transcripción catalana, por *Alcheuemi* de *الجوامع* que es el título de las *Sumas* ó *Paráfrasis* pequeñas de Averroes sobre los libros de Aristóteles.

lares sean infinitas en número, ó viles en concepto nuestro ó malas (cap. XV-XXIV), cierra su disertación con un capítulo, el XXV, que titula «Qualiter Aben-Rost pertractet hanc quæstionem, videlicet utrum Deus cognoscat singularia» y que comienza en estos términos: (1) «Nunc denique, ut per Philosophum melius retundamus Philosophos, id quod Aben-Rost ad amicum suum in quadam epistola scribit de ista quæstione, interpretatur suri.» Seguidamente inserta la versión de la carta, que acaba con estas palabras: «Hucusque Aben-Rost in epistola ad amicum.»

De un detenido estudio sobre la versión latina que R. Martín hace de esa carta, y sobre las contadísimas obras árabes que existen publicadas de Averroes, he podido inferir seguramente cuál fuese el texto de aquélla que el dominico catalán tuvo á la vista. Es un pequeño apéndice inserto al fin del *Quitab falsafa* (2) por los editores del Cairo, bajo este título: ضميمه المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال (Apéndice á la cuestión mencionada por Abulualid en la *Doctrina decisiva*). El opúsculo así titulado فصل المقال es, como ya sabemos, el primero de los dos que constituyen el *Quitab falsafa*. Y efectivamente, en él se encuentra un pasaje (3) en que Averroes justifica, contra Algazel, la opinión de los peripatéticos sobre la ciencia divina y remite al lector á un tratado especial que dice haber compuesto sobre esa cuestión tan debatida, á petición de uno de sus amigos. (4) Comparado el texto árabe de tal Apéndice con el texto latino de la que R. Martín llama *Epistola ad amicum*, resulta evidentísimo que ésta es versión, y elegantísima por cierto, de aquél. (5) En consecuencia queda demostrado que R. Martín tuvo á su disposición y utilizó el *Quitab falsafa*, cabalmente para desatar el nudo teológico de la ciencia divina de los individuos conforme á la doctrina de Averroes que es, como ya hemos visto, la misma de Santo Tomás.

Ahora bien: pudo éste copiarla del *Pugio fidei*? Para mí no cabe duda (6). La *Summa contra gentes* del Doctor Angélico fué escrita, como el *Pugio*, por mandato del maestro general de la Orden, Raimundo de Peñafort. Ambos autores son, pues, contemporáneos; pero R. Martín, de más edad, llevaba ya largos años de estudio y de trabajo sobre las fuentes árabes, cuando parece que

(1) *Pugio*, p. 250.

(2) p. 103, l. 8 inf.

(3) p. 10, l. 4.

(4) p. 10, l. 13: وقد افردنا في هذه المسألة قولاً حركنا اليه بعض اصحابنا.

(5) Véanse ambos textos, árabe y latino, insertos como apéndice, al fin de este trabajo. Algunos pasajes de la versión latina hacen suponer que el texto árabe que disfrutó R. Martín era algo más extenso que el de la edición del Cairo.

(6) Reservo para un estudio especial las pruebas documentadas y extensas de mis juicios. Aquí me limito á señalarlas someramente.

Santo Tomás comenzó á componer su libro. Por otra parte, muchísimos capítulos de la *Summa* son idénticos literalmente á los del *Pugio*, y como las ideas comunes á ambos libros son á veces traducción casi literal de textos árabes de Algazel, Avicena, Averroes, etc., no es atrevido afirmar que Sto. Tomás las tomaría de R. Martín, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana. Sería inaudito suponer lo contrario<sup>(1)</sup>. Consta además que ese era el modo habitual empleado por los hijos de Santo Domingo para sus tareas literarias. Conscientes del fecundo principio económico de la división del trabajo, á él fiaban el éxito, encomendando á arabistas y hebraístas de profesión, como R. Martín, la versión y recolección de textos filosóficos y rabínicos, á fin de proporcionar copiosos materiales á los apologistas, predicadores y teólogos<sup>(2)</sup>. Santo Tomás revela por eso una erudición que, en determinadas ocasiones, ha hecho creer á sus entusiastas discípulos que poseía el griego. Así, en su opúsculo de *Unitate*, utiliza textos de filósofos griegos cuya versión debió proporcionarle para su uso personal Guillermo de Moerbeca, hermano suyo en religión<sup>(3)</sup>. Y en el mismo opúsculo pone en frente de los averroístas latinos la autoridad de dos filósofos árabes, Avicena y Algazel<sup>(4)</sup>, y se gloria de conocer obras de peripatéticos que los averroístas no

(1) La única dificultad aparente estriba en que en el mismo *Pugio* dice su autor (pág. 295) que escribe en 1278, es decir, dos años después de la muerte de Santo Tomás. Esta dificultad se disipa teniendo en cuenta: 1.º que el capítulo en que trae el *Pugio* esa fecha es de la segunda parte, escrita contra los judíos, la cual es de época bastante posterior á la redacción de la primera parte, en la que explota á manos llenas las obras filosóficas árabes; 2.º que un libro de la importancia del *Pugio*, de su volumen, con erudición de primera mano, etc., no puede ser redactado en corto plazo, sino que debe ser fruto de larguísima vigilia; Alejandro de Hales emplea diez años en reducir su *Summa*, que es un centón de materiales ajenos; 3.º que R. Martín no habla del error averroísta del intelecto uno, cual si fuese corriente entre los cristianos, sino sólo como opinión de Averroes y por cierto de un modo incidental (cap. XII), sin consagrarle capítulo especial entre los que dedica á refutar los otros errores peripatéticos; luego, al menos la primera parte del *Pugio* (á que pertenece ese cap.), fué escrita antes de que tal error tomase carta de naturaleza entre los cristianos, es decir, antes del 1256 (Mandonnet, p. 74); y 4.º que durante el siglo XIII no era costumbre citar á autores contemporáneos; pero, según observa Mandonnet (p. 60), todos los escolásticos hicieron una excepción á esta costumbre, cuando se trataba de Alberto Magno ó de Sto. Tomás. Ahora bien, R. Martín, sujetándose á lo que era corriente, cita (p. 555) á Alberto Magno; luego también habría citado á Sto. Tomás, si de él hubiese copiado los numerosísimos pasajes en que literalmente coinciden; si pues jamás lo cita, es porque tales pasajes, como todo su libro, eran obra original suya.

(2) Sirva de testimonio la confesión explícita que Vicente de Beauvais hace en su *Speculum* (*Prol.*, c. 18): "Nonnullis Aristotelis flosculos præcipue ex libris ejusdem physicis et metaphysicis, quos nequaquam ego excarpseram, sed á quibusdam fratribus excerpta susceperam,.... quod per diversa capitula inserui."

(3) Mandonnet, p. 131.

(4) Opusc. *De unitate*, edic. cit. p. 267.—Ifaureau en su obra *De la phil. scol.* (t. II, p. 137), incurrió en el error de atribuir á Algazel la tesis del *intellecto uno*, dando á entender que Santo Tomás en dicho opúsculo refuta esa tesis como enseñada por todos los árabes.

conocían<sup>(1)</sup>. La maravillosa organización de la naciente Orden dominicana proporcionaba al Doctor Angélico instrumentos de trabajo excepcionales, que él supo utilizar con discreción y talento por nadie discutidos.

Y así entró en la síntesis escolástica, depurado de sus errores contra la fe cristiana, el copioso caudal de la filosofía y hasta de la teología de Averroes, como á su vez esta teología no era otra cosa que una acomodación de la dogmática cristiana de la iglesia oriental, adaptada al islam tras gestación laboriosa y difícil por los esfuerzos de Algazel, en el oriente, y de Abentofail y Averroes en nuestra España.

---

(1) *Ibidem*, p. 246.

## APÉNDICE

*Texto árabe de la ضميعة المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال*  
المقال, según la edición del Cairo (año 1313 de la hég.) del  
كتاب فلسفة لابن رشد pág. 105

ضميعة المسألة التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال

وقفتكم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقا  
بالاشياء المحدثه وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه  
الشبهة عنكم ان نحلل هذا الشك بعد ان نقول في تقريره فانه  
من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان  
كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون قول هي في  
حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ام هي في علمه في  
حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان

*Texto latino de la EPISTOLA AD AMICUM de Averroes, según la ver-*  
*sión de Raimundo Martín, inserta en su PUGIO FIDEI (edit.*  
*lips., año 1687 de J. C.), parte I.ª, cap. XXV, pág. 250 (1).*

Impegisti, inquit, in illam dubitationem, quæ circa scientiam  
æternam consuevit accidere, quomodo scilicet possit Deus *absque*  
*sui mutatione universa, et singula mutabilia scire: tum igitur propter te,*  
*tum etiam* quia fovenda semper est veritas, atque tuenda, et falsi-  
tas destruenda; necessarium duxi, hujusmodi solvere dubium.  
Quoniam autem, cum non latet nodandi modus, tunc modus eno-  
dandi facilius elucescit; Nodus quæstionis hujus talis esse proba-  
tur. Si res universæ sunt in scientia Dei, antequam sint, sunt ne  
in scientia ejus, quando habent suum esse eo modo, quo erant ibi,  
ante quam illud esse haberent; vel alio? Si enim dicantur res esse  
in scientia Dei tempore sui esse aliter; quam ante; sequitur, quod  
scientia Dei æterna sit mutabilis, et quod superaddatur ejus scien-  
tiæ alia scientia, quotiescumque res procedunt de non esse in esse:  
Quod profecto contingere antiquæ Dei scientiæ impossibile est:  
si vero dicatur quod eadem est, et eodem modo se habens utrius-

(1) Las palabras y frases que van en cursiva son aquellas que no existen en el texto árabe del Cairo ni cabe atribuirles á la necesidad de verter por perifrasis.



قلنا إنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وإن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وإن قلنا أن العلم بهما واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها إعتى الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فيجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت وإلا كان الوجود والمعدم واحدا فإذا سلم الخصم هذا قيل له فليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فإذا قال نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد علم على غير ما هو عليه فإذا يجب أحد أمرين إما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحوادث غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه

---

que status scientia; tunc dicetur: sunt ne res noviter contingentes ita in se, quando sunt, sicut ante quam sint? Oportebit autem dicere, eas in se non esse ita, cum sunt, ut erant, ante quam essent; alioquin unum atque idem esset esse, et non esse; *quod quidem insanum est credere*. Cum ergo adversarius hoc concesserit, *quia negare non potest*, dicendum erit ei; Nonne certa veraque scientia est uniuscujusque rei, cum ipsa res scitur secundum quod est? Cumque responderit, ita esse; dicatur: Oportet igitur secundum hoc quod, quando res diversificatur in se, ut diversificetur quoque scientia, quæ habetur de ipsa; alioqui nesciretur, secundum quod est: Oportet ergo dare alterum de duobus; videlicet, vel, quod diversificetur in se antiqua Dei scientia; vel quod ei, quæcumque noviter contingunt, sint penitus ignota: utrumque autem de Deo sentire est *inconveniens*, et absurdum. Porro istud dubium fulcitur plurimum, si consideretur humana scientia de re, quando est et quando non est: per se quippe manifestum est istas duas scientias esse diversas; alioquin ita ignoraret rem esse, quando est, sicut quando non est.

II Nec eripit ab hoc id, quod consueverunt circa hoc dubium respondere Loquaces, dicentes, quod Deus scit res, antequam sint, secundum quod futuræ sunt, quantum ad tempus et locum, *et mo-*

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان اعنى من تعلق عليه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها اذا وجدت فانه من البين بنفسه ان العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه

II وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا بانه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود فانه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغير او لم يحدث وهو جروج الشيء من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم ام لا فلزم الشك المتندم وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه

*dum*, quo sunt futuræ, ac secundum cæteras qualitates hujusmodi secundum quod unicuique rei conveniunt: dicetur namque eis cum res contingit esse, num contingit tunc ibi aliqua mutatio, videlicet egressus rerum de non esse ad esse? si dicant, quod nulla contingit ibi mutatio; erit hoc protervire in intellectum, et contra eum fieri contumacem: Si vero concesserint ibi mutationem contingere; dicetur eis, num hæc mutatio nota est antiquæ scientiæ? Et sic sequetur iterum dubium antedictum. *Ut autem verum breviter fateamur*, difficile valde est intelligere, utrum scientia, quæ habetur de re antequam sit, et postquam est, sit una, eademque, *vel non?* Et iste est fortior modus, quo sita dubitatio firmari possit atque nodari, sermonemque exigit largiorem. Verumtamen nos hic ponemus unum breve notabile, cum quo *auxiliante Deo*, *facillime* poterit denodari.

III *Sed ante hoc notandum*, quod Algazel nisus est solvere istud dubium (in libro suo, quem *Ruinam*, sen *præcipitium* nominavit) per quemdam insufficientem modum; dixit enim verba, quorum iste est sensus. (1) Scientia, inquit, et scitum relata sunt: sicut ergo

(1) Esta solución de Algazel está, efectivamente, en la pág. 67 del *Tehâsot*, II, nea quinta. — R. Martín es el único arabista que ha atinado con el matiz de la palabra *تهانت* que desde Schmölders ha venido marcando a todos los que de ese libro se han ocupado. En otra ocasión demostraré, con textos de las obras de Algazel, que esa acepción de *præcipitium* es exactísima.

فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن ان يقرر به على ما  
فاوضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعى كلاساً طويلاً الا انا ههنا  
نقصه للنكتة التي بها يحل

III وقد رام ابو حامد حل هذا الشك في كتابه الرسوم بالتهافت  
بشيء ليس فيه مفتح وذلك انه قال قولا معناه هذا وهو انه زعم ان  
العلم والمعلوم من المضاف وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير  
المضاف الاخر في نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء في علم  
الله سبحانه اعنى ان يتغير في انفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثال  
ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة بعنة زيد ثم تعود  
يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد  
تغيرت في نفسها وذلك ان الاضافة التي كانت يمينة قد عادت  
يسرة وانما الذي لم يتغير هو موضوع الاضافة اعنى الحامل لها الذي

---

plerumque mutatur unum relativorum, et alterum non mutatur  
in se; sic videtur rebus contingere in scientia Dei, videlicet, ut  
mutentur ipsæ res in se, et non mutetur Deus propter hoc, nec  
scientia ejus: quemadmodum, verbi gratia, in relatione contingit,  
quod erit *candelabrum* ad dextram Zeydi, deinde transferatur ad si-  
nistram ipsius; et Zeydus nondum est in se ipso mutatus. Quod  
quidem *salva Algazelis reverentia* non est verum: Relatio quippe mu-  
tata est in se, quando relatio, quæ erat ad dextram Zeydi, versa  
est ad sinistram: illud vero, quod non est mutatum, est locus re-  
lationis, id est, portans ipsam relationem, scilicet Zeydus. Cum-  
que hoc ita sit, et scientia sit ipsa relatio, oportet ipsam mutari,  
cum ipsum scitum mutatur; quemadmodum mutatur relatio *can-  
delabri* ad Zeydum, cum ipsa mutatur in se, quando a dextra tra-  
ducitur ad sinistram.

IV Illud autem per quod secundum nos dubitatio ista omnino  
solvitur, est, ut sciatur, quod omnino aliter se habet antiqua, vel  
æterna scientia ad ea, quæ fiunt et facta sunt; et aliter recens  
scientia; esse namque rei entis est causa scientiæ nostræ: scientia  
vero antiqua est causa, ut ipsa res sit; si vero, quando res est  
postquam non erat, contingeret noviter in ipsa scientia antiqua  
scientia superaddita, quemadmodum contingit hoc in scientia

هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمئة

IV والذي يتحمل به هذا الشك عندنا فهو ان يعرف الحال في العلم القديم مع الوجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود وذلك ان وجود الوجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للوجود فار كان اذا وجد الوجود بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معالولا للوجود لا علة له فاذا واجب ان يحدث هنالك تغيرا كما يحدث في العلم المحدث

V وانما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس

nova, sequeretur utique quod ipsa scientia antiqua esset causata ab ipso ente et non causa ipsius: Oportet ergo quod non contingat ibi mutatio, scilicet in antiqua scientia, quemadmodum contingit in nova.

V Sciendum, autem quod hic error idcirco accidit, quia scientia antiqua mensuratur *ab imperitis* cum scientia nova: quod quidem est mensurare cum praesentibus absentia. Cujus mensurationis modus *maxime in iis quae ad Deum pertinent*, viciosissimus est: *proficit quippe quandoque hominem in barathrum, unde numquam est egressurus, et submergit in pelagus, unde numquam est emersurus.*

VI Quomodo denique non contingit in agente mutatio, quando invenitur actus ejus mutatio, scilicet qui jam ante non fuerat, sic non contingit in antiqua scientia mutatio, quando contingit ab ipsa noviter actus aliquis. Sic itaque soluta est praefata dubitatio.

VII Nec concludit aliquid contra nos illud: Quod si non contingit ibi (scilicet in antiqua scientia) mutatio, non potest scire res contingentes, cum de novo contingunt, *certa scientia*, neque secundum quod sunt. Hoc quidem bene sequeretur, si Deus sciret res scientia recenti, et nova, et non antiqua scientia vel aeterna. Novitas enim mutationis in scientia quando mutatur ens, conditio quidem est propria scientiae causatae, *cum qua non est mensuranda*

VI وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله اعنى  
تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه  
تغيرا عند حدوث معلومه عند فاذا قد انحل الشك

VII ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغير اعنى في العلم القديم  
فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وانما لزم ان لا يعلمه  
بعلم محدث الا بعلم قديم لان حدوث التغيير في العلم عند تغير  
الموجود انما هو شرط في العلم المعول عن الموجود وهو العلم المحدث

VIII فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي  
يتعلق بها العلم المحدث لا انه غير متعلق اصلا كما حكى عن الفلاسفة  
انهم يقولون لوضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس  
الامر كما توهم عليهم بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث  
الذى من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علته لها لا معلولا عنها

---

*aeterna scientia; quia, ut dictum est, praesentibus absentia mensurare fallax  
mensuratio est.*

VIII Scientia igitur antiqua habet se utique ad Entia alio modo  
quam se habet ad illa scientia recens: *quemadmodum aliter se habet ad  
horologium scientia artificis; et aliter scientia ejus qui noviter illud videt:*  
et nequaquam sequitur aliqua ratione, quod omnino antiqua  
scientia ignoret particularia, vel singularia Entia, sicut Algazel  
contra Philosophos suspicatus est, quod propter dubium istud  
dixerunt, Deum individua, atque particularia penitus ignorare.  
Rei autem veritas non est, ut ipse contra eos suspicatus est.  
Visum quippe est Philosophis, quod Deus nescit singularia cum  
recenti scientia, cui scilicet scientiae proprium est innovari, atque  
mutari, cum ipsa singularia innovantur: *Sed scit utique ipsa singula-*  
*ria, et universalia cum antiqua scientia, cujus conditio non est mutari, vel*  
*innovari, quamquam res noviter accidant et recenter;* Quippe quia non est  
á rebus causata, sed ipsa est potius causa rerum; cujus contra-  
rium habet recens, et nova scientia. Hoc autem ita sentire est  
Deum optime sanctificare, et glorificare: oportet autem hoc ita fa-  
teri, ne proterviat in demonstrationem, quae quidem nobis de ne-  
cessitate concludit, quod Deus scit res ex eo, quod processus  
earum ab eo est ex ea parte qua ipse est sapiens; et non tantum

كالحال فى العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب ان يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان صدورها عنده انما هو من جهة انه عالم لا من جهة انه موجود فقط او موجود بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب ان يكون هنالك للدوجرات علم اخر لا يكتفى وهو العلم القديم سبحانه

IX وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذار فى المناسات والوحي وغير ذلك من انواع الالهامات فهذا ما ظهر لنا فى وجه حل هذا الشك وهو امر لا مزية فيه ولا شك والله الوفي للصواب والمرشد للحق

ex ea parte qua est Ens; vel eo quod est Ens illo, vel isto modo: Sic quoque cogit et compellit demonstratio quod Deus nescit res tali scientia, quali nos scimus eas; vicelicet scientia recenti. Oportet ergo Deo inesse aliam scientiam, qua scit omnia, quæ non qualitatatur; et ipsa est antiqua sive æterna.

IX Quomodo autem verisimile est, quod perambulantes Philosophi (id est Peripatetici) viderint, quod antiqua scientia non comprehendit singularia; cum eis omnino sit visum, ipsam esse causam futurorum, eorumque verorum, quæ quandoque prævidentur in somnis nec non inspirationum et hujusmodi omnium recordationum? Patet itaque cum Dei auxilio hujus perplexæ quæstionis solutio, ita quod ulterius non potest alicui circa eam dubietatis scrupulus obviare; dum tamen ea quæ diximus intelligat et advertat. DEUS autem est, qui ad veritatem dirigit et informat.

MIGUEL ASÍN.

# Notes

## sur les Averroïstes latins

BOËCE LE DACE

L'ÉNERGIE des répressions officielles et des polémiques qui le poursuivirent prouve surabondamment l'importance et l'extension que prit le mouvement averroïste à Paris de 1260 à 1280. Si Albert le Grand et saint Thomas, si l'Université et l'Évêque de Paris, si le Légat lui-même entrèrent successivement en campagne, ce ne fut point contre des fantômes sans doute ni contre de rares sectaires sans autorité. Les témoignages des contemporains sont d'ailleurs assez clairs : le nombre des averroïstes, le talent supérieur de quelques-uns ne peuvent être mis en doute.

Or, de cette foule c'est à peine si nous connaissons trois personnages !

Quand Le Clerc eut découvert ce mystérieux Siger, il ouvrit sa notice de l'*Histoire Littéraire* en rappelant le mot d'un vieil érudit : « Voici que j'ai retrouvé un ancien roi d'Israël qui s'était perdu ! » Mais ni lui, ni Renan, ne poussèrent plus loin leurs découvertes.

Depuis, il est vrai, nous avons marché à grands pas, et grâce aux travaux d'Hauréau (1), de Denifle (2), et surtout du R. P. Mandonnet, O. P. (3), Siger de Brabant est nettement identifié, et nous possédons ses œuvres. La réédition que le P. Mandonnet vient d'en donner a enrichi encore la littérature averroïste, et la nouvelle Introduction qu'il prépare, nous apportera sans doute de précieuses lumières.

Ce présent travail n'est qu'une modeste contribution critique à ces études. Tout le mérite en revient aux maîtres dont je n'ai fait que poursuivre l'exploration. Je n'ai pas découvert « un an-

1. *Histoire Littéraire de la France*, t. XXXI.

2. *Chartularium Univ. Paris.*, t. 1.

3. *Siger de Brabant*, 1<sup>re</sup> édit. Fribourg, 1899 ; et réédition de la 2<sup>e</sup> partie, Louvain, 1909.

cien roi d'Israël », j'ai essayé seulement de préciser l'examen de quelques pièces du dossier averroïste.

## I

Et d'abord, pour représentatif que soit Siger de Brabant, et pour caractéristiques que soient ses œuvres actuellement publiées, il y a lieu de ne pas trop exclusivement concentrer son attention sur lui, mais de chercher à retrouver à ses côtés d'autres personnages oubliés, mais intéressants.

Quo Siger soit *un* chef du parti averroïste, c'est ce qu'a fort bien mis en lumière le P. Mandonnet; peut-être même en est-il bien *le* chef. Mais il n'est certes pas tout l'averroïsme. Je n'en voudrais développer qu'une preuve.

On voit un peu généralement en Siger *l'*adversaire visé par saint Thomas dans le *de unitate intellectus*; et cependant il est bien certain que saint Thomas poursuit aussi, peut-être surtout, d'autres averroïstes.

Que les arguments du grand docteur portent contre Siger, l'examen des textes le prouve mieux encore que certains témoignages historiques; et le P. M. a soigneusement relevé dans le *de anima intellectiva* les thèses combattues par saint Thomas. Seulement certaines identifications résistent à l'effort et bien souvent il n'y a qu'une ressemblance lointaine entre Siger et l'adversaire de saint Thomas.

1<sup>o</sup> Quoique saint Thomas cite plusieurs fois textuellement, semble-t-il, les dires de son adversaire, je n'ai pas trouvé une citation même approchée du *de anima*.

2<sup>o</sup> Dans l'ensemble on ne remarque pas dans le *de unitate* ce *reflet* du *de anima*, cette action qu'exerce toujours le réfuté sur la pensée et l'expression du réfutant. Les expressions communes sont assez rares et un peu banales; saint Thomas ne suit pas l'ordre de Siger; il n'attaque qu'un petit coin du *de anima*, et d'ailleurs dit clairement qu'il songe à *plusieurs* adversaires. Je ne puis refaire ici la comparaison des textes parallèles signalés, tout lecteur la fera facilement, s'il le désire (1).

1. (Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, 1<sup>re</sup> édition. Fribourg, p. CXCI). A titre seulement de spécimen plus important je m'arrête un instant au chapitre final du *de unitate* :

A. — « Est... maiori admiratione... dignum quod *aliquis* (il s'agit donc d'un personnage déterminé) christianum se profiteus, tam irreverenter de christiana



De ces comparaisons il résulte :

1<sup>o</sup> Ou que saint Thomas réfute le *de anima* de Siger sans l'avoir sous les yeux, (je ne puis croire qu'il dénature et force un texte sciemment).

2<sup>o</sup> Ou qu'il réfute un *autre* ouvrage de Siger, (cela est peu probable).

3<sup>o</sup> Ou qu'il attaque avec Siger d'autres averroïstes auxquels il semble accorder plus d'attention qu'à l'auteur du *de anima*.

Cette troisième solution est à mon avis la plus probable; et je crois que cette constatation provoque des recherches qui peuvent être intéressantes.

*Quels seraient ces autres averroïstes?*

La tradition associe deux noms à celui de Siger, ceux de Boèce le Dace et de Bernier de Nivelles.

Je dois dire immédiatement que ni le second, — qui est un personnage assez effacé, — ni le premier, — *tel que nous le*

lide loqui presumpserit sicut cum dicit quod « Latini pro principiis eorum haec non recipiunt », scilicet quod sit unus intellectus tantum, « quia forte lex eorum est in contrarium », ubi duo sunt mala : 1<sup>o</sup> quia dubital an hoc sit contra fidem; 2<sup>o</sup> quia alienum se innuit ab hac lege. »

Le P. M. renvoie au *de anima* de Siger, pp. 94-97 (1<sup>re</sup> édition), où je n'ai trouvé de semblable que ce seul paragraphe, p. 96<sup>17</sup> :

« Querimus, dit Siger, ... hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat, et per revelationem aliqua de anima tradita sint quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. »

La pensée est identique, — mais le texte de saint Thomas semble bien inclure une citation et non pas une allusion seulement, et assez vague.

B. — Saint Thomas continue :

« Et quod postmodum dicit : « Haec est ratio per quam catholici videntur habere hanc positionem. » Ubi sententiam fidei, positionem nominat.

Le texte signalé par le P. M., p. 112<sup>11</sup>, n'a, me semble-t-il, aucun rapport avec celui de saint Thomas; Siger désigne seulement son adversaire par ces mots : « positionem custodiens ».

C. — « Nec minoris praesumptionis quod postmodum asserere audeo : Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. »

Siger exprime, il est vrai, en d'autres termes, cette idée, — mais c'est à la page 108<sup>32</sup>, quatre pages avant et non après le texte précédent.

D. — « Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : « Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen tenens oppositum per fidem », etc.

Siger dit, en effet, p. 112<sup>25</sup>, quelque chose d'approchant, mais tandis que l'adversaire cité (?) par Thomas dit très fermement qu'il conclut *de necessitate*, Siger exprime seulement un doute et une hésitation.

E. — Saint Thomas reproche à son adversaire de discuter des questions de pure théologie, par exemple : « quod anima patiat ab igne inferni », — et de dire qu'il faut rejeter les affirmations des Docteurs sur cette question.

Siger dit, en effet, qu'il faut mépriser les incompétences (p. 106<sup>23</sup>), mais s'il parle des peines infligées aux âmes séparées ce n'est point pour nier le supplice du feu de l'enfer (p. 106<sup>12, 27</sup>).

font connaître les œuvres conservées aujourd'hui, — ne sont l'adversaire de Thomas; ils ne supplantent en aucune façon Siger. Je laisse donc complètement de côté cette question, et conduit à dépouiller les œuvres de Boèce le Dace, je veux étudier ce personnage pour lui-même. On pardonnera la minutie de cette étude critique, si l'on songe que c'est au prix de semblables explorations que se préparent les trouvailles; peut-être aussi excusera-t-on la longueur des citations justifiée par la difficulté d'aborder cet unique ms. inédit.

## II

Je n'ai pas à redire ce que Hauréau et le R. P. Mandonnet ont déjà fait connaître de Boèce, je suppose notamment bien établie l'identification du personnage. Amené par la question précédente à chercher si Boèce était visé par le *de unitate intellectus*, j'ai eu l'occasion de sonder l'averroïsme de Boèce, ce sont les très modestes résultats de cette enquête que je voudrais préciser.

Un fait assez certain est que Boèce a été condamné avec Siger par Étienne Tempier en 1277. On trouvera ailleurs (1) les témoignages historiques qui associent Boèce à Siger en cette affaire : l'un d'eux affirme même que Boèce a été le *principalis assertor* des propositions condamnées. — Ceci donné et supposé acquis, il s'agit de savoir : *Pourquoi Boèce a-t-il pu être condamné par Tempier?* c'est-à-dire : quels sont de ces 219 articles ceux que professait Boèce? — La réponse à cette question dira si Boèce était averroïste.

Après une rapide lecture d'un de ses ouvrages, Hauréau a jugé que Boèce : 1<sup>o</sup> *était nominaliste*; 2<sup>o</sup> *soutenait plusieurs propositions condamnées par Tempier*; 3<sup>o</sup> *mais n'était pas averroïste*. Le P. Mandonnet corrige Hauréau en ce troisième point, et, d'après les citations mêmes données par Hauréau, voit en Boèce un averroïste. La triple sentence est en effet révisable, d'abord parce que Hauréau ne connaissait qu'une très petite partie des œuvres de Boèce, et parce qu'il semble s'être plusieurs fois mépris.

Peut-être une lecture plus attentive corrigera-t-elle ces méprises, ainsi qu'une information portant non plus seulement sur

1. MANDONNET, *op. cit.*, p. CCXXXV.

les Commentaires des Topiques, mais sur les Commentaires des Analytiques et les Sophismes (1). Nous n'atteindrons encore ainsi que les ouvrages les moins intéressants de Boèce, car, s'il a commenté tous les ouvrages d'Aristote, et en particulier le *de Anima*, s'il a écrit surtout un traité *de aeternitate mundi*, il n'est pas douteux que c'est sur eux que devrait porter notre enquête. Faute de pouvoir interroger ces témoins disparus, il ne faut peut-être pas mépriser les résultats précaires que nous fournissent les documents actuellement connus, et la question se précisera ainsi : *Que savons-nous de Boèce d'après ses seuls ouvrages de logique ?*

1<sup>o</sup> *Boèce est-il nominaliste ?* Oui, dit Hauréau, mais Tempier n'a condamné aucune proposition nominaliste. — Et Hauréau cite deux textes : « *Universalia non sunt a singularibus separata secundum esse, sed secundum considerationem solum* » (P f. 63, v<sup>o</sup> c. 2; B f. 11 c), et « le genre n'est pas un être hors de l'intelligence » (P f. 65, v<sup>o</sup> c. 1; non identifié dans B).

Mais ces textes sont loin d'être concluants. Ils affirment que l'universel n'existe pas séparé des individus, à la façon « des *Idées* de Platon », car c'est à ce réalisme que s'oppose Boèce. Il nie avec Aristote (*In post. anal.* B f. 68 b) « que les universaux soient des substances, comme le veut Platon, pour qui les universaux sont des substances per se existentes, separatae secundum esse a particularibus, quas substantias appellavit ydeas ». Plus loin (B f. 69 b), où il traite ex professo cette question :

1. J'ai dépouillé à cet effet le ms. 509 de Bruges, qui me semble le plus riche recueil connu des œuvres de Boèce. Voici sa description sommaire :

Fol. 1-31. *Questiones m. boetii de dacia supra librum topicorum*. — Incip. : Cum honorandi viri videlicet patres nostri...; f. 10 a, livre II; f. 15 c, liv. III; f. 18 a, liv. IV; f. 24 a, liv. V; f. 25 c, liv. VI; f. 28 b, liv. VII; f. 28 d, liv. VIII.

Fol. 31-76. *Commentaires sur les Analytiques*; (au fol. 59 commence le liv. II). Incip. : Primum oportet dicere circa quid et de quo est intentio...

Fol. 76-107. *Sophismata*. Incip. : Animal est omnis homo.

Cette copie est du XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle. Pour ce qui est des Questions sur les Topiques elle reproduit à peu près le texte de Paris-Nationale, ms. lat. 16 170. (Pour la commodité j'appellerai P le ms. de Paris, et B celui de Bruges). Les différences minimes semblent provenir du fait que P serait une copie d'élève, et B une rédaction définitive. — Je n'ai pas retrouvé dans B les textes signalés par Hauréau, où Boèce renvoie à sa Grammaire. (Cf. P f. 63, v<sup>o</sup> c. 2, et f. 64, v<sup>o</sup> c. 2. — Dans ce dernier endroit B supprime uniquement les mots : « Sicut in grammatica nostra docuimus ». (f. 11 c).

Par contre, d'après B, nous apprenons que Boèce a composé une *Rhétorique* (f. 1. d.) et un traité de Logique qu'il intitule : *Ars de modis argumentandi sophisticæ et de solutionibus eorum*.

« Utrum universale sit separatum a suis singularibus? » Boëce répond :

« Dicendum quod Plato voluit quod sint separata; quod est falsum... Ideo dicendum est *cum Aristotele* quod universalia secundum esse non sunt separata a suis singularibus, cum ipsa universalia sint natura et quidditas suorum singularium. Illud autem quod est natura et quidditas alterius non est separatum ab eo. » — A l'adversaire qui objecte: « Universalia sunt in intellectu, ergo sunt separata a singularibus; quia quidquid est in singularibus est corporale, » il répond: « dicendum quod non est in intellectu, sed est in re per se. Sed ratio seu similitudo ipsius universalis qua intellectus intelligit ipsum universale est in intellectu. Haec ratio vel similitudo est separata a singularibus, non tamen ipsum universale quod est in re. »

Il distingue d'ailleurs l'universel *in potentia*, qui est la nature des choses particulières, et l'universel *actu* « quod habet actu rationem universalem, et haec est ipsa ratio secundum quam intellecta est; sic est in anima una ratio... abstracta ab ipsis singularibus ».

C'est la théorie de tous les réalistes modérés. Boëce n'est donc pas un nominaliste.

## 2<sup>o</sup> *Quels articles du syllabus professait Boëce?*

Hauréau signale trois thèses relatives : à la connaissance de Dieu, à l'immutabilité des substances séparées, à la non-séparabilité des accidents. Sur chacun de ces points, il rapproche un texte de Boëce d'un des articles condamnés.

a). Connaissance de Dieu. :

Article 215 : *quod de Deo non potest cognosci nisi quia ipse est, sive ipsum esse*. Boëce : (P fol. 59, c. 1) *Deus perfecte non potest intelligi a nobis, per consequens non potest diffiniri*. (Je n'ai pas retrouvé exactement ce passage dans B).

Il est clair que l'art. 215 nie qu'on puisse connaître de Dieu *quid est*. (Les deux connaissances de la simple existence et de l'essence sont d'ailleurs très nettement distinguées par Boëce, cf. *In post. anal.* B fol. 60 d).

Ceci donné, Hauréau a vraisemblablement raisonné ainsi : définir, c'est dire la quiddité, *quid est*; nier que nous puissions définir Dieu, c'est nier que nous en puissions connaître la quiddité; nous n'en connaissons donc que l'existence, *quia est*. C'est précisément ce que condamne Tempier. — Le P. Mandonnet accepte (p. CCXXIII) cette assimilation.

A lire le texte intégral on comprend mieux la pensée de Boèce : cf. in *Topic.* B f. 6 c :

• *Utrum diffinitio significat quiddam est rei, seu quidditatem rei? — 1<sup>o</sup> videtur quod non... si diffinitio indicaret quidditatem rei, tunc omne quod haberet quidditatem posset diffiniri. Cum ergo Deus habeat quidditatem... tunc posset habere diffinitionem; quod falsum est, quia diffinitive non potest cognosci Deus, ut dicitur in libro de causis, quia omnis mens deficit a cognitione eius; ergo Deus non potest diffiniri; et sic non omne habens quidditatem potest diffiniri; ergo diffinitio non indicat quidditatem. — 2<sup>o</sup> Oppositum dicit aristoteles in littera; et argumentatur ratione, ... quia, etc. Ad rationem dicendum : quod si Deus perfecte (?) non possit cognosci nec intelligi a nobis, et per consequens non diffiniri... hoc tamen non concludit quin definitio indicet quidditatem rei quae potest diffiniri. Et considerandum quod diffinitio est MAXIMA cognitio quae potest haberi de re, quia substantiam COMPLETE exprimit.*

Donc, que nous ne puissions pas définir Dieu, cela veut dire seulement que nous ne pouvons avoir de Dieu une science si parfaite et si complète que nous en embrassions tout l'être. Il y a un abîme entre cela et l'article 215.

b). Substances séparées.

En ce point l'identité de doctrines est bien établie par Hauréau, elle est indiscutable. Une lecture plus étendue de Boèce montre qu'il professe non seulement l'article 71, mais encore les articles 69 et 72, conséquences nécessaires de sa thèse.

Je ne discute donc pas le rapprochement opéré par Hauréau : en cette question de l'immutabilité des substances séparées, Boèce est atteint par cinq ou six condamnations de Tempier (1).

c). Séparabilité des accidents.

Ici encore Hauréau a raison; il eût même dû ajouter à l'article 139, les articles 140 et 141 : quod facere accidens esse sine subjecto habet rationem impossibilis implicantis contradictionem; — quod Deus non potest facere accidens esse sine subjecto (2).

1. D'ailleurs pour Boèce l'acte de ces substances est leur essence même. — Cherchant : « utrum substantiae separatae possit inesse accidens », il répond : 1<sup>o</sup> videtur quod sic; quia substantiae separatae inest potentia, operatio, voluntas agendi, quae videntur accidentia, 2<sup>o</sup> [respondendum] quod non : cui potest inesse accidens sibi inest potentia passiva; substantiis separatis non potest inesse potentia passiva; ergo nec accidens... Ad rationem : potentia, operatio, voluntas in substantia separata non sunt accidentia sed sua substantia, ut accepta in relatione ad diversa ». (B f. 16 a).

Et ailleurs (f. 23 b) il dit que pour la substance séparée, la connaissance qu'elle a d'elle-même est sa substance même; (ce qui se rapproche assez des articles 76 et 79).

2. Cf. P f. 68, col. 2. — B f. 16 a, b.

Ainsi donc deux des identifications faites par Haureau sont certaines. Mais il aurait dû en faire une dernière, plus importante peut-être, et je m'étonne qu'ayant remarqué la thèse de Boèce sur la spécification des substances séparées, il n'ait pas mieux vu que, tenant la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation, Boèce tombait sous le coup des condamnations de Tempier : art. 81, 96, et 97. — Il importe de préciser ce point.

d). Individuation.

Les contemporains ont reconnu dans les articles de 1277 un bon nombre de thèses thomistes, et en particulier dans les art. 81, 96, 97 sa théorie du principe d'individuation :

97 : *Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae; d'où :*

96 : *Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; d'où :*

81 : *Quod, quia intelligentiae separatae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei.*

Or Boèce tient très fidèlement ces mêmes thèses.

Il pose (in Topic. B f. 18 d) la question : *utrum individua sub una specie differant solo accidenti?* — et répond : 1<sup>o</sup> videtur quod non... 2<sup>o</sup> videtur quod sic : *quae conveniunt in forma similiter et in materia, illa non possunt differre nisi solum accidente.* — En effet : *ce n'est pas la forme qui individue*, elle est identique dans toute l'espèce, — *ni la matière*, car les parties de matière sont de même essence dans les différents individus. Ainsi donc il faut en venir à un principe essentiellement diversificateur : ce sera la *quantité* : et ideo dicit Philosophus in V<sup>o</sup> metaphysicae : *quantitas est quae dividit in partes quae sunt in ea, et hoc dicit quod per se et primo est diversibilis.*

Ainsi Platon et Socrate sont deux substances, — mais ils ont deux formes, quae seipsis non sunt duae, et deux matières, quae seipsis non sunt duae; sed duae formae receptae in duabus partibus materiae, et illae duae partes materiae sunt duae per *quantitatem*, quae per se est diversibilis.

Et plus loin (B f. 27 d) cherchant si c'est la *matière qui est principe d'individuation*, il répond : 1<sup>o</sup> videtur quod non : car alors les substances séparées ne seraient pas individualisées; 2<sup>o</sup> quod sic : l'individuation ne provient pas de la forme, ni de la matière pertinens ad totam speciem, mais de la *materia accidentalis seu signata.*

Lui demande-t-on si Dieu pourrait faire deux substances séparées dans une même espèce? (B f. 18 d) il répond en demandant si Dieu peut faire *id quod non potest fieri nec esse*. — Non, Dieu ne peut faire ce qui répugne dans les choses, *hoc dicto salva secreta divina sapientia quam nemo potest pertinere*.

Ainsi donc si Boëce fut condamné par Tempier, ce fut pour avoir enseigné :

- 1<sup>o</sup> l'immutabilité des substances séparées;
- 2<sup>o</sup> l'inséparabilité des accidents et de la substance;
- 3<sup>o</sup> l'individuation par la *materia signata*.

Je n'ai dans ses ouvrages de Logique trouvé trace d'aucune autre des thèses condamnées en 1277. De ces 219 thèses il professait directement six : 71, 139, 140; 81, 96, 97; et par voie de conséquence : 69, 71, 76, 79, 141. A tout prendre c'est peu, et cela ne prouve pas encore que Boëce ait été le *principalis assertor* des propositions réprochées.

### 3<sup>o</sup> Boëce est-il averroïste?

Hauréau répond : Non, les thèses averroïstes qui se rencontrent dans le Syllabus de Tempier, « *cela va sans dire*, n'appartiennent pas à notre docteur. L'Église elle-même ne les réproche pas plus vivement que lui. » (*loc. cit.* p. 275).

Le R. P. Mandonnet proteste contre cette affirmation (*loc. cit.* p. CCXLIII) : « Hauréau a rapproché de trois des propositions condamnées en 1277 quelques courts passages de Boëce. Ce sont des points secondaires, mais ils vérifient, ce que l'on pouvait pressentir déjà, que Boëce se mouvait dans le même cercle d'idées averroïstes que Siger. *On a peine à comprendre* qu'après avoir fait cette constatation Hauréau n'ait non seulement pas soupçonné un averroïste dans Boëce, mais ait même positivement déclaré le contraire; (et en note) : [Ces trois articles] appartiennent certainement au péripatétisme averroïste, mais non aux théories fondamentales. »

En effet le procédé de Hauréau est déconcertant, et l'on se demande où il a pu voir dans Boëce une répudiation si ferme de l'averroïsme. Par contre on regrette que le P. Mandonnet n'ait pas eu l'occasion de développer sa conclusion et de la justifier en détail.

Or avant de dire si Boëce fût averroïste, il faudrait sans doute définir l'averroïsme. Cette question ne se traite pas par l'éty-

mologie. Je ne prétends point la résoudre, je voudrais seulement préciser certains éléments du problème.

L'*Averroïsme* vu de l'extérieur est un mouvement philosophique se réclamant de l'intégral et « authentique » Aristote, c'est-à-dire de celui d'Averroès; hétérodoxe en plusieurs points et d'allure très peu soumise au dogme, il fut pour cela condamné par l'autorité religieuse après qu'il eut fait de nombreux partisans à la faculté des Arts. — Les *averroïstes* prétendirent esquiver les anathèmes grâce à leur thèse de la double vérité, où ils trouvaient, peut-être sincèrement, l'équilibre de leur esprit.

*A s'en tenir à cette description, est averroïste tout philosophe qui prolonge le péripatétisme sans se soucier de la théologie et des requêtes philosophiques du dogme.*

En ce sens Boèce est averroïste, comme aujourd'hui, aux yeux d'un public qui juge par approximations, est moderniste quelconque manque d'une façon quelconque à l'orthodoxie.

Mais, si en cette fin du XIII<sup>e</sup> siècle, l'averroïsme n'était pas seulement une libre-pensée ouverte, s'il était un système fermé, une doctrine spécifiée et cataloguée en thèses, il n'est pas aussi clair que Boèce ait été un averroïste.

Sans doute il appartenait à la faculté des Arts très entamée par la philosophie nouvelle; mais tout un clan d'artistes, le plus considérable, semble-t-il, luttait contre Siger. On dit bien que Boèce fut lié avec Siger, et le P. Mandonnet (*op. cit.* p. CCLXIX) voit en lui le compagnon d'infortune et de prison de Siger mourant. Mais la chose n'est pas encore prouvée. Le fait même que le nom de Boèce soit inscrit avec celui de Siger en tête de quelques mss. du syllabus de Tempier n'est pas concluant. Le nom de Thomas eût pu y figurer aussi bien, puisque un grand nombre de condamnations visait sa doctrine. Cela prouverait-il que saint Thomas fût averroïste?

Il faut donc suivre les événements depuis 1270 et examiner l'attitude de Boèce en ces circonstances.

En décembre 1270 le même Tempier condamnait 13 propositions. C'est, je crois, l'acte le plus directement dirigé contre l'averroïsme.

Or, je n'ai trouvé dans les ouvrages de *Logique* de Boèce aucune des thèses condamnées : rien même qui, de près ou de loin, se rapporte au déterminisme, à l'unité de l'intellect, à la négation de la providence et de la science divine. — On peut il est vrai se demander si quelques-unes de ses affirmations ne



le conduisent pas à soutenir l'éternité du monde et l'impossibilité pour les âmes de souffrir du feu. Qu'on se rappelle en effet sa doctrine sur l'immutabilité des substances réparées. Quant à l'éternité du monde, certains textes pourraient faire croire que pour Boèce la création du monde se ramènerait à une simple éduction des formes (1). Mais ce sont des conjectures, et en matière d'hérésie il est particulièrement injuste de continuer la logique d'un système pour convaincre d'hétérodoxie un penseur.

Saint Thomas a passé sa vie à dévier, ou à corriger, si l'on préfère, la logique du péripatétisme, pour l'accommoder au dogme; rien ne nous permet de dire que Boèce ait agi différemment en ces deux questions; — il en serait peut-être autrement si nous pouvions retrouver son traité *de aeternitate mundi*.

Par ailleurs je remarque que, dans ses ouvrages de logique, Boèce ne prête aucunement aux reproches fréquemment adressés aux artistes rebelles, à savoir de se risquer dans des questions qui dépassent leur compétence, notamment dans le domaine de la théologie.

Sans doute parmi les questions de dialectique formelle se glissent des discussions de philosophie *réelle*, de métaphysique, de psychologie et de morale; c'est en général le texte même d'Aristote qui les provoque; mais jamais Boèce ne touche à l'objet propre de la théologie, et lui-même recommande, — serait-ce un écho du décret de 1272? —, une grande réserve à l'endroit des problèmes *réels* trop difficiles où ne doivent pas se risquer les dialecticiens (cf. B f. 8 c). Il ne m'a pas paru qu'il se départît jamais de cette attitude pour tomber dans l'excès visé par les divers statuts de la faculté et du Légat (2), et si habituel aux averroïstes.

A considérer enfin le Syllabus de 1277, et surtout les ouvrages notoirement averroïstes et antiaverroïstes (Albert le Grand et saint Thomas), si l'on tente de dresser un epitome doctrinal

1. Cf. *in Post. anal.* B f. 61 a, où sur la production de choses naturelles, il rapporte trois opinions :

1<sup>o</sup> Formae naturales non fiunt ex materia nec ex nihilo; antequam fiant latent in materia.

2<sup>o</sup> Formas esse a datore formarum et causari.

3<sup>o</sup> Antequam generarentur formae sunt in potentia in ipsa materia et per agens extrinsecum ad actum reducuntur.

C'est à cette troisième opinion, celle d'Aristote, qu'il se rallie. (Comp AVERROES in XII. Metaph. f. 344 v<sup>o</sup>, ap. RENAN, 1<sup>re</sup> édit., p. 83).

2. DENIFLE, *Chartul.*, I, 499.

de l'averroïsme, il faut bien reconnaître que des thèses sigé-riennes spécifiques de l'averroïsme (éternité du monde, unité de l'intellect, et théorie de la double vérité, laquelle est moins une doctrine qu'un « esprit »), on ne trouve pas trace dans les ouvrages de logique de Boèce (1).

Que si l'on voulait instituer un procès de tendances fondé sur l'attitude de Boèce à l'endroit d'Aristote et surtout d'Averroès, on ne pourrait ici encore arriver à une conclusion solide.

Boèce est péripatéticien fidèle : ses traités ne sont que des commentaires d'Aristote (2); dans la discussion il invoque sans cesse son autorité, et je n'ai pas vu qu'il le contredit une seule fois. Mais ces constatations ne suffisent pas, il eût fallu le voir sollicité en sens nettement contraire par le dogme et par le Philosophe pour voir où allaient ses préférences.

D'autre part il connaît Averroès, et le cite assez souvent; mais il ne semble pas partager l'attitude un peu servile des averroïstes à l'égard *du Commentateur*.

Ici encore il n'est pas possible de trouver actuellement des arguments certains dans un sens ou dans l'autre. La découverte et l'étude des autres ouvrages de Boèce trancheront seules le problème.

Peut-être cette enquête n'aura-t-elle pas été complètement inutile si elle a déblayé un peu la place, précisé les données et marqué les points obscurs. D'autres feront sans doute un travail positif plus fécond, et nous espérons que les travaux promis par le R. P. Mandonnet renouvelleront les découvertes faites jadis par lui en ce mystérieux domaine de l'averroïsme latin.

Enghien (Belgique).

P. DONCOEUR.

1. Il est même curieux de voir Boèce passer à côté de questions brûlantes sans faire la moindre allusion aux polémiques du jour.

Dans le *Commentaire sur les Topiques* (B f. 23 b), il cherche comment l'âme se connaît elle-même. Il part d'un texte d'Averroès (11<sup>e</sup> de anima) : dicit duas esse intellectus operationes, scilicet formare intelligibilia, quod pertinet ad intellectum agentem, et recipere ea, quod pertinet ad intellectum possibilem. Ideo... intellectus agens format intelligibile, quod recipit intellectus possibilis, quod intelligit, et ex intelligibili suo percepto percipit suam potentiam ex virtute, et... per suam considerationem incurrit in suam substantiam.

A l'adversaire qui disait que l'âme est une substance séparée, il répond : dicendum quod anima intellectiva omnino non est separata si sit actus et perfectio corporis.

2. Boèce cite le 12<sup>e</sup> livre de la métaphysique, mais semble ne pas connaître la traduction des derniers livres. Ce fait signifierait que son traité des Topiques est antérieur aux années 1270/4.

# LA RELIGION

ET LES

## MAITRES DE L'AVERROÏSME

Si depuis Renan aucune étude d'ensemble n'a encore été tentée sur *Averroès et l'Averroïsme*, elle a été préparée par des publications qui sont de vraies conquêtes. Renan ignorait toutes les œuvres des averroïstes latins, et le R. P. Mandonnelle en a déjà donné une précieuse collection, encore enrichie dans la seconde édition de son monumental ouvrage (1); Renan ignorait les traités les plus révélateurs de la pensée d'Averroès, et nous devons à M. Gauthier, professeur de Philosophie musulmane à la faculté d'Alger, des éditions, des traductions ou des études (2) qui nous permettent enfin de connaître, mieux que sur des on-dit, la pensée des maîtres arabes du XII<sup>e</sup> siècle. Très remarquables dans le monde un peu fermé des arabisants, ses travaux sur Ibn Thofaïl (Abûbacer) et sur Ibn Rochd (Averroès) ne peuvent plus être ignorés des philosophes et des théologiens. Si elles ne constituent pas encore une synthèse totale, ses éditions critiques, ses traductions et ses deux thèses forment du moins la base d'une construction imposante et solide. Le souci d'établir d'abord les textes, de les interroger pa-

1. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*. Louvain, 1910.

2. *Hayy ben Yaqdhan*. — *Roman philosophique* d'IBN THOFAÏL. Texte arabe publié d'après un nouveau ms. avec les variantes des anciens textes, et traduction française. — Alger, 1900.

*Accord de la Religion et de la Philosophie*. Traité d'IBN ROCHD (Averroès), traduit et annoté. — Alger, 1905. Extrait du recueil de mémoires et de textes publié par l'École des Lettres et des Médersas en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes à Alger.

*La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie* Paris, Leroux, 1909. — Thèse pour le doctorat ès lettres.

*Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*, Paris, Leroux, 1909. — Thèse complémentaire.

Je citerai respectivement ces ouvrages sous le titre abrégé de : *Roman*; *Traité*; *Thèse I. Rochd*; *Thèse I. Thofaïl*.

tiement et de les éclairer par une information large et précise, est le premier mérite de ces travaux où l'exactitude de l'historien s'unit à la finesse du philosophe. Je souhaite que le savant professeur puisse continuer son exploration féconde si riche de promesses. Dès maintenant, il nous permet de tirer au clair un problème jusqu'ici fort embrouillé et qui n'est pas sans intérêt, puisqu'il s'agit de préciser *l'attitude religieuse des philosophes musulmans*, et de ceux-là surtout qui furent, dit-on, *les grands maîtres d'irréligion des averroïstes latins* (1).

En fait, les historiens de la philosophie appréciaient si diversement les tendances religieuses d'Ibn Rochd, en qui se concentrait le débat, que les plus contradictoires légendes se formaient autour de ce nom fameux.

Depuis le XIV<sup>e</sup> siècle on était en possession d'une tradition unanime qui voyait en Averroès le grand Impie, blasphémateur de toute religion, quand, en 1852, Renan révisa le procès. Or, connut désormais un Averroès policé aux mœurs modernes, aussi méprisant pour le sectarisme antireligieux que pour le sectarisme des théologiens, marchant droit son chemin sans se soucier du dogme, « sans chercher à le heurter, mais sans se déranger pour éviter le choc ». Il ne lui manquait peut-être pas jusqu'à une certaine bonhomie désabusée... Renan avait tracé ce portrait avec quelque complaisance, mais son information était vraiment insuffisante. Non qu'il ignorât certains textes d'Ibn Rochd pleins de déférence, d'estime, voire de soumission à l'endroit de la religion; mais, faute de connaître les ensembles, Renan n'y vit guère que des précautions politiques ou des contradictions échappées à ce grand esprit. « Nous nous garderons, ajoutait le bienveillant critique, de lui en faire un reproche. L'inconséquence est un élément essentiel de toutes les choses humaines. La logique mène aux abîmes. »

Le sentiment de Renan fit loi, jusqu'à ce qu'une révision nouvelle fut entreprise sur les pièces mêmes du procès. Et cette fois il sembla bien que la réhabilitation complète était acquise. M. Mehren allait jusqu'à voir dans Ibn Rochd « une tendance

1. Afin de ne pas allonger cette étude, j'ai omis tout rapprochement de doctrine avec les autres Arabes, les Averroïstes latins, Plotin, et les Philosophes modernes. J'ai voulu exposer le plus exactement possible la pensée d'Ibn Thofaïl et d'Ibn Rochd, les ressemblances n'en seront que plus faciles à découvrir.

à subordonner la raison à la foi, la philosophie à la religion (1).

M. Asín y Palacios, dès longtemps familiarisé avec cette littérature, émettait enfin le paradoxe d'un Averroès orthodoxe ou d'un Saint Thomas averroïste, puisqu'il pouvait intituler son étude : *El averroísmo teológico de Sto Tomás de Aquino* (2). Non seulement il estimait que « la doctrina teológica de Averroes para conciliar la razón y la fe, coincide en un todo con la del Angélico Doctor » — mais il concluait à une imitation (3), et montrait comment S. Thomas avait pu connaître la doctrine religieuse d'Averroès (4). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, les textes très largement cités par M. Asín, prouvent à l'évidence qu'Averroès affirme l'harmonie du dogme et de la philosophie, proclame la divinité de la Révélation musulmane, et développe toute une apologétique de la religion de l'Islam fondée sur sa transcendance. Tout ceci est indiscutable, et il faut savoir gré à M. Asín de l'avoir si bien mis en lumière. Cependant quand le savant professeur résumant son enquête conclut à une analogie complète entre Averroès et S. Thomas, « analogía en la actitud ó punto de vista general, analogía en las ideas, analogía á veces, hasta en las palabras (5) », ce n'est pas d'analogie, qu'il faudrait parler, mais plutôt de ressemblance *équivoque*. Aussi ne puis-je souscrire à cette conclusion : « De consiguiente, la posición de Averroes dentro del islam es en un todo análoga á la de Santo Tomás dentro del cristianismo (6) ».

Et c'est précisément ce que je voudrais mettre en lumière en utilisant les textes nouveaux traduits par M. Gauthier, très heureux de me trouver en pleine conformité de vues avec lui dans leur interprétation. Si par ailleurs, se méprendre sur l'attitude d'Ibn Rochd à l'égard de la Religion, c'est se méprendre aussi sur l'esprit de toute la philosophie arabe (7), inversement et en vertu de cette même solidarité il est clair que pour comprendre l'Averroïsme et Averroès il faut comprendre leur « milieu ». — Il nous faudra donc marquer comment le problème

1. Ne voulant pas insister sur ces détails d'ordre historique, je renvoie le lecteur à l'Introduction de M. Gauthier, *Thèse I. Rochd*, p. 1-14.

2. *Extracto del Homnaje á D. Fr. Colera*. — Saragosse, 1904, p. 271-331.

3. Cf. p. 272; 299-306; surtout 307-310.

4. Cf. p. 317-324.

5. P. 307.

6. P. 306.

7. *Thèse I. Rochd*, p. 179.

5<sup>e</sup> Année. — Revue des Sciences. — N<sup>o</sup> 2

religieux se posait dans l'Islam, et comment le résolvait les contemporains d'Averroès, tout particulièrement son protecteur et ami Ibn Thofail.

### LA PHILOSOPHIE DANS L'ISLAM

Dans l'Islam la religion possède, et c'est à la philosophie à se faire accepter. Or la Loi, qui fermait si jalousement la communauté musulmane aux importations des civilisations infidèles, en ouvrirait-elle l'accès aux sciences et à la philosophie, âme de ces civilisations, principe de leur infidélité ?

En fait le problème se posa brutalement au VIII<sup>e</sup> siècle, quand grâce aux traductions arabes les Grecs pénétrèrent dans Bagdad; et dès lors s'alluma le conflit qui mit pour toujours aux prises les partisans de la Loi et les fervents de la philosophie. L'issue en fut diverse selon les temps, mais toujours, pour conquérir un précaire droit de cité, les philosophes eurent à prouver que la religion musulmane n'avait rien à craindre de la pensée grecque, nées toutes deux du même Dieu, « Sœurs » et expressions diverses de la même vérité.

La preuve de ce paradoxe n'était pas aisée à faire.

« Il est difficile de concevoir, dit M. Gauthier deux tendances, deux esprits, plus radicalement opposés que celui de la philosophie grecque, telle que la reçurent les *falacifa*, et celui de la religion musulmane » (1). La philosophie qui venait à eux était faite d'aristotélisme amalgamé de néo-platonisme, et fortement teintée de çoufisme persan où s'accroissaient encore ses tendances panthéistiques et mystiques.

Or, la conception musulmane du Dieu personnel ne pouvait se reconnaître dans ces spéculations métaphysiques sur l'Un, sur l'Être, où se sublimait jusqu'à s'anéantir le type si réel d'Allah. La morale et la religion mystiques, orientées vers l'épuration et la spiritualisation de l'être humain, devaient paraître de vagues rêves en face des réalités palpables de la Loi. D'ailleurs l'antirationalisme du Qoran offrait aux théologiens orthodoxes des armes qui semblaient sûres de la victoire.

Pris entre les sollicitations de la science et les exigences de la Loi, il fallut bien trouver une synthèse, et c'est ainsi que

1. Thèse I. Rochd, p. 25. « Le mot *falacifa*, pluriel de *faïlaçouf* est une simple transcription du grec *φάλασσοφ* » — (Ibid., p. 24. n. 2). — La philosophie des *falacifa* sera dite *falsafa*. (Ibid., p. 46-48).

pour tous les penseurs musulmans se posa très pressant le problème de l'accord de la philosophie et de la foi. Il ne fut pas sans doute toujours résolu de la même manière; qu'il nous suffise de marquer quelles furent les grandes phases du conflit.

Dès les premiers jours, la spéculation des Motazilites, théologiens libéraux, s'était fondée sur le postulat que la raison et la révélation, nées de Dieu, ne sauraient être en désaccord; mais, rationalistes absolus, ils concluaient de ce principe que les prophètes n'ont rien enseigné que la raison n'eût pu trouver, et que par conséquent ce qui est inintelligible dans la Loi doit recevoir par l'interprétation allégorique un sens acceptable.

En face de ces hardiesses se dressait un parti d'orthodoxes, qui, ignorant la dialectique et ne pouvant suivre leurs adversaires, « ne savaient, dit M. Gauthier, que s'attacher désespérément à la lettre du texte sacré malgré les impossibilités et les contradictions. »

Le conflit ne pouvait se résoudre que par la force et c'est ce qui eût lieu; mais il entra dans une nouvelle phase, quand, au X<sup>e</sup> siècle, El-Achari, un Motazilite renégat, vint lutter pour l'orthodoxie avec les armes de la raison. Il fonda un compromis semi-rationaliste représenté par la secte des Acharites et d'où procéda la théologie des Motékallemin contre qui devaient lutter les falacifa.

On sait que le monde musulman est alors divisé en deux parts, l'Orient et l'Occident, assez fortement différenciées même au point de vue qui nous occupe. Car il semble que la situation des falacifa en Orient fût moins difficile qu'en Espagne. Ils furent d'abord protégés par les Abassides; et lorsque ces Khalifes devinrent persécuteurs, remarque M. Gauthier, les philosophes furent défendus par le morcellement du Khalifat, qui, avec le nombre des souverains indépendants, multipliait les chances de trouver un protecteur et un refuge. Ils purent peut-être ainsi se dispenser plus facilement de conquérir le droit préalable de philosopher, ce qui expliquerait que nous ne connaissions d'eux aucun traité consacré au problème religieux (1).

« Mais, continue M. Gauthier, il n'en allait plus de même dans

---

1. *Thèse I. Rochd*, p. 161 sq. — M. G. estime cependant que la littérature orientale est encore trop mal inventoriée pour que l'on puisse affirmer qu'aucun traité n'ait été écrit en Orient sur cette question.

le milieu plus homogène de l'Islam maghribin au temps des falacifa occidentaux, sous la dynastie des Almoravides d'abord puis sous celle des Almohades... Uniformité de croyances, fanatisme des masses populaires, étroitesse d'esprit et intolérance des docteurs; par suite nécessité pour les penseurs d'user de circonspection dans la manifestation de leurs convictions intimes; obligation pour le Souverain de ménager le fanatisme régnant, parfois de lui donner des gages en traitant avec quelque rigueur les plus compromis d'entre les savants et les philosophes, [Ibn Rochd fut pour ces raisons mis en disgrâce passagère par Abou Youçof Yaçoub]; toutes ces conditions faisaient aux philosophes maghribins une impérieuse nécessité de désarmer; autant que faire se pouvait, l'hostilité d'une orthodoxie ombrageuse... Pour avoir chance d'y réussir il ne leur suffisait pas d'atténuer l'expression de leur pensée, de la couvrir d'un vernis d'orthodoxie; la haine théologique est clairvoyante. Il fallait aller droit au but, poser [la question de principes] et la résoudre en démontrant que la spéculation philosophique est, de par la Loi divine elle-même, non seulement licite, mais obligatoire pour qui peut s'y livrer avec fruit » (1).

Il faut remarquer cependant que sous les Almohades la protection du Souverain était acquise à la spéculation, et nous voyons les falacifa occuper les plus hautes charges de l'État. La réforme Almohade (début du XII<sup>e</sup> siècle) était d'ailleurs une réaction contre la fanatique étroitesse des Almoravides, fervents du littéralisme intégral et ennemis de toute spéculation. Le fondateur des Almohades, gardant le littéralisme en législation, adopta la spéculation acharite en dogmatique. On établit des *interprétations* du Qoran, qui, devenues officielles, furent enseignées d'autorité au peuple lui-même. — Or, telle paraît avoir été précisément la cause de la crise religieuse très grave qui finit par préoccuper si fort les falacifa.

Désorienté par ces interprétations allégoriques d'une Loi que jusque-là il avait prise à la lettre, le peuple ne comprenait pas le sens spirituel, mais ne respectait plus le sens littéral; cela faisait le jeu des adversaires de toute spéculation, qui ne manquaient pas de rendre la philosophie responsable de ces ruines. Les falacifa très inquiets du péril eurent à élaborer une nouvelle solution du problème qui mettait en présence la pen-

1. *Thèse I. Rochd*, p. 165-6.



sée et la foi, ou plutôt ils eurent à faire prévaloir une nouvelle attitude *pratique* qui consistait à réserver le droit de penser à une caste privilégiée, et à garder au peuple la simplicité et le littéralisme de sa foi. On conçoit les difficultés de cette situation si l'on songe que les falacifa devaient lutter contre tous les partis et contre le Souverain lui-même : contre le peuple, qu'il fallait renfermer dans le littéralisme, contre les orthodoxes, qui voulaient la ruine de toute philosophie, contre les Acharites, qu'il fallait réduire au silence, contre le Souverain almohade, qui par tradition favorisait les Acharites, et qu'il fallait convertir à une nouvelle politique religieuse.

Telles sont les circonstances qui obligèrent les falacifa occidentaux à préciser et à adapter la solution donnée par la *falsafa* au problème religieux ; mais tout fait croire qu'ils ne la modifièrent pas essentiellement.

En Orient, El-Farabi, (XI<sup>e</sup> siècle), déclarait déjà que le vulgaire ne pouvait saisir les conceptions et démonstrations philosophiques « qui ne laissent dans leur esprit aucune notion représentable. La façon dont il se représente les choses est donc excusable et légitime... La mission des hommes inspirés chargés d'établir les religions est précisément de trouver des arguments persuasifs merveilleusement utiles » (1).

Quant à Ibn Sina (Avicenne 980-1037), nous verrons Ibn Rochd lui emprunter les éléments essentiels de sa philosophie religieuse, lui reprochant seulement la grave imprudence d'avoir traité des miracles et de la prophétie dans des livres accessibles au vulgaire.

Si maintenant nous passons en Occident, après Ibn Baddja (+1138), dont nous savons qu'il mourut trop jeune pour révéler tous les trésors de sa science, nous rencontrons Ibn Thofaïl et Ibn Rochd qui nous instruiront parfaitement de la philosophie religieuse des falacifa. Ce sont les seuls dont nous possédions des ouvrages consacrés spécialement à cette question. Et comme d'autre part ils sont en très profonde sympathie intellectuelle, préoccupés du même mal, convaincus de l'efficacité du même remède, il importe de ne point étudier l'un sans connaître l'autre, puisqu'ils s'éclairent et se complètent mutuellement.

1. Ap. GAUTHIER, *Thèse I. Rochd*, p. 168.

## IBN THOFAÏL

## L'HOMME.

Un mot sur l'homme aidera à comprendre son œuvre.

Ibn Thofaïl, — l'Abûbacer des Scolastiques — né aux premières années du XII<sup>e</sup> siècle, subit l'influence des écrits d'Ibn Baddja sans avoir été son élève. Médecin à Grenade, il se fit une carrière brillante et devint premier médecin et peut-être vizir du sultan Almohade Abou Yaqoub Youçof. « Il profita, dit M. Gauthier, de la faveur dont il jouissait pour attirer à la cour des savants de tous les pays, les encourager par ses munificences, par ses éloges, parfois même par ses conseils (1) ». C'est ainsi qu'il lança Ibn Rochd en le présentant au prince, et en le déterminant à entreprendre ses *Commentaires* d'Aristote (2). Il fit mieux encore puisque c'est par son influence que les Almohades se laissèrent convertir à la falsafa.

En 1182, il se déchargea sur Ibn Rochd de son office de premier médecin du Khalife, et mourut en 1185, laissant une œuvre assez considérable et très variée (3). Poète, médecin, astronome, Ibn Thofaïl nous intéresse surtout comme philosophe, nous n'avons à nous occuper que de son *Roman de Hayy ben Yaqdhan* peut-être le seul ouvrage philosophique qu'il ait écrit (4), et ce fait est révélateur de l'importance que prenait alors le problème religieux.

## LE ROMAN.

Très répandu en Orient, le *Roman* n'était connu en Europe que par une traduction latine de Pococke (1671), — elle-même traduite en Anglais, en Allemand et en Hollandais, — quand M. Gauthier, après avoir établi une édition critique du texte arabe (5), publia la seule traduction française que nous ayons,

1. *Thèse I. Rochd*, p. 8.

2. Une dissertation de M. G. (*Thèse I. Thofaïl*, p. 13-17) prouve que cette entrevue doit avoir eu lieu en 1168-1169, ce qui date le grand ouvrage d'Ibn Rochd d'une façon assez nette.

3. *Thèse I. Thofaïl*, p. 22-30.

4. Il semble bien que cet ouvrage ait été écrit entre les années 1169-1179, plutôt vers 1169, alors qu'Ibn Thofaïl ne connaît pas assez Ibn Rochd pour annoncer qu'un philosophe est né. — Cf. *Roman*, p. 10.

5. Grâce à la découverte de deux nouveaux mss. et par la collation de ceux-ci avec les éditions antérieures, le texte donné par M. Gauthier est fort amélioré. — Je renvoie le lecteur aux introductions de M. Gauthier

remarquable d'élégance et de clarté. Grâce à lui, nous connaissons Ibn Thofaïl autrement que dans des résumés ou des traductions peu fidèles, et avec cette œuvre c'est un élément essentiel de la pensée du moyen âge arabe qui se révèle à nous.

Pour dégager la signification de cette allégorie toujours un peu énigmatique, j'ai cru nécessaire d'analyser en détail et de citer largement les textes. Cette méthode moins élégante est peut-être justifiée par les exigences du sujet, et excusée par ce fait que les textes sont assez peu connus des lecteurs.

### I. — La Préface.

Le roman s'ouvre par une préface de 16 pages, pleine de renseignements précieux : interrogeons-la minutieusement ; c'est faute de l'avoir fait avec soin que la plupart des critiques se sont mépris sur l'objet de l'ouvrage, et en ont multiplié les interprétations erronées ou incomplètes.

Je ne parle pas de ceux qui n'y ont vu qu'un traité de « physique » sur l'origine de la race humaine ; — mais de critiques comme Munk, Mehren, Pococke qui n'ont vu dans *Hayy ben Yaqdhān* que le type du *Philosophus autodidactus*. Car tel est le titre que lui donnait Pococke en ajoutant : « *Epistola in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit* ». Munk disait « qu'Ibn Thofaïl a voulu présenter un solitaire qui n'aurait jamais subi l'influence de la société et dans lequel la raison se serait éveillée d'elle-même, et arrive successivement à l'intelligence des sciences de la nature et des plus hautes questions de métaphysique ». Ce que Mehren soulignait : « Il nous expose la *possibilité* du développement de l'homme... privé de toute communication avec le monde. »

Il est vrai que ce Roman est l'histoire d'un homme qui *retrouve* toutes les sciences et toute la philosophie. Mais c'est méconnaître les principes les plus chers aux falacifa que de leur prêter *l'intention de prouver* qu'un homme peut à lui seul refaire la science. Ils luttèrent précisément pour conquérir le droit d'étudier les *Anciens*, parce qu'il était absurde à leurs yeux de ne pas profiter du travail des générations antérieures.

pour la bibliographie du Roman. Cf. *Roman*, p. VII-XV ; *Thèse I. Thofaïl*, p. 41-45 ; et p. 54-57 l'indication de quelques études, en général très pauvres, sur cet ouvrage.

Ibn Thofaïl n'a pas eu *en vue* de montrer jusqu'où l'humanité — sinon l'individu — peut s'élever par ses propres forces; et dire avec Renan qu'il a « pour objet de montrer comment les facultés humaines arrivent par leurs propres forces à l'ordre surnaturel et à l'union avec Dieu », c'est lui prêter des intentions qui lui sont étrangères (1).

Il suffisait de lire attentivement d'abord sa *Préface*, puis l'*épisode d'Açal et Salaman*, enfin l'*épilogue*, pour comprendre qu'Ibn Thofaïl a voulu : 1° *exposer* ce qu'est la vraie philosophie mystique; 2° *marquer* sa place dans l'Islam, et lui *conquérir ainsi son droit de cité*, en la *désolidarisant d'un mouvement pseudo-philosophique et antireligieux* qui la compromet.

L'analyse de la Préface mettra en bonne lumière, je crois, la première proposition, car ces seize pages un peu embrouillées comptent des textes décisifs. En voici le début :

« Tu m'as demandé, frère au cœur pur, *de te révéler ce que je pourrais des secrets de la philosophie mystique (2) communiqués par [Ibn Sina]*. Ta demande m'a inspiré une noble ardeur qui m'a conduit à la perception d'un *état* dont je n'avais pas eu conscience auparavant ». Arrivé moi-même à l'*union*, j'ai compris que c'est une ivresse que le discours ne saurait décrire, et qui rend fou.

Comment donc le révéler? Tous les mystiques ont proclamé l'impossibilité de l'entreprise, comme je la sens moi-même. El-Ghazali appliquait à cet état le verset : « Ce qu'il est, je ne saurais le dire. Penses-en du bien et ne demande pas d'en rien apprendre ». Ibn Baddja, impuissant à le décrire, le proclamait divin; seul Ibn Sina s'en est quelque peu expliqué.

Sur quoi Ibn Thofaïl fait une longue citation que je reproduis presque entière, car c'est le *canevas* qu'il a développé dans la partie proprement mystique du Roman. Il nous dit bien que lui-même a eu l'expérience de l'union et de l'intuition, mais c'est peut-être un artifice d'exposition, car en fait il n'ajoutera presque rien à la mystique d'Ibn Sina; il l'a du moins comprise et goûtée (3).

1. On trouvera réunies dans la *Thèse I. Thofaïl*, p. 64, les plus importantes des interprétations proposées.

2. M. Gauthier a montré que la traduction traditionnelle de philosophie orientale était moins justifiée. *Thèse I. Thofaïl*, p. 59, n. 1.

3. M. Gauthier se demande si Ibn Thofaïl est vraiment parvenu à l'extase mystique, et s'il parle d'expérience d'intuitions qu'il croit avoir eues; mais

Voici donc ce que dit Ibn Sina :

« Lorsque la *volonté* et la *préparation* l'ont conduit jusqu'à un certain degré, il saisit de rapides lueurs de la vérité dont il entrevoit l'aurore... Puis ces illuminations soudaines se *multiplient* s'il persévère dans cette préparation; il devient expert à les *provoquer*, si bien qu'elles lui arrivent sans préparation. Et dans les choses qu'il voit il ne considère que leurs rapports avec l'auguste Sainteté, *conservant* [encore] *quelque conscience de lui-même*. Puis il vient à une *illumination soudaine* et peu s'en faut qu'il ne voie la vérité en toutes choses. — Enfin la préparation le conduit à un point où son *état momentané* se change en *repos parfait*, ce qui était furtif devient habituel; il arrive à une *connaissance stable* semblable à une société continuelle... Alors les jouissances d'en-haut l'inondent... il est en relation d'une part avec la vérité, de l'autre avec son âme, et il flotte de l'une à l'autre. Enfin il perd conscience de lui-même, il ne considère plus que l'auguste Sainteté, ou, s'il considère son âme, c'est seulement en tant qu'elle contemple, et alors a lieu l'*unification* complète (1) ». [p. 4].

Ce *transport*, ajoute Ibn Thofaïl, Ibn Sina ne veut se le procurer que par ces états, et non par la voie de la spéculation raisonnante, — [voie que nous verrons Ibn Thofaïl proposer à son disciple].

Pour faire entrevoir à son correspondant la splendeur de la vision mystique comparée aux spéculations de la raison, il lui propose la comparaison banale mais bien poussée de l'aveugle et du voyant. Soit un aveugle-né, remarquablement doué, qui a appris à connaître la cité, ses rues, ses maisons, ses habitants, de telle façon qu'il se guide et reconnaît parfaitement tous ceux qu'il rencontre; « les couleurs seules ne lui sont connues que par l'explication des noms qu'elles portent et certaines descriptions imparfaites ». Mais voici que ses yeux s'ouvrent : parcourant la ville, il ne trouve rien qu'il ne reconnaisse; il trouve

---

il ne résout pas la question. *Thèse I. Thofaïl*, p. 97. — Il me semble que la négative est plus probable. Un mystique qui parle d'expérience est autrement personnel que ne l'est Ibn Thofaïl. D'autre part quand nous voyons Ibn Thofaïl, premier médecin et sans doute *vizir*, presser Ibn Rochd de commenter Aristote en s'excusant de ne le point faire lui-même, en raison des innombrables préoccupations que sa situation lui crée, il semble difficile de croire qu'il ait eu le loisir ou le silence d'âme nécessaire pour arriver à l'extase. — Il faut remarquer d'ailleurs que dans le *Roman* il dit n'être encore arrivé qu'au premier degré de l'intuition mystique : il ne m'a été donné présentement « d'apercevoir qu'une faible lueur à titre de stimulant et d'enouragement à entrer dans la Voie... » p. 16.

1. Il est inutile d'insister sur le caractère si manifestement néo-platonicien de cette page. — Les chiffres entre [ ] renvoient aux pages du Roman.

même les couleurs conformes aux descriptions qu'on lui en avait données, « et dans tout cela il n'y aura rien de nouveau pour lui que deux choses importantes, dont l'une est la conséquence de l'autre : une *clarté* inconnue et une immense *volupté* » [6].

Or l'état des *spéculatifs* (1) non arrivés à la sainteté parfaite, c'est le premier état de l'aveugle, et les couleurs qui ne lui sont connues que par des explications, ce sont ces choses qui, selon Ibn Baddja, sont trop sublimes et que Dieu accorde de connaître à qui il lui plaît de ses serviteurs. — Le second état est celui de ceux qui sont arrivés à la sainteté parfaite. « Mais, remarque Ibn Thofaïl, on trouve rarement un homme qui [tant qu'il vit] (2) jouisse d'une vue toujours perçante sans avoir besoin de spéculer » (3).

Cette brève description de la mystique proposée à son correspondant, Ibn Thofaïl revient à la demande du début :

« Ou bien tu désires connaître ce que voient les hommes qui jouissent de l'intuition; — mais c'est une chose dont on ne peut donner l'idée adéquate dans un livre », dès qu'on entreprend de l'exprimer en discours, elle s'évanouit.

« Ou bien tu désires connaître cette chose suivant la méthode des [spéculatifs]; — cela peut être exprimé par des mots ». Et c'est l'entreprise que va tenter Ibn Thofaïl; là sera, je crois, son originalité.

Il n'a pas inventé en mystique et n'ajoute guère aux brèves descriptions d'Ibn Sina; mais, tandis que celui-ci ne proposait pas la méthode des spéculatifs pour conduire aux états mystiques, Ibn Thofaïl essaiera de tracer une voie, qui, partant des

1. Je préfère ce mot à celui de *contemplatif*, employé ici par M. Gauthier, qui est d'allure trop mystique. *Spéculatif* indique mieux la nature discursive de cette connaissance.

2. C'est le sens probablement de l'expression « tant qu'il a les yeux ouverts ». — Ainsi pour Ibn Thofaïl, ici-bas on a toujours besoin de se servir de la raison discursive, car il n'est pas possible d'en arriver à une intuition parfaite et continue.

3. En passant Ibn Thofaïl reproche à Ibn Sina d'avoir « prostitué cette volupté en l'offrant au Vulgaire. (Nous verrons Ibn Rochd lui faire le même reproche). « Il la rapporte à l'imagination et s'engage à donner une explication claire de cet état. Mais c'est le cas de lui répondre : Ne déclare pas douce la saveur d'une chose dont tu n'as pas goûté. Car notre homme n'a pas tenu sa promesse ». Peut-être n'en a-t-il pas eu le loisir, ou « a-t-il vu que s'il décrivait cet état, il serait entraîné à dire des choses de nature à décrier sa conduite, et à désavouer les encouragements qu'il a donnés à l'acquisition des richesses. » [7]

exercices de la raison discursive, aboutisse à l'intuition. Cela fait comprendre pourquoi son héros passe par les sciences et par le péripatétisme pour arriver à la mystique; et c'est ainsi qu'Ibn Thofail rejoint Plotin.

C'est si bien le côté original de son œuvre, que lui-même y insiste. Cette science de la mystique est, dit-il, « plus rare que la [pierre philosophale] en cette contrée. C'est à peine si un homme [par génération] en recueille quelques parcelles. Encore n'en parle-t-il alors que par énigmes, vu que la religion orthodoxe, la vraie Loi, défend de s'y consacrer entièrement et met en garde contre elle » [8]. Recueillons cet aveu curieux et suivons la rapide revue historique qu'il esquisse pour montrer la valeur et la nouveauté de son ouvrage.

En effet, dit-il, ne peuvent satisfaire à la demande de son correspondant ni aucun des *musulmans d'Espagne*, ni le livre de la *Guérison* d'Ibn Sina, ni *El-Ghazali*, ni *El-Farabi*, ni *Aristote*.

Les *premiers musulmans d'Espagne* furent mathématiciens, puis vinrent des logiciens, puis « des hommes plus habiles dans la spéculation »; mais *Ibn Baddja* lui-même (+ 1138), le plus pénétrant d'entre eux, ne nous a pas révélé les trésors de sa sagesse. Quant à la génération présente, elle comprend « des hommes en voie de développement, ou [d'autres] qui se sont arrêtés avant d'atteindre la perfection; ou bien nous n'avons pas encore connaissance de leur vraie valeur ». *El-Farabi* est surtout un logicien, ses ouvrages de philosophie sont pleins de contradictions, d'ailleurs « il professe de mauvaises doctrines touchant l'inspiration prophétique, qu'il rapporte à l'imagination et sur laquelle il donne le pas à la philosophie ». Quant aux écrits d'*Aristote*, qu'*Ibn Sina* explique dans le livre de la *Guérison*, ils ne contiennent pas la vérité au dire d'Ibn Sina lui-même, qui renvoie « celui qui veut la vérité pure à son livre de la *Philosophie mystique* (1) ». Ainsi donc, si l'on prend les assertions d'*Aristote* et du livre de la *Guérison* dans leur sens exotérique, sans en chercher le sens profond et ésotérique, on n'arrivera pas à la perfection. Reste *El-Ghazali* (+ 1111), mais

1. C'est-à-dire « *Les Traités mystiques d'Avicenne*, publiés par Mehren, 1889. — Il est à remarquer que lorsque Ibn Sina proteste que dans le livre de la *Guérison* « il s'est borné à reproduire le système des péripatéticiens », Ibn Thofail note qu'en fait sur la plupart des questions il reproduit bien la pensée d'*Aristote* « bien qu'il contienne certaines choses qui ne nous sont pas parvenues sous le nom d'*Aristote* ».

il ne peut être d'aucun secours, car il faudrait pouvoir distinguer entre le sens exotérique et le sens ésotérique de ses ouvrages. En fait, « la plus grande partie consiste en énigmes, en allusions vagues, dont celui-là seul peut tirer profit qui, [les ayant longuement méditées], en a entendu l'explication de sa bouche, qui est prêt à les comprendre, intelligence supérieure à qui la moindre indication suffit. — Quant aux ouvrages où il a exposé la vérité toute pure, aucun n'est parvenu en Espagne... (1) » [14]

Voilà donc son correspondant bien averti : *nulle part* il ne trouvera cet exposé méthodique de la Philosophie mystique qu'il désire.

Or lui, Ibn Thofaïl, a essayé dans son *Roman* de lui en révéler ce qui est révélabl. Écoutons-le nous dire *comment il s'en est lui-même instruit, et par quelle pédagogie il en instruira son lecteur.*

« Nous n'avons pu dégager la vérité à laquelle nous sommes arrivé, qu'en étudiant avec soin les paroles d'[El-Ghazali] et celles d'[Ibn Sina], en les rapprochant les unes des autres, et en les joignant aux opinions émises de notre temps, jusqu'à ce que nous eussions d'abord découvert la vérité par la voie de l'investigation spéculative, et qu'ensuite nous eussions perçu récemment ce léger goût (ou transport) par l'intuition [extatique] ». [14]

Ibn Thofaïl va exposer ses découvertes avec une pédagogie très délicate. Loin d'imposer à son disciple *des résultats*, il le guidera, pour qu'il *refasse* lui-même toutes ces *expériences*, témoignant par là de l'intelligence fine et profonde qu'il a du rôle de professeur.

« Si nous te présentions les derniers résultats auxquels nous sommes arrivé, sans assurer les premiers pas, cela ne te serait pas plus utile qu'un précepte traditionnel sommairement énoncé. — Mais nous voulons te faire entrer dans le chemin où nous sommes entré avant toi, afin que tu arrives là où nous sommes arrivé, que tu voies ce que nous avons vu, que tu constates toi-même tout ce que nous avons constaté (2), et que tu puisses te dispenser d'asservir la con-

1. El-Ghazali fut en effet un mystique, mais aussi l'adversaire de la spéculation philosophique.

2. Voici pourquoi Ibn Thofaïl place son héros dans une île déserte, beaucoup moins pour symboliser la solitude où doit vivre le philosophe, quo pour symboliser la *pédagogie* progressive de son exposé. Essentiellement le maître est un homme qui *soustrait* son disciple à toute autre voie que la sienne, et qui, *une à une*, distribue les vérités à son esprit.

Plus tard quand Hayy et Açal, complètement formés, retourneront dans la



naissance à la nôtre. Cela exige un temps nécessairement long, des loisirs et une application exclusive à ce genre d'exercice. Si tu as la ferme résolution de te mettre activement à l'œuvre, quand viendra le matin tu béniras ton voyage nocturne, tu recevras de Dieu la récompense de tes efforts... Et moi je remplirai ton attente, je te *conduirai* par le chemin le plus droit, le plus [sûr] (1), quoique présentement il ne m'ait été donné d'apercevoir qu'une faible lueur à titre d'encouragement et de stimulant à entrer dans la voie. Je vais donc te raconter l'histoire de Hayy ben Yaqdhān, d'Açāl et de Salaman. Elle peut servir d'exemple à ceux qui savent comprendre, « d'avertissement pour tout homme qui a un cœur, ou qui prête l'oreille et qui voit ». (Qoran.) [16].

Ces citations, qu'il a fallu multiplier pour que le lecteur puisse lui-même être juge, ne laissent aucun doute sur le but poursuivi par Ibn Thofaïl. Comme il n'existe pas d'exposé méthodique de la philosophie mystique, il essaiera de combler cette lacune et de synthétiser en clair les descriptions désordonnées des principaux mystiques, après avoir été lui-même amené à une certaine expérience de ces intuitions. Ainsi son livre sera *Le Guide des chercheurs*.

Voilà ce que nous apprend la *Préface*. Nous verrons en cours de route pourquoi Ibn Thofaïl s'est décidé à ce travail.

## II. — Le Roman.

Nous ne nous arrêterons pas aux détails de la fable où s'enchaîne et quelquefois s'embarrasse la doctrine d'Ibn Thofaïl, mais il est nécessaire de présenter les personnages et de préciser leur signification allégorique.

Ibn Thofaïl nous avertit qu'il emprunte leurs noms à Ibn Sina, qui en effet a raconté une histoire de Hayy ben Yaqdhān, où Ibn Thofaïl puisera quelques détails de son Roman. Hayy ben Yaqdhān est un vieillard très sage qui symbolise l'Intellect actif; son nom signifie sa nature : le *vivant* (car l'intelligence est vie), *fils du vigilant* (de Dieu, « qui ne dort jamais »). Il gardera ce symbolisme chez Ibn Thofaïl (2). Quant à Salaman et Açāl, ce

---

solitude, ce sera pour signifier que le philosophe ne doit pas prostituer sa pensée à la foule, mais l'enfermer dans un sanctuaire secret.

1. On voit qu'Ibn Thofaïl n'a aucunement l'idée d'un *Philosophus autodidactus* ou d'un Robinson Philosophe. Poeëcke n'a pas percé le symbole, ou du moins a mal traduit l'allégorie; il a ainsi trompé presque tous les critiques.

2. Cf. *Thèse I. Thofaïl*, p. 67-89, sur les sources du *Roman*.

sont de vraies créations d'Ibn Thofaïl, qui ne ressemblent en rien aux personnages légendaires connus sous ces noms : *Salaman* (salut) est ici l'homme qui arrive au *salut* par la religion; *Açal* me paraît être le type du disciple qui se conforme à Hayy, la raison (1).

Nous pouvons maintenant aborder le récit.

Apporté par le flot, ou plutôt né de l'argile en fermentation, — l'histoire des origines de Hayy n'est qu'un prétexte à dissertations cosmographiques sur les climats, ou physiologiques sur l'embryogénie (2), — l'enfant, qui sera le héros du Roman, se trouve seul dans une île déserte; nourri par une gazelle, il croît au milieu des animaux, et nous assisterons bientôt aux conquêtes progressives de sa raison.

Ce sont d'abord les *découvertes d'ordre pratique*: son intelligence s'éveille et les premières constatations sont pénibles: seul de tous ses compagnons il se voit nu, sans armes; il attend vainement que la nature le complète, et se fait alors des vêtements, des armes et des instruments.

Puis il étudie la *nature*: la mort de la gazelle, sa nourrice, lui fournit l'occasion de savantes anatomies à la recherche du principe vital [31-35], sans doute disparu, et son affection

1. *Ibid.*, p. 90-91, note. M. Gauthier montre bien que le changement d'*Absal* (Ibn Sina) en *Açal* (Ibn Thofaïl) est significatif; mais il ne tire pas la conclusion qui me paraît s'imposer.

2. Il faut signaler ce passage relatif à l'origine de l'âme: quand l'embryon est organisé « alors vient s'y joindre l'âme qui émane de Dieu... Car cette âme émane sans cesse et abondamment de Dieu... comparable à la lumière du soleil qui sans cesse est répandue abondamment sur le monde. L'air extrêmement transparent ne réfléchit pas cette lumière; les corps opaques non polis la réfléchissent en partie et diversement selon leurs couleurs; les corps polis la réfléchissent au plus haut degré... Ainsi de l'Âme qui émane de Dieu. Elle se répand sans cesse abondamment sur toutes les choses créées ». Mais les corps inorganiques ne manifestent pas son influence; les plantes la manifestent selon leurs aptitudes; les animaux la manifestent au plus haut degré. Or comme certains miroirs reproduisent l'image du soleil, de même parmi les animaux, il en est qui ont leur faculté éminente de recevoir l'âme, la reflètent et sont son image: c'est l'homme, car « Dieu a créé Adam à son image ». — Comme enfin des miroirs concaves concentrant les rayons du soleil, produisent du feu, de même il arrive que « l'image [de Dieu] dans l'homme prend de la force au point que toutes les autres images s'évanouissent devant elle, et qu'elle demeure seule, consommant de son auguste splendeur tout ce qu'elle atteint », et c'est le cas des Prophètes. « Tout cela est clairement exposé dans les écrits compétents », p. 23-24.

Outre le néo-platonisme de cette théorie émanatiste, on peut remarquer comment les Averroïstes latins ont trouvé chez les Arabes leur thèse de l'unité de l'âme.

perspicace lui fait comprendre que sa mère n'était pas cette chair inerte, mais la chose disparue qui l'animaient : « Alors son affection se détourne du corps pour se porter sur le maître et le moteur du corps ». Il médita sur cette chose, ne comprenant pas sa nature mais voyant que les corps des autres gazelles ressemblaient à celui de sa mère, « il ne pouvait s'empêcher de penser que chacune était mue par une chose semblable » [37]. Ayant découvert le feu, il crut que cette chose était analogue au feu. La vivisection lui montre en effet dans le cœur d'un animal une vapeur blanche et chaude, principe sans doute de son mouvement [39]. Dès lors, l'anatomie n'a plus de secrets pour lui.

Mais là se borne tout ce que les sciences d'observation ont pu lui apprendre sur l'Être, il passe désormais de l'observation à la spéculation.

*La Philosophie.* — Le monde. — Il sait maintenant que tout animal, malgré la multiplicité de ses membres, la variété de ses sensations, est *un*, grâce à ce *souffle* « qui anime le corps comme son instrument » [40-42], et qui constitue l'*essence* une et véritable de l'être [44].

Comparant de même les individus d'une espèce, il réduisit cette multiplicité à l'unité, et conclut que le *souffle* ou *esprit* qui meut chaque individu de l'espèce est *une* seule et même chose, répartie entre un grand nombre de cœurs; et que, si tout ce qui se trouvait disséminé dans ces cœurs pouvait être rassemblé, cela ne ferait qu'*une* chose (1). Ainsi l'apparente multiplicité des individus d'une espèce n'est pas *réelle*; et, comme les individus, les espèces se fondent dans le genre, « l'*esprit* animal, participé par tout le règne animal, est *un* en réalité. » [45]

Ayant fait l'unité *des* corps, il étudia la propriété du corps

1. Nous retrouverons souvent cette théorie de la non-multiplicité essentielle des esprits. Cf. *Roman*, p. 89 : la multiplicité qui est un attribut des corps, n'appartient pas aux esprits; — surtout p. 93-94, comment les catégories de quantité, de nombre, de réunion et de séparation ne s'appliquent qu'aux corps. — J'ai cru devoir analyser ce passage qui semble n'avoir pas de signification religieuse, parce qu'ici surtout apparaît comment, pour n'avoir pas nettement distingué la forme physique de la forme métaphysique (âme et humanité), les péripatéticiens arabes ont attribué à l'espèce tout entière une seule et même *âme*, alors qu'elle n'a qu'une seule et même *nature*. Les Averroïstes latins ont repris cette thèse contre laquelle a si vigoureusement lutté S. Thomas, notamment dans son *De Unitate Intellectus contra Averroistas*.

comme tel, et en chercha l'essence. La pesanteur lui apparut comme un attribut surajouté à la corporéité. « Et c'est ainsi que les *formes* lui apparurent dans leur diversité » [50]. Avec l'idée de forme il acquiert l'idée du monde *spirituel*, puisque ces formes ne peuvent être saisies par les sens, mais par une intuition intellectuelle.

Il distingue désormais l'*esprit* animal (vapeur physique) et l'*âme* animale (forme) ou *nature* de l'être; et comprend que le premier est composé de l'attribut de corporéité, qui lui est commun avec tous les corps, et d'un autre, qui lui est propre, l'*âme*. Il étudie la hiérarchie des formes et arrive à l'idée d'une *matière* dénuée de toute forme, mais qui ne peut exister comme telle.

L'examen des *formes* le convainc qu'elles sont *produites*, exigent une *cause efficiente* [56-57], à qui appartiennent en définitive les actes qui leur sont attribués, selon ce mot de Dieu : « Je suis l'ouïe par laquelle il entend, et la vue par laquelle il voit. » Mais cette *productrice* universelle, non produite, où est-elle? Il la cherche en vain dans son île. Il la cherche dans le ciel, et se construit toute une astronomie (1), puis une science de l'univers qui va le conduire à trouver cet être.

Le monde conçu comme un grand animal est *fini dans l'espace*, « car il vit qu'un corps sans limite est une absurdité » (2). — Est-il aussi *fini dans le temps*, a-t-il « commencé d'être après qu'il n'existait pas, ou a-t-il toujours existé »? Cette question le laisse perplexe et aucune des deux thèses ne l'emporte dans son esprit (3). D'ailleurs dans les deux cas les conséquences sont identiques : s'il est *produit*, le monde suppose un autre qui n'est pas du monde, mais incorporel; — s'il est *éternel*, son mouvement exige un moteur infini, donc exempt de matière. On aboutit toujours à un être incorporel de qui dépend toute chose, qui laisse en toute chose des marques de son

1. Ibn Thofaïl renonce à l'exposer complètement. Toutes les découvertes d'Hayy « sont d'ailleurs divulguées dans les livres, et pour notre but nous en avons assez dit. » [61]

2. La discussion est longuement développée, [59-60].

3. Cette question de l'éternité du monde était l'objet de vives disputes entre falacifs et orthodoxes. Il est curieux de voir Ibn Thofaïl donner les raisons pour et contre et s'abstenir de conclure. Nous verrons Ibn Rochd reprendre la question et condamner au silence les théologiens en assurant que la discussion se réduit à « une querelle de mots »; que le problème est insoluble et qu'il n'importe pas d'ailleurs de le résoudre. Cf. *Traité*, p. 32-36.

action. Ainsi l'univers si merveilleusement agencé témoigne de la perfection de son auteur, qui possède toute perfection sans déficience (1).

Dieu. — Et la beauté de cet Être le ravit tellement qu'il négligea désormais l'étude de l'univers, en étant venu « à ce point, qu'il ne pouvait laisser tomber sa vue sur quoi que ce fût, sans y apercevoir des marques de son industrie, et sans reporter aussitôt sa pensée sur l'Ouvrier en laissant de côté l'ouvrage. Enfin il se portait vers Lui avec ardeur, et *son cœur, entièrement dégagé du monde sensible, s'attachait au monde intelligible* » [69] (2).

L'Intelligence. — Cependant il voulut savoir par *quelle faculté* il avait perçu cet Être. Ce ne pouvaient être ses *sens* qui ne peuvent percevoir l'Incorporel, mais une faculté incorporelle qui ne pouvait être que son *essence* même. Il en conclut que son essence était incorporelle, et que « tout ce qu'il percevait de corporel en soi n'était pas sa vraie essence, mais que celle-ci ne consistait que dans cette chose par laquelle il percevait l'Être nécessaire ». Dès lors, « il n'eut plus que dédain pour son corps, et se mit à réfléchir sur cette double essence » [70]. Incorrup-  
tible, puisque incorporelle, *que devient-elle à la mort?*

La Vie future. — C'est le problème de la *vie future* qui se pose. Il touche de trop près à la religion, et la solution d'Ibn Thofaïl est trop intéressante pour que nous ne suivions pas de plus près les considérations de Hayy.

Une faculté, remarque-t-il, qui n'a jamais atteint en acte son objet, ne désire pas la perception de son objet; mais passée une fois à l'acte et retombée en puissance, elle le *désire* et le *regrette*. Plus parfait est l'objet, plus grand est son désir, plus grande sa douleur; s'il est une chose infinie en beauté, la privation serait une souffrance infinie, la possession continuelle, une volupté sans mesure. Or l'Être nécessaire est cet objet incomparable, de plus la faculté qui le perçoit ici-bas est impérissable : dès lors quand cette faculté quitte le corps,

1. Car tout défaut est du non-être, « et comment le non-être serait-il dans *L'Être pur?* » [68].

2. Je souligne pour montrer qu'Ibn Thofaïl n'a pas parcouru ces premiers stades de la science pour faire un vain étalage d'érudition. Il veut conduire son lecteur d'une science inférieure à une science plus haute, et de celle-ci à une science sublime, *non* en accumulant les *notions*, mais en élevant son esprit peu à peu au-dessus des sens, en l'initiant au monde des esprits, en le lui faisant goûter. C'est *pédagogie* très intelligente et non *encyclopédisme* encombrant.

: 1) ou bien durant la vie elle n'a pas connu cet Être nécessaire; dans ce cas après la mort elle ne désire point, et ne souffre pas d'en être privée; — 2) ou bien elle a acquis la notion de cet Être, a connu sa perfection et sa beauté, mais [l'homme] s'est détourné de lui pour suivre ses passions et la mort l'a surpris dans cet état. Alors il est privé de la *vision intuitive*, mais il en éprouve un désir ardent et il demeure dans un long tourment., soit qu'il doive être délivré de ces maux après une longue épreuve et recouvrer l'intuition., soit qu'il doive y demeurer éternellement; — 3) ou bien elle a acquis la connaissance de cet Être avant de quitter le corps, s'est tournée vers lui tout entière, méditant sa gloire, sa splendeur, et ne s'est pas détournée de lui jusqu'à ce que la mort l'ait surprise. Alors, quand elle se sépare du corps, elle demeure dans une volupté infinie, une allégresse perpétuelle, parce que l'intuition qu'elle a de cet Être est ininterrompue, exempte de mélange et d'impureté; et elle est délivrée de toutes les choses sensibles, requises par le corps, mais qui ne sont pour cet *état* que douleurs et obstacles ». [73-74].

Hayy a découvert sa *fin* :

« Il comprit que sa perfection propre et son bonheur consistaient dans la *vision intuitive* perpétuelle, et toujours en acte, de cet Être dont il ne devait pas se détourner, fût-ce la durée d'un clin d'œil, afin que, la mort le surprenant en état d'intuition actuelle, son bonheur fût continu et parfait ».

Hayy n'aura plus qu'à vivre dans la *contemplation*, et le voici amené *logiquement, rationnellement*, ou — comme disait Ibn Thofaïl — « *selon la méthode des spéculatifs* », jusqu'à la MYSTIQUE. Nous arrivons ainsi au cœur de l'ouvrage. Le lecteur m'excusera peut-être de ce long voyage nocturne à travers le péripatétisme d'Ibn Thofaïl. Je crois qu'il est impossible de comprendre la philosophie des falacifa si l'on n'a pas suivi étape par étape le mouvement *continu* de leur pensée, qui va d'Aristote à Plotin, sans heurt, et qui s'élève de la contemplation scientifique à l'*extase*.

*La Mystique.* — L'homme, destiné à la vision parfaite et sans fin de l'Être nécessaire, doit s'y préparer par l'acte de toute sa vie. Comment parviendra-t-il à la continuité de cette contemplation en acte? C'est le dernier problème que Hayy ben Yaqdhan devra résoudre. Or les difficultés sont grandes; les premiers essais sont infructueux :

« Il attachait sa pensée à cet Être pendant un instant; mais bientôt un objet sensible s'offrait à lui, une image se présentait à son

esprit; ou bien il souffrait dans son corps, ressentait la faim, la soif, la chaleur ou le froid, ou devait se lever pour évacuer ses excréments. — Alors, troublé dans sa méditation, il ne parvenait qu'à grand'peine à se remettre dans cet état d'intuition; et il craignait de voir la mort fondre sur lui pendant qu'il était en état de distraction, et de tomber dans le malheur éternel, dans la douleur de la séparation. Cette situation lui était pénible, et il n'en pouvait trouver le remède ». [71]

Il chercha autour de lui des êtres qui vécussent dans cette contemplation, afin de s'instruire auprès d'eux, et vit que seules les *sphères célestes*, essences incorporelles, connaissaient cet Être nécessaire, et il résolut de se rendre pareil à elles. Il vit aussi que « par la partie la plus noble de lui-même, qui lui donnait la connaissance de cet Être, il avait quelque ressemblance avec Lui. Il devait donc l'imiter :

« acquérir ses qualités, prendre son caractère, imiter ses actes, s'appliquer avec zèle à l'accomplissement de sa volonté, s'abandonner à Lui, acquiescer à tous ses décrets de tout cœur, intérieurement et extérieurement, au point de s'en réjouir, fussent-ils pour son corps une cause de ruine totale ». [80]

Alors il se fit des règles de vie pour arriver méthodiquement à la vision.

1<sup>o</sup> Son *corps* était un instrument, il le fallait donc conserver; mais il était aussi un obstacle, il fallait le réduire : il régla sa nourriture, son vêtement, etc., selon ce principe (1) [82-85].

2<sup>o</sup> A l'imitation des *corps célestes*, qui répandent la vie sur cette terre, il s'appliqua à diminuer les souffrances, à défendre la vie; — il s'efforça d'être pur comme eux; et pour reproduire leurs mouvements circulaires, il tournait autour de son île, d'un rocher, ou « sur lui-même jusqu'à ce qu'il fût pris de vertige. Enfin comme eux, il fixa sa pensée sur cet Être nécessaire, en s'isolant des choses sensibles, fermant yeux et oreilles, réfrénant son imagination et s'efforçant de ne considérer que Lui seul. »

« Il avait recours pour cela au mouvement de rotation sur lui-même, et quand il atteignait une certaine rapidité les objets sensibles s'évanouissaient, l'imagination s'affaiblissait, tandis que se fortifiait l'activité de son essence, si bien que, par moments, il avait l'in-

1. Les règles pour les aliments sont spécialement intéressantes. C'est un ascétisme sévère empreint de mysticisme (ne pas nuire à la *vie*, donc manger des plantes qui ont répandu leur graine, etc...).

tuition de l'Être, mais bientôt ses facultés corporelles revenant à la charge faisaient évanouir cet état ». [88]

3<sup>o</sup> Le plus sûr était donc de *s'assimiler à cet Être même*, et d'obtenir ainsi « l'intuition pure, l'absorption absolue qui ne laisse place à l'attention pour aucun autre objet que Lui, car alors on perd même conscience de sa propre essence. » [82]

Or il discerna en Lui des attributs positifs : science, puissance, sagesse ; — et un attribut négatif : indépendance de la corporéité. Les premiers ne constituant pas une multiplicité, puisque la multiplicité est un attribut du corps, la connaissance que cet Être a de son essence *est* son essence. Ainsi comprit-il que s'il pouvait connaître l'Essence divine, « cette connaissance ne serait pas une notion surajoutée à l'essence divine, mais qu'elle serait Lui-même », et que par conséquent « se rendre semblable à Lui dans ses attributs positifs, cela consistait à ne connaître que Lui seul, sans lui associer un attribut corporel. Il s'y appliqua » [89]. Pour imiter ses attributs négatifs, il entreprit d'éliminer de lui tout ce qui était corporel. Il évita désormais les mouvements, négligea les soins qui l'occupaient aux animaux, aux plantes.

« Il demeura immobile dans sa caverne, tête baissée, paupières closes, s'abstrayant de toutes les choses sensibles, concentrant ses pensées sur l'Être nécessaire... Il y travailla longtemps, passant quelquefois plusieurs jours sans remuer ni manger. Or, parfois, disparaissaient de sa pensée toutes choses autres que son essence propre ; [mais il s'affligeait de ce mélange qui persistait encore]. Il persévéra pour arriver à l'anéantissement de sa personnalité, à la complète absorption dans la vision. Et il y réussit enfin : tout disparut de sa pensée... et sa propre essence disparut avec le reste. Tout cela s'évanouit « comme des atomes disséminés » (Qoran), et *il ne resta que l'Unique, le Véritable, l'Être Permanent*, et il s'abîma dans cet état, et il vit « ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel ». [90-91]

C'est le sommet de l'Ascension lente vers l'Être, l'Union indescriptible, dont Ibn Thofaïl avertit qu'il ne peut rien dire, sinon tracer de pauvres *allégories*, et que seule l'expérience révèle.

Or, revenu de cette première ivresse, Hayy ne voit plus le monde dans son ancien aspect. Lui-même, le monde des esprits, l'essence même de l'Être nécessaire ne sont plus multiplicité.



mais unité. Rien n'existe que l'Essence du Véritable, et lui-même est l'Essence de l'Un [92-93]. Il tombe dans le *Panthéisme*, mais c'est une « méprise », dit Ibn Thofaïl, « où il aurait persévéré si Dieu ne l'avait secouru ». « Il comprit qu'il s'était mépris » en transportant dans le monde des esprits les catégories propres au monde des corps : *quantité, nombre, union-séparation*; des esprits, exempts de matière, « on ne doit dire ni qu'ils sont plusieurs ni qu'ils sont un ». Et nous retrouvons la question brûlante, plusieurs fois déjà abordée par Ibn Thofaïl mais qu'il n'a jamais tranchée que par une affirmation. Ici encore il esquisse un raisonnement qui ne prouve rien, et reconnaît que « les explications deviennent très malaisées ». Car parler de la pluralité des esprits ou de leur unité, est également dangereux et faux. — « Mais, dira-t-on, il faut opter ! » et c'est l'objection dont les théologiens le harcèlent, et à quoi jamais il n'a répondu. Il le sait bien et s'en irrite; le ton s'aigrit :

« Il me semble ici voir se dresser une de ces chauves-souris dont le soleil blesse les yeux et l'entendre s'écrier, en s'agitant dans les chaînes de sa ténébreuse ignorance : « Votre subtilité [contredit] la raison; une chose est une ou multiple ! » — Mais qu'il modère son ardeur, qu'il se défie de lui-même ! »

Si le problème de l'un et du multiple est déjà un mystère quand il s'agit du monde sensible, que sera-ce du monde divin, au sujet duquel on ne peut proférer aucun des termes ordinaires sans contradiction; et que seul connaît celui qui en a eu la vision ! — Je sors de la raison ? Soit ! « Laissons-le avec sa raison et ses hommes raisonnables ! » Pauvre faculté logique, pauvres discoursifs, qui selon le Qoran, « ne connaissent que les apparences d'ici-bas, et n'ont cure de l'autre vie ! » [95].

L'émotion qui perce en ces pages, montre que le conflit était aigu entre orthodoxes et falacifa. Ceux-ci ne s'en tiraient en somme que par un appel à une intuition supra-rationnelle, dont les théologiens étaient bien incapables ! Ibn Thofaïl retrouve la paix dans le mépris, et revient à son correspondant pour lui révéler la dernière vision de Hayy, si du moins il veut bien « comprendre », c'est-à-dire ne pas prendre à la lettre ce qu'il va lui dire.

Il lui décrit alors la *hiérarchie des Sphères*, c'est-à-dire des essences, reflets de moins en moins parfaits de l'Être, qui de sphère en sphère comme de miroir en miroir, tombe enfin sur notre mon-

de, s'y brise, comme l'image du soleil dans une eau tremblotante, et semble s'y diviser en une multitude infinie d'essences individuelles unies à un corps.— Mauvaise comparaison d'ailleurs, car les images dépendent des miroirs; or ces essences, reflets de l'Être, ne dépendent pas des corps, mais de la seule Essence de l'Un, leur principe et leur cause. Ce sont les corps, qui, sans elles, disparaîtraient; et si l'essence de l'Un disparaissait, tout s'évanouirait.

Là s'arrête la révélation des secrets de Hayy : « Ne demande pas d'en apprendre davantage par la parole, car c'est à peu près impossible ». [101]

Et ainsi s'achève la réponse d'Ibn Thofaïl à la demande de son correspondant : il a expliqué ce qu'il pouvait de la mystique d'Ibn Sina, et a montré une voie méthodique pour arriver à l'extase.

Si l'on veut bien remarquer que cet exposé occupe plus de quatre-vingts pages sur cent vingt que compte le roman, on jugera s'il importe d'en tenir compte pour définir l'objet de cet ouvrage. Le premier but poursuivi par Ibn Thofaïl est incontestablement de faire un exposé méthodique de la philosophie qui s'achève dans la Mystique. Mais j'avoue que cet effort est vain s'il s'arrête ici : pratiquement rien n'est fait, tant qu'on n'a pas conquis à cette philosophie sa place dans l'Islam. Or, toujours soupçonnée et combattue, elle est plus que jamais en péril en raison des aventures où l'ont compromise des brouillons. Après avoir montré ce qu'est la  *vraie*  philosophie, reste à marquer sa place en face de la religion; les  *circonstances*  imposent à Ibn Thofaïl cette tâche. S'il n'en a pas parlé dans sa préface, c'est peut-être pour ménager les esprits, mais il y songeait. M. Gauthier, qui a justement insisté sur la forte  *organisation*  du roman, montre fort bien que l' *histoire*  n'est pas achevée à cet endroit, ou plutôt qu'il n'y a pas encore de  *Roman* , l'intrigue n'étant pas encore annoncée, mais fortement préparée. L'épisode qui suit n'est pas une « rallonge inutile », c'est bien « le couronnement de l'œuvre », et peut-être dirais-je avec M. Gauthier que c'en est « le principe organisateur » (1).

### III. — L'Épisode de Salaman et d'Açal.

Hayy vivait dans la pratique familière de l'extase, « y par-

1. Cf. *Thèse I. Thofaïl*, p. 66.

venant dès qu'il voulait, et n'en sortant que quand il lui plaisait », quand un jour il rencontre une bête, couverte d'une loison noire, qu'il n'avait jamais vue : c'était Açal, récemment débarqué dans l'île pour y vivre dans la solitude et la prière.

Or il faut savoir qu'il venait d'une île voisine où s'était développée « une des sectes de bon aloi issues de l'un des anciens prophètes. Cette secte exprimait *toutes les réalités véritables par des symboles...* qui en fixaient les images dans les âmes, comme c'est l'usage dans les discours que l'on adresse au vulgaire. » [103] Açal et Salaman, hommes de bonne volonté, avaient embrassé cette secte avec ardeur, observant toutes ses pratiques, et dans ce but s'étaient liés d'amitié. Or Açal, porté à l'interprétation, cherchait à deviner le sens mystique des expressions de la Loi sur Dieu, ses anges, la résurrection, les récompenses et les châtiments. Salaman s'attachait à l'extérieur et s'abstenait de l'interprétation. Et comme dans la Loi certaines maximes recommandaient la *solitude*, déclarant qu'elle était la délivrance, tandis que d'autres recommandaient la *société des hommes*, Açal suivait les premières, méditant les symboles qu'il espérait éclaircir, Salaman, les secondes; inapte à la méditation et à la pensée personnelle, il estimait que la société écarte les tentations, et protège contre les démons.

Ce fut là qu'ils se séparèrent [104]. Açal se fit transporter dans l'île de Hayy, et, seul, adora Dieu, méditant ses beaux noms, ses attributs sublimes, et demeurant dans l'intimité de son Seigneur. Or un jour, Açal et Hayy se rencontrèrent. On devine les péripéties et les difficultés des premiers contacts [105-108]. Quand ils purent se comprendre par le langage, Hayy, interrogé par Açal, lui explique la vie qu'il menait et les connaissances qu'il avait acquises jusqu'alors. Quand Açal l'entendit décrire les essences séparées du monde sensible qui connaissent l'Essence du Véritable, Puissant et Grand, — l'Essence du Véritable et ses attributs, — les joies de l'Union et les douleurs de la séparation, *il ne douta pas que tous les enseignements de sa Loi sur Dieu, ses anges, ses livres, ses envoyés, le dernier jour, etc., ne fussent des symboles de ce qu'avait vu Hayy:*

« Les yeux de son cœur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma : il voyait s'établir l'ACCORD de la raison et de la tradition [religieuse]; les voies de l'interprétation s'ouvraient devant lui; il n'y avait plus dans la Loi divine rien de difficile qu'il ne comprit, rien de fermé qui ne s'ouvrit... il devenait une intelligence d'élite. Dès lors il con-

*sîlêra Hayy ben Yaqlhan avec admiration et respect; et il tint pour assuré qu'il était un nombre des ELUS de Dieu ».*

« Il s'attacha dès lors à *imiter Hayy* » (1), et loin de renoncer à la Loi s'appliqua à « *suivre les indications [de Hayy], pour les œuvres instituées par la Loi révélée, qu'il aurait l'occasion d'accomplir, et qu'il avait apprises dans sa religion* ».

Ainsi la philosophie mystique, loin de supplanter la Loi religieuse, en révèle le sens profond et en apprend la pratique parfaite. Que les théologiens se rassurent! Açal, à l'école de Hayy, ne devient point un infidèle, mais demeure un vrai musulman. Les falacifa sont plus fidèles que les fidèles. Est-ce clair? La contre-épreuve est plus significative encore.

« Açal, interrogé par Hayy, lui parla de son île, des hommes qui l'habitaient, de leur manière de vivre avant d'avoir reçu la religion et depuis qu'ils l'avaient reçue. Il lui exposa les enseignements de la Loi sur le monde divin, le paradis, le feu, la résurrection, la balance et le pont (2). Hayy comprit tout cela, et n'y vit rien qui fut en opposition avec ce qu'il avait vu dans l'extase, — IL RECONNUT QUE L'AUTEUR et propagateur de ces descriptions était VRAI DANS SES DESCRIPTIONS, sincère dans ses paroles, ENVOYÉ DE SON SEIGNEUR. Il eut foi en lui, il crut à sa véracité, il rendit témoignage à sa MISSION.

» Il l'interrogea ensuite sur les préceptes... et Açal lui parla de la prière, de l'aumône purificatoire, du jeûne, du pèlerinage, etc. Il accepta ces obligations, se les imposa, et s'en acquitta pour obéir à l'ordre formulé par celui dont la véracité ne faisait pour lui aucun doute. »

Reconnaissance de la Mission divine du Prophète, acceptation des dogmes et des rites, c'est la plus entière adhésion à la religion d'Açal. Encore une fois, que les théologiens se rassurent! Hayy n'est pas un infidèle, mais, comme Açal, un vrai musulman.

On le voit, Ibn Thofaïl tient à affirmer que la philosophie s'allie parfaitement en théorie et en pratique avec l'Islam, qu'elle doit donc être acceptée par Lui, comme elle-même l'accepte sans arrière-pensée.

Sans arrière-pensée? C'est ce qui ressort des protestations renouvelées que nous venons d'entendre, mais est-ce bien sûr? C'est précisément ce que niaient les orthodoxes. Les falacifa étaient bien contraints d'accepter la Loi, car l'Islam intolérant

1. Je souligne ce mot qui explique le nom d'Açal.

2. Allusion à la « Machinerie eschatologique » du Qoran.

n'a pas dans sa Cité de place hors du Temple. Mais les théologiens, non satisfaits d'une soumission extérieure, reprochaient aux falacifa de fermer au dogme l'accès de leur pensée et de cacher sous la fidélité matérielle une révolte irréductible. Et c'est pourquoi Ibn Thofaïl insiste : Hayy accepte le dogme comme *vrai*, les préceptes comme *justes*, sa philosophie n'est pas une rivale de la Loi, ni même une *addition* à la Révélation, ce n'en est pas même une libre et innocente *transposition*, mais c'en est bien plutôt la *réalisation* même. La philosophie n'est pas une *autre* loi, mais *la loi*.

Or, plus ces insistances se multipliaient, plus s'exaspéraient les orthodoxes. Car c'était encore la plus outrageante façon de dire que la philosophie l'emportait sur la Loi, que de la donner comme la Vérité substantielle dont celle-ci n'était qu'une image. La soumission des falacifa n'était-elle donc qu'une provocante condescendance, qu'une obséquieuse hypocrisie? Étaient-ils de ces hyperreligieux insaisissables, de ces irritants dévots plus dangereux que les impies déclarés? Que pensaient-ils donc, au fond, de la religion?

Hayy a parlé *nettement* de la vérité, de la sincérité du Prophète; — je n'ose dire qu'il l'ait fait avec candeur, il a trop manifestement des intentions. Le fait même qu'il se soumette aux préceptes de la Loi, n'éclaire pas encore la nature de son adhésion. Sa démarche semble bien spontanée, ce n'est pas la force qui la lui impose; ce n'est même pas la raison du scandale des faibles qui le détermine à cette charitable comédie : Hayy est bien seul dans son île avec Açal! — Il est vrai, mais, de loin, c'est tout l'Islam qui a les yeux sur Lui; Ibn Thofaïl y songe pour lui et fait agir son personnage en conséquence.

Mais épions les gestes de Hayy; peut-être le surprendrons-nous dans un moment d'oubli. Voici en effet qu'il est pris d'un doute, et tel est son scrupule : la Loi est vraie, à la façon d'un symbole fidèle s'entend; mais un symbole est un mensonge en définitive! Tolérable et innocent, s'il ne trompe personne, — mais alors inutile, — il devient pernicieux s'il abuse les âmes. Inutile ou damnable, il faut choisir, et c'est un scandale pour la raison de Hayy.

\* Pourquoi le prophète s'est-il servi de paraboles? pourquoi ne pas mettre à nu la vérité? C'est faire tomber les hommes dans l'erreur grave de donner à Dieu un corps, etc. Pourquoi s'en tenir à ces pré-

ceptes et à ces rites? pourquoi permettre d'acquérir les richesses, laisser les hommes libres pour les aliments? Ils se livrent à des occupations vaines et se détournent de la vérité. Les dispositions de la Loi si compliquées relatives aux richesses, l'aumône purificatoire, les contrats synallagmatiques, l'usure, etc., lui semblaient étranges et superflues. Si les hommes connaissaient le fond des choses, ils se détourneraient de toutes ces futilités, se dirigeraient vers la Vérité, et toutes ces réglementations deviendraient inutiles ». [110-111]

Est-elle donc damnable cette Religion qui égare l'homme loin de la Vérité et du Bonheur?

Pour couper court aux perplexités de son héros, Ibn Thofaïl, après avoir averti le lecteur que l'illusion de Hayy est due à sa bonne âme qui ignore l'inintelligence et la grossièreté des hommes, demande aux *faits* de l'éclairer en le détrompant.

Plein de compassion et désireux de leur donner le Salut, Hayy décide d'aller prêcher aux hommes la vraie Vérité. Açal l'avertit de l'inutilité de l'entreprise, mais espérant que quelques hommes du moins, disposés à se laisser guider, pourront être gagnés à Dieu, il se ravise et tous deux s'embarquent pour leur mission. Suivons-les, nous allons assister à la grande faillite de la Vérité dans le monde.

Reçu avec intérêt par les amis d'Açal, élite de la nation, et par Salaman, devenu roi, Hayy se mit à leur révéler les secrets de la sagesse [112]. Or, à peine se fut-il élevé au-dessus du sens exotérique et eut-il parlé de vérités contraires à leurs préjugés, qu'ils se rembrunirent et lui fermèrent leurs cœurs. Malgré les plus condescendants efforts, Hayy n'aboutit qu'à les rebuter, « pourtant ils étaient amis du bien et désireux du vrai; mais, par suite de leur infirmité naturelle, ils ne poursuivaient pas le vrai par la voie requise, et, au lieu de l'examiner du biais voulu, ils cherchaient à le voir à la façon de tous les hommes [113] ».

Alors Hayy comprit : renonçant à tout espoir, il jeta un regard infiniment attristé sur les hommes tout occupés de la terre, « se tuant à recueillir les brindilles de ce monde », incapables d'accueillir la sagesse, « car les biens qu'ils poursuivent ont comme une rouille envahi leurs cœurs » (Qoran), « un grand châtement les attend » (Qoran). Lorsqu'il vit que presque tous « ne saisissaient de leur religion que ce qui regarde le monde », « qu'ils rejetaient ses pratiques derrière eux » (Qoran), « que les affaires les empêchaient de se souvenir du Dieu Très-Haut.

et qu'ils ne craignaient pas le jour du jugement » (Qoran), (1) — il comprit que leur prêcher la vérité était chose vaine, que « pour le plus grand nombre tout le profit qu'ils pouvaient tirer de la Loi religieuse concernait leur existence présente et consistait à jouir d'une vie facile, sans être lésés par autrui dans la possession des choses qu'ils regardaient comme leur appartenant en propre, et qu'ils n'obtiendraient pas la vie future. » [114]

Il comprit que « toute sagesse résidait dans les paroles des Envoyés, et dans les enseignements de la Loi, que rien d'autre n'était possible, et qu'on n'y pouvait rien ajouter; qu'il y a des hommes pour chaque fonction (2), que chacun est plus apte à ce en vue de quoi il a été créé. Il se rendit donc auprès de Salaman et de ses compagnons, s'excusa pour les discours qu'il leur avait tenus. Il leur déclara qu'il pensait désormais comme eux, que leur règle de conduite était la sienne. Il leur recommanda d'observer rigoureusement leurs lois traditionnelles, de se mêler le moins possible des choses qui ne les regardaient pas, de croire sans résistances aux vérités obscures, de se détourner des hérésies, d'imiter les ancêtres, de fuir les nouveautés; et surtout d'éviter la négligence du vulgaire pour la Loi religieuse et son attachement au monde. Car il avait reconnu que pour cette catégorie d'hommes moutonnière et impuissante il n'y avait pas d'autre voie de salut; que si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient un trouble profond sans pouvoir arriver au degré des bienheureux, ils flotteraient désorientés et feraient une mauvaise fin; tandis que s'ils demeuraient dans leur état ils obtiendraient le salut ». [116]

Et Hayy, ayant fait cette triste expérience, rentra dans son île avec Açaq; toutes les obscurités s'étaient évanouies en même temps que ses illusions. Pourquoi des Symboles? parce qu'ils sont la seule forme de vérité accessible à la foule. Ils sont nécessaires, car seuls efficaces, donc ils sont légitimes, donc ils sont vrais.

La grande lumière avait été pour Hayy cette découverte que *l'humanité se divise en deux classes*; que la suprême sagesse consiste à respecter ce fait, et que la suprême folie est de le méconnaître, en traitant tous les hommes de la même manière. Or c'avait été justement la grande erreur des Acharites que de

1. Il faut remarquer comment Ibn Thofaïl accumule ici les textes du Qoran, pour bien montrer que ces soi-disant *fidèles* sont condamnés par la *Loi*.

2. C'est là une doctrine qui prendra toute sa valeur chez Ibn Rochd. Comme toujours, celui-ci se montrera plus précis et plus ferme dans sa pensée.

vouloir faire passer la foule du culte de la Lettre à une religion de l'Esprit; et leur grand crime, de ruiner en fait toute religion. C'est pourquoi les falacifs ont toujours redit « *qu'il y a des hommes pour chaque fonction* ». Si le *Roman* d'Ibn Thofaïl a un sens, c'est dans ce principe qu'il le faut chercher. Ce principe qu'il affirme, nous verrons Ibn Rochd le justifier en raison. Toute l'œuvre de ces deux hommes trouve là son explication. Sur cette vérité fondamentale se construit toute leur philosophie de la religion. Nous avons entendu Hayy prêcher à Salaman la fidélité littérale à la Loi, voilà pour la foule; mais de là découle le devoir des Sages : *avant tout* ils doivent respecter, consolider la religion de la foule, ils la loueront, la proclameront vraie, et donneront l'*exemple* d'une soumission scrupuleuse, renfermant au sanctuaire secret de leur pensée le culte sublime de la Vérité, qui ne doit pas être prostitué au vulgaire.

Et c'est ce que feront Hayy et Açal de retour en leur île : la solitude où ils se renferment n'est qu'un *symbole* du mystère où doit se renfermer le secret de leur philosophie.

« Et ils adorèrent Dieu tous les deux dans cette île, jusqu'à leur mort. » [116]

#### IV. — Épilogue.

Reste la dernière confidence d'Ibn Thofaïl, qui dissipera, je crois, toutes les obscurités.

Si, le premier, il s'est permis de révéler les secrets de la philosophie mystique que cachaient jalousement ses prédécesseurs (1), ç'a été pour les plus graves raisons :

« Les opinions erronées, récemment inventées par de soi-disant philosophes, se sont tellement répandues, que le mal causé par elles est devenu général. Nous avons craint que les hommes faibles, qui ont rejeté l'autorité des prophètes pour suivre l'autorité des fous et des sots, ne s'imaginent que ces erreurs soient la vraie philosophie mystique ».

Le voile de l'allégorie facile à déchirer par ceux qui en sont capables, mais impénétrable pour les indignes, suffit d'ailleurs

1. « Cet écrit comprend beaucoup de choses qui ne se trouvent dans aucun livre. Il relève de la science cachée que seuls sont capables de recevoir ceux qui ont la connaissance de Dieu et que seuls ignorent ceux qui méconnaissent Dieu. Nous nous sommes écarté en ce point de la ligne de conduite de nos vertueux ancêtres qui étaient jaloux d'un tel secret et s'en montraient avares ». [117] — On remarquera combien Ibn Thofaïl a soin de souligner le caractère religieux de la mystique.



à protéger le mystère incommunicable. « Que Dieu donc me donne indulgence et pardon, et nous abreuve de la claire connaissance de son Être, car il est bienfaisant et généreux! »

Embrassant désormais l'ensemble du Roman, nous en pouvons marquer définitivement la nature et la portée :

Inquiet des ravages causés dans les âmes par une pseudo-mystique de récente origine, il a voulu donner un exposé authentique de la vraie mystique, pour la désolidariser de ces erreurs dangereuses. Aux *élus*, il montre ainsi la vraie Voie de la Vérité; aux *théologiens*, il prouve que la mystique est souverainement respectueuse de la religion; à *tous*, il prêche la sagesse qui consiste à suivre sa vocation propre, et l'ORDRE qui assurera la PAIX.

On voit sur quelle base se conclut *l'accord de la Religion et de la Philosophie*. La théorie des *Ordres* est l'âme de la philosophie religieuse d'Ibn Thofaïl, qui y trouve le repos du monde et le repos de sa pensée. « *Le vulgaire a son ordre, le sage a le sien* », dirait-il volontiers, mais il ajouterait aussitôt : « *Le sage pratique extérieurement la religion extérieure, et vit dans son âme la religion de l'esprit.* »

Pressé de justifier cette attitude et sollicité de réduire toute sa pensée en quelque brève formule, j'imagine qu'il eût répondu :

Toutes les connaissances humaines se répartissent : en connaissances sensibles, — en connaissances de raison discursive (philosophie et sciences), — en connaissance d'intuition unitive (philosophie mystique) (1). — Ces trois modes de connaissance *épuisent* l'Être connaissable.

À côté de ces connaissances par vue directe de l'objet, et parallèlement à cette traduction de la réalité, se développe une connaissance indirecte et symbolique de la même réalité : au lieu de *voir* l'objet, on en reçoit une *description*, exprimée non en termes propres mais en métaphores; et c'est l'enseignement *des religions positives*. — Cette seconde traduction de la réalité, si elle est bien faite, ne contredit pas la première, (accord de

1. Il est à remarquer que quand nous opposons ici *Religion* et *Philosophie*, le sens de ces termes est assez différent de celui que l'usage leur donne. *Religion* signifie ici *religion positive*, et *philosophie* signifie toute connaissance individuelle, fût elle *mystique*.

Si l'on admet que la mystique décrite par Ibn Thofaïl est religieuse, il suit que, même s'il repoussait la religion positive, celui-ci serait encore religieux, bien que toutes les religions le déclarassent impie.

la religion positive et de la philosophie); — mais aussi n'y ajoute *rien* que de nouvelles images.

Ainsi la Religion positive est nécessaire au vulgaire, qui ne peut connaître la réalité transcendante que par elle; elle est inutile au philosophe mystique, qui l'accepte cependant, en égard au vulgaire qu'il doit édifier, et par déférence pour le Prophète, d'où procède la religion positive.

Resterait à savoir ce que — dans l'intimité — il eût dit de la réalité de la Révélation. Il s'en est tu, et l'on comprend pourquoi, mais on devine sa pensée. Au reste, tout porte à croire qu'il pensait sur ce point comme Ibn Rochd, et puisque celui-ci a été beaucoup plus explicite, il nous faudra l'interroger.

(*A suivre.*)

Enghien.

P. DONCŒUR.

# LA RELIGION

## ET LES

# MAITRES DE L'AVERROÏSME

(Suite).

IBN ROCHD

IBN ROCHD prolonge la pensée d'Ibn Thofaïl. Leur intimité leur a fait partager les mêmes inquiétudes et les mêmes vues, mais plus dialecticien et nullement mystique, Ibn Rochd précisera, justifiera dans le détail, la solution que son illustre ami a ébauchée dans la matière un peu fuyante d'un poème et dans la pénombre d'une allégorie. Il faut ajouter qu'il la transpose du néo-platonisme dans l'aristotélisme pur.

Plus de symboles, mais trois traités d'allure technique vont parler clair, sans réticence ni insinuation; ils suivent de quelques années le *Roman de Hayy ben Yaqdhân*, et sont issus évidemment des mêmes circonstances.

Le premier en date et le plus important est intitulé : *Livre de la décision de la question et de l'établissement de ce qui est entre la Loi religieuse et la Philosophie en fait d'Accord* (1). Je le citerai sous le titre de *Traité de l'Accord*.

Le second complète le premier sur le point spécial de l'interprétation allégorique. Son titre est : *Livre de l'enlèvement du Voile qui couvre les méthodes de preuve touchant les Dogmes de la religion, et exposé des doutes dangereux et des Hérésies pernicieuses résultant de l'Interprétation des dogmes* (2); je le citerai sous le titre de *Traité de l'Interprétation*.

Le troisième n'est qu'un *Appendice* au premier sur la façon dont Dieu connaît les singuliers (3).

1. Cf. GAUTHIER. *Thèse I. Rochd*, p. 31, sq.

2. Ce complément est de 1179. Cf. *Ibid.*, p. 32.

3. C'est une note assez brève que M. Asfa a publiée en appendice à son étude, et dont il a reproduit la traduction latine, insérée autrefois par R.

Il faudra leur adjoindre *l'Effondrement de l'Effondrement* républicain au traité d'EL-GHAZALI : *L'effondrement des falacifa*.

Mais nous ferons porter notre étude avant tout sur le *Traité de l'Accord*, dont M. Gauthier a donné en 1905 (1) une traduction française; et nous compléterons, s'il le faut, notre information par les fragments considérables des autres écrits traduits et cités par M. Gauthier et M. Asín.

Avant de nous engager dans le réseau serré des épichérèmes qui forment la trame de ce traité, il importe d'étudier tout d'abord ce que M. Gauthier appelle *la théorie des trois classes d'arguments et d'esprits*, et que je nommerais volontiers *la théorie des trois Ordres*.

Non que cette théorie soit absolument neuve. Nous avons vu Ibn Thofaïl trouver la solution du problème religieux dans la distinction des hommes en deux classes, la masse et l'élite, réclamant chacune, suivant ses aptitudes, ou un enseignement symbolique ou la présentation de la vérité toute nue. Cette idée, chère aux falacifa, va prendre chez Ibn Rochd toute sa précision et toute sa fécondité.

Il emprunte à Aristote (2) la distinction logique des arguments en certains ou démonstratifs, et en probables ou persuasifs, lesquels sont dialectiques ou oratoires; puis il l'applique en psychologie pour diviser les esprits en démonstratifs, dialectiques et oratoires, selon qu'ils sont capables de l'une ou de l'autre de ces trois espèces d'argumentation. Ibn Rochd lui demandera enfin la solution du problème religieux.

Les arguments *démonstratifs*, partant des principes premiers de la raison, en tirent par un processus rigoureux une conclusion qui participe à la certitude des prémisses. Ils sont instruments de science et de philosophie, et très rares sont les esprits qui sont aptes ou habitués à s'en servir: ce sont des hommes de démonstration, capables de saisir la pure vérité.

Les arguments *dialectiques* partent de prémisses *reçues* (soit par tout le monde, soit par une catégorie d'hommes, soit sim-

MARTIN dans son *Pugio fidei* sous le titre de « *Lettre à un ami* ». En effet, Ibn Rochd l'annonçait dans son *Traité de l'Accord* (p. 31) comme écrite à l'instigation d'un de ses amis. — Cf. Asín, *op. cit.*, p. 321, et 325-331.

1. Il existe une traduction allemande de M. J. MÜLLER (Munich 1875) que M. GAUTHIER dit un peu défectueuse. Dans l'introduction de sa traduction M. G. critique le texte des diverses éditions arabes, p. 6-17.

2. Cf. *Thèse I. Rochd*, p. 40-46.

plement par l'adversaire). Ils produisent un assentiment qui est semblable à la certitude. Les hommes de dialectique sont encore rares, nous verrons que ce sont des gens de demi-vérités.

Les arguments *oratoires* partent de prémisses adaptées aux *dispositions* des auditeurs. Fondés sur la sensibilité plus que sur la raison, ils produisent une opinion prévalente, et *persuadent* plutôt qu'ils n'éclairent. Par essence ils sont à la portée de tous, — puisque leur principe est de *s'adapter* à l'auditeur, — et s'adressent à la masse des hommes, qui, faute de temps, de moyens ou d'habitude, sont absolument rebelles aux autres enseignements; mais ils ne présentent que des *succédanés* de la vérité.

On voit déjà sans doute le parti qu'Ibn Rochd pourra tirer de cette théorie, et comment sa philosophie de la religion sera le prolongement de celle d'Ibn Thofail, mais on voit aussi combien sa manière sera plus précise et plus ferme.

#### ANALYSE DU TRAITÉ DE L'ACCORD.

Dès les premières lignes, le *but* que se propose Ibn Rochd est nettement marqué : « Mon *but* est d'examiner du point de vue de la *spéculation religieuse*, si l'étude de la *philosophie et des sciences logiques* est *défendue*, ou *permise*, ou *prescrite* par la *Loi religieuse* comme *méritoire* ou comme *obligatoire* » [18]. C'est-à-dire : laquelle des cinq qualifications morales prévues par la Loi convient à l'étude de la *falsafa*? Est-elle *interdite*, *blâmée*, *permise*, *recommandée* ou *imposée* par Dieu? (1).

1. Cf. *Ibid.*, p. 34-40, une longue explication des « cinq qualifications ». Cette théorie, dit M. Gauthier est d'ordre religieux et a dans la religion musulmane une très grande importance. Fondée sur la volonté de Dieu, la moralité des actes ne s'établit pas en raison, mais selon les décrets de Dieu révélés explicitement ou implicitement par le Prophète. Dieu 1) interdit, 2) blâme, 3) permet, 4) recommande, 5) impose un acte. — D'autre part cette révélation ne revêt pas la forme de lois générales, mais d'empirismes singuliers : Le prophète a un jour blâmé, loué, etc., tel acte d'un de ses compagnons. Voilà la norme de la moralité. — Le juriste, à qui un acte est soumis, devra par un « raisonnement analogique » dit « syllogisme juridique » subsumer cet acte, dont n'a pas parlé le Prophète, sous un schéma moral déduit d'une parole du Livre.

M. Gauthier fait remarquer que Ibn Rochd parle, non de la philosophie en général, mais de la philosophie des *falacifa*, système précis. — Quant à la Logique, Ibn Rochd la sépare de la *falsafa*, car sa légitimité est à peine contestée. El-Ghazali lui-même reconnaît « qu'il n'y a rien de blâmable en elle, et qu'elle est mise à contribution aussi bien par les théologiens que par les philosophes ». *Thèse I. Rochd*, p. 48, n. 1.

I. — *Le Devoir de Philosophe.*

Voici le *sylogisme juridique* par où Ibn Rochd établit ce devoir :

La philosophie n'est que l'étude réfléchie de l'Univers en tant qu'il fait connaître l'Artisan; or la Loi incite à s'instruire par la considération de l'Univers; donc la philosophie est ou bien recommandée, ou bien imposée par la Loi.

Ibn Rochd prouve la majeure par des textes du Qoran qui, selon lui, font une obligation d'appliquer la raison et la réflexion à la considération de l'Univers; or l'instrument de cette étude est le syllogisme; or le syllogisme le plus parfait est le démonstratif; donc l'étude à laquelle la Loi nous incite prend sa forme la plus parfaite dans la Démonstration ou Philosophie.

Mais, avant d'en user pratiquement, il faut connaître les diverses espèces de démonstration, la nature du syllogisme en général et ses espèces, comme le juriste doit d'abord connaître les diverses espèces de déductions juridiques. Donc il faut, de par la Loi, étudier la Logique [20].

On objecte que c'est une innovation [hérésie] qui n'existait pas aux débuts de l'Islam? — Mais l'étude du syllogisme juridique, répond Ibn Rochd, existait-elle alors? Et cependant qui songe à la regarder comme une hérésie? D'ailleurs « la plupart des docteurs de notre religion tiennent pour le syllogisme rationnel, sauf quelques Hachwiyya qu'on peut réfuter par le Qoran » (1).

Continuons donc nos déductions : si personne avant nous n'avait étudié la Logique, nous devrions péniblement inventer et construire cette science. « Mais si quelqu'un avant nous s'y est livré, *il est clair que notre devoir est de nous aider de ce qu'ont dit ceux qui l'ont étudiée avant nous, qu'ils appartiennent ou non à notre religion.* (Car le couteau du sacrifice, s'il est un couteau, il suffit; pas n'est besoin qu'il soit musulman!) Et par ceux qui ne sont pas nos coreligionnaires, j'entends les Anciens logiciens d'avant l'Islam [les Grecs]. » — Donc il faut étudier leurs livres. « Si tout y est exact, nous l'accep-

1. Cf. *Thèse I. Rochd*, p. 53, n. 2. Ce sont les anciens orthodoxes d'avant la réforme acharite dont nous avons parlé plus haut.

5<sup>e</sup> Année. — Revue des Sciences. — N<sup>o</sup> 3

terons; s'il s'y trouve une erreur, nous la signalerons » [22].

Ainsi l'étude des *Logiciens grecs est imposée par la Loi*.

La connaissance de *l'art* une fois acquise, il faut étudier « l'œuvre d'art », les êtres, pour connaître « l'artisan ». Or comme un géomètre, un astronome, un juriste surtout, ou un logicien (nous venons de le voir) seraient fous qui voudraient ignorer le travail de leurs prédécesseurs et refaire toute la science, œuvre impossible et vaine; — ainsi en serait-il à *fortiori* d'un homme qui voudrait reconstruire à lui seul la Science des Sciences, la Philosophie. Donc c'est notre devoir, si nos prédécesseurs ont élaboré une théorie réfléchie de l'univers vraiment scientifique, *d'examiner* ce qu'ils ont dit, « d'accepter avec joie et reconnaissance le vrai, et de signaler l'erreur, pour qu'on s'en garde, tout en les excusant » [23]. Donc l'étude — respectueuse et libre — des anciens est imposée par la Loi. Donc l'interdire à ceux qui y sont *aptés*, c'est-à-dire qui joignent à la pénétration d'esprit « l'orthodoxie religieuse et une moralité supérieure, c'est fermer la porte par où la Loi elle-même les appelle à la connaissance de Dieu », c'est le plus grand péché contre la Loi et Dieu.

— « Mais les abus et les inconvénients! » dira-t-on.

— « De ce que quelqu'un, réplique Ibn Rochd, erre ou bronche dans cette étude, par faiblesse d'esprit, vice de méthode, impuissance à résister à ses passions, ou faute simplement de trouver un maître, il ne s'ensuit pas qu'il faille interdire ces études à *ceux qui y sont aptés*. Le mal qui en résulte est accidentel, non essentiel; on ne doit pas renoncer à ce qui est, par essence, utile, à cause d'un inconvénient accidentel ».

Et Ibn Rochd triomphe, car c'est cela même qu'a dit le Prophète : un homme voyant son frère malade, avait un jour demandé un remède au Prophète; or le remède appliqué augmenta la diarrhée, et le bonhomme vint s'en plaindre : « Dieu a dit vrai, c'est le ventre de ton frère qui a menti! » répliqua le Prophète.

« Oui, continue Ibn Rochd, celui qui interdit l'étude des livres de philosophie à quelqu'un qui y est *apte*, parce qu'on juge que certains misérables ont erré pour les avoir étudiés, — il ressemble à celui qui interdirait à un assoiffé de boire de l'eau fraîche et

bonne, et le ferait mourir de soif, sous prétexte qu'il y a des gens qui se sont noyés dans de l'eau! — Le mal qui peut résulter accidentellement de la philosophie, peut résulter de toute autre science. Combien de juristes ont trouvé dans la jurisprudence l'occasion de se défaire de leurs scrupules... et pourtant c'est la science de la justice! » [25].

Ici s'achève la première étape du *Traité*: en principe, on doit philosopher, (si du moins on y est apte); reste à montrer que jamais l'exercice normal de ce droit, (ou plutôt de ce devoir), ne peut porter atteinte à la Loi.

## II. — L'exercice de ce Devoir est sans danger pour la Religion.

La raison en est que les résultats de la philosophie sont nécessairement d'accord avec la Loi.

En effet : 1<sup>o</sup> nous sommes sûrs que la *Loi est la vérité* [25]; — 2<sup>o</sup> nous avons vu que c'est elle qui nous invite à la connaissance de Dieu et de ses créatures; — 3<sup>o</sup> nous savons qu'elle y invite tous les hommes, et que tous, sauf les obstinés et les insoucians, peuvent y parvenir, à condition qu'on leur propose la vérité selon la méthode adaptée à leur tournure d'esprit, (démonstratif, dialectique, oratoire). Donc chacune de ces trois méthodes est requise par la Loi, et aucune n'est exclue, pas plus l'oratoire que la démonstrative (1).

Donc « nous pouvons être assuré que [per se] la spéculation démonstrative ne nous conduit pas à contredire les enseignements de la Loi divine. Car la vérité ne saurait être contraire à la vérité, elle s'accorde avec elle, et témoigne en sa faveur » [25-26].

On comprend que de telles affirmations aient fait songer à Saint Thomas. Nous verrons par la suite ce qu'il faut penser du rapprochement, mais dès maintenant nous pouvons remarquer que si les Averroïstes latins n'ont pas tort de se réclamer d'Averroès, ils ont du moins maladroitement trahi sa pensée, soit en la faussant, soit en la démasquant, quand ils proclamaient qu'*Il y avait deux vérités, — voire, qu'une chose pouvait être vraie théologiquement et fausse philosophiquement.*

1. Telle est du moins la façon dont nous comprenons ce passage assez obscur, sur lequel M. G. ne s'est pas expliqué. L'obscurité tient aux surcharges de pensée qui embarrassent le raisonnement, et aux preuves ou explications dont s'alourdit le syllogisme.



Ibn Rochd du moins était plus habile. Provisoirement croyons-le sincère, mais suivons-le attentivement. Il vient de proclamer, tout comme le fera Saint Thomas, qu'aucun désaccord réel *ne peut* avoir lieu entre le dogme et la philosophie. Fort bien, mais si un désaccord se présente, comment l'expliquer et le réduire?

Il s'explique, dit Ibn Rochd, par une inintelligence de la Loi, et se résout par l'*Interprétation*.

Le moyen est radical, encore le faut-il justifier, et c'est à quoi est consacrée toute la fin du traité.

### III. — Théorie de l'Interprétation.

L'Interprétation consiste à faire passer une expression du sens propre au sens figuré, *selon les règles et l'usage de la langue arabe* [26].

Ce que font les juristes, qui n'usent cependant que du syllogisme d'opinion, à *fortiori* peuvent le faire les philosophes.

D'ailleurs, nous affirmons que, quand la philosophie amène à une conclusion en désaccord avec le sens extérieur de la Loi divine, *toujours* ce sens extérieur admet une interprétation selon les règles de l'interprétation arabe. Tout musulman le croit; « mais combien cela est plus évident à qui a creusé cette idée, qui en a fait l'expérience, et qui s'est proposé d'établir l'union de la raison et de la tradition. D'ailleurs on pourra toujours, dans ces cas, trouver dans la Loi d'autres textes qui par leur sens *extérieur* témoignent en faveur de l'interprétation. Tout le monde admet que toutes les expressions de la Loi ne doivent pas être prises au sens littéral, il n'y a de discussion que pour préciser *lesquelles* doivent être interprétées [27].

Mais justement, dira-t-on, si les musulmans sont *unanimes* à prendre un texte au sens littéral, peut-on l'interpréter?

— Non, bien sûr, proteste Ibn Rochd, si l'unanimité est *certaine*; il en va autrement si elle n'est que présumée. Et c'est pourquoi El-Ghazali lui-même et d'autres ont dit qu'il ne fallait pas accuser d'infidélité ceux qui avaient rompu une unanimité de ce genre.

Et l'habile homme va faire passer toute la philosophie par la porte entre-bâillée; car, en fait, l'unanimité *certaine* est absolument *inconstatable* en matière de spéculation. Il faudrait connaître de façon certaine la *pensée* de *tous* les savants. Entreprise

deux fois impossible : infinie, voire absurde, puisqu'au début de l'Islam les savants prohibaient absolument de livrer aux profanes le sens ésotérique de la Loi. — Cette discipline de l'*arcane* est une solution élégante, et il est piquant de voir un philosophe y recourir contre un théologien.

Il reste cependant un argument d'autorité : EL-GHAZALI (1) a formellement accusé d'infidélité les falacifa, comme El-Farabi et Ibn Sina, pour avoir affirmé : que Dieu ne connaît pas les choses singulières ; que le monde est éternel ; et pour avoir allégoriquement interprété les textes relatifs à la résurrection des corps et à la vie future.

A quoi Ibn Rochd répond :

1<sup>o</sup> qu'il ne peut s'agir d'une accusation *formelle* d'infidélité, car El-Ghazali lui-même déclare (2) qu'une accusation d'infidélité pour avoir rompu l'unanimité ne peut être qu'hypothétique ;

2<sup>o</sup> qu'El-Ghazali s'est *trompé* en attribuant aux falacifa cette opinion que Dieu ne connaît pas les individus. Ils disent que la connaissance de Dieu est d'un autre genre que la nôtre ; voilà tout (3) [31] ;

3<sup>o</sup> quant à l'*Éternité du monde*, tout se réduit à une querelle de mots ; aussi ne peut-on taxer d'infidélité l'un ou l'autre des deux partis. D'ailleurs les falacifa pourraient invoquer contre les Motékallemin des textes de la Loi qui, même dans leur sens littéral, corroborent la thèse de l'Éternité. — En cette question difficile, il faut excuser le savant qui se trompe.

4<sup>o</sup> Reste l'allégorisation *de la résurrection et des descriptions de la vie future* ; point très délicat, qu'Ibn Rochd n'abordera qu'en élevant et en élargissant le débat : c'est tout un traité sur l'usage de l'Interprétation qu'il va esquisser, en tirant les dernières conséquences de la *théorie des trois Ordres*.

Il faut distinguer dans la Loi :

1<sup>o</sup> des enseignements dont l'objet relève des trois méthodes démonstrative, dialectique, oratoire. — En ce cas il ne peut s'agir de symboles ni d'interprétation. Nier cet objet, c'est être infidèle ou hérétique ; ainsi est hérétique qui nie, parce qu'il interprète les textes, l'existence d'une béatitude et de tourments

1. Dans l'*Effondrement des falacifa*.

2. Dans la *Démarcation entre la foi et l'incrédulité*.

3. Il renvoie à son traité spécial, l'*Epistola ad Amicum* traduite par R. Martin. Cf. *Asis, op. cit.*, 325-331.

dans la vie future, et qui affirme que ce dogme est une fiction destinée à établir une police de crainte ici-bas ;

2<sup>o</sup> des enseignements dont l'objet ne relève que de la méthode démonstrative. — En ce cas, Dieu a fait aux dialectiques et aux oratoires « la grâce de leur en donner des symboles, les invitant à croire à ces symboles » accessibles aux méthodes dialectique et oratoire. La réalité intelligible est révélée aux démonstratifs dans le sens *ésotérique* de la Loi. Les symboles de cette réalité sont révélés aux autres dans le sens *littéral*.

Dans ce cas, sous peine d'infidélité, l'interprétation est *obligatoire* pour les premiers, mais *interdite* aux autres [54] (1).

3<sup>o</sup> des enseignements dont l'objet est classé par les uns dans le 1<sup>er</sup> groupe, par les autres dans le second. La cause en est dans l'obscurité de ces textes : « Celui qui s'y trompe, j'entends s'il est du nombre des savants, est excusable. »

Or les textes de la Loi qui *décrivent* la vie future sont de ce 3<sup>o</sup> groupe (2). Donc : le savant qui se trompe sur cette matière est excusable, si du moins il affirme l'*existence* de la vie future ; les non-savants doivent les prendre à la lettre ; aussi le savant qui leur divulguerait l'interprétation serait lui-même infidèle, comme fauteur d'infidélité. Il n'en doit parler que dans des livres ésotériques, et El-Ghazali qui l'a fait dans des livres accessibles au vulgaire est coupable envers Dieu et envers la philosophie. Il l'a fait dans une bonne intention pour accroître le nombre des hommes de science, mais en fait il n'a accru que la corruption : ses lecteurs « ayant détracté la philosophie, ou la Loi, ou les deux ensemble... Aussi le devoir des chefs des musulmans est-il d'interdire ses livres de science sauf aux hommes de science » [40].

Nous retrouvons donc ici l'idée maîtresse d'Ibn Thofail ; mais tandis qu'elle était par lui surtout affirmée, et confirmée seulement par un fait d'expérience, elle se présente ici comme la conclusion d'un système très solide de considérants philosophiques et religieux.

1. De ces textes il faut dire avec Dieu lui-même : « Nul n'en connaît l'interprétation si ce n'est Dieu et les hommes de démonstration ». (Qoran). — Cf. *Thèse J. Rochd*, p. 59, une intéressante discussion sur ce texte et la façon dont Ibn Rochd l'interprète. (Cf. *Traité*, p. 27, 35, 33).

2. Les Acharites tiennent pour le sens littéral ; El-Ghazali et beaucoup de *coufis* pour le sens figuré, mais le comprennent diversement. (El-Ghazali lui-même en donne deux interprétations).

En possession de ces principes, Ibn Rochd va juger les hommes et les choses de son temps, c'est la conclusion pratique du *Traité*.

#### IV. — Conclusion pratique.

En effet, nous le savons déjà par le *Roman*, la situation est fort difficile et très attristante.

L'égarement des esprits est tel qu'Ibn Rochd s'est cru obligé de traiter publiquement de ces questions dont il faudrait se taire : « N'était la publicité donnée à ces questions, nous nous serions abstenu d'en parler. » [41]. Le mal vient précisément de ce que des esprits inconsidérés ont méconnu la loi fondamentale, le « *Statut légal* » de la Pensée dans l'Islam, en divulguant un enseignement qui devait demeurer strictement ésotérique. C'est de là que procède la ruine de la Loi et de la Philosophie. Contre les coupables, Ibn Rochd accumule les sévérités et les invectives :

« Nous en avons vu qui croyaient philosopher et percevoir par leur étonnante sagesse des contradictions dans la Loi, et qui croyaient devoir les exposer au vulgaire... Ils ont causé la perte du vulgaire dans ce monde et dans l'autre.

» Leur conduite à l'égard du Législateur est semblable à celle d'un homme qui critique un médecin habile, qui pour sauver les hommes leur donne des préceptes susceptibles d'être compris et acceptés par tous. S'il agit ainsi c'est qu'il ne peut les rendre tous médecins et leur donner une connaissance scientifique des remèdes. Alors l'homme en question vient dire à ces gens : « Les préceptes de ce médecin ne sont pas vrais. » Et il les critique jusqu'à ce qu'ils soient ruinés dans leur esprit; ou bien il dit qu'il faut les interpréter, mais les bonnes gens ne comprennent pas les interprétations qu'il donne, et pratiquement renoncent aux remèdes du médecin... Ainsi leur perte sera générale! Voilà ce qui arrive s'il leur propose des interprétations vraies; ce sera pis, s'il leur découvre des interprétations fausses; ils en viendront à ne plus même croire qu'il y ait une santé à conserver, des maladies à éviter, à fortiori, qu'il y ait des remèdes à employer.

» Or, c'est ce que font ceux qui découvrent les interprétations de la Loi à ceux qui n'y sont pas aptes ». [45-46].

Le fruit de ces inintelligentes et coupables indiscretions a été la division scandaleuse et fatale en sectes qui se sont taxées mutuellement d'infidèles. Les Motazilites sont les premiers coupables, les Acharites ont été plus retenus; mais tous ont déchiré l'Islam pour avoir voulu remplacer les trois méthodes si sages de la Loi, — si sages qu'on n'en peut trouver de plus

aptes à produire la foi chez tous les hommes, et c'est précisément la marque de leur nature miraculeuse [50].

Il faut revenir à l'observation respectueuse du Livre Précieux, et réprimer ce dévergondage d'interprétations contradictoires; c'est la tâche à laquelle s'est dévoué Ibn Rochd :

« Notre désir serait de nous consacrer à atteindre ce but et de pouvoir y arriver. Si Dieu nous prête vie, nous ferons pour cela tout ce qu'il nous permettra. Peut-être cela servira-t-il de point de départ pour nos successeurs. Car notre âme, à cause des tendances mauvaises et des croyances corruptrices qui se sont introduites dans cette religion, est au comble de la tristesse, en particulier à cause des dommages qu'elle a subis du fait de ceux qui se réclament de la philosophie. Car le mal qui vient d'un ami est plus pénible que le mal qui vient d'un ennemi. Or, la philosophie est la compagne de la religion et sa sœur de lait...; mais beaucoup d'amis inintelligents lui font aussi du tort parmi ceux qui se réclament d'elle : ce sont les sectes qui la divisent.

• Dieu donnera la bonne direction à tous; il les aidera tous ensemble à l'aimer.

• Il a déjà supprimé beaucoup de ces égarements grâce au pouvoir établi; et grâce à lui il a ouvert la voie à beaucoup de biens, en particulier pour les hommes qui suivent le chemin de la spéculation et qui désirent connaître le vrai. Car — [et voici le résumé de tout l'ouvrage] — Il a appelé la multitude à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, supérieure au bas niveau de ceux qui sont esclaves de l'autorité d'autrui, mais inférieure à l'éristique du Moté-kallemin, et Il a éveillé l'attention des esprits d'élite touchant le caractère obligatoire d'une spéculation intégrale sur les principes fondamentaux de la religion ».

#### L'« IMPIÉTÉ » D'IBN ROCHD.

Il faut croire à la sincérité de cette page qui termine le *Traité*. A coup sûr, Ibn Rochd est douloureusement inquiet de la désorganisation intellectuelle de l'Islam, et ne se lasse pas d'y opposer la charte fondamentale des *Trois-Ordres*.

*Charte de liberté*, a-t-on dit, « vrai manifeste pour la liberté de penser, mais en faveur des seuls philosophes, tout imprégné d'un rationalisme sans réserve » (1). — *Statut d'Ordre* d'abord, dirai-je, réglementant l'exercice de la pensée, liant étroitement chaque esprit par les Lois de son ordre, et n'accordant aux Privilégiés qu'une liberté strictement personnelle, à qui tout prosélytisme indiscret, toute action sociale sont absolument inter-

1. Cf. GAUTHIER, *Thèse I. Rochd*, p. 103.

dits. D'un mot, c'est la religion de la société garantie par une police sévère du droit de penser. Tel est l'aspect social de la thèse d'Ibn Rochd, et c'est, je crois, celui sur lequel il voulait attirer l'attention.

Mais évidemment, régler la liberté, c'est la reconnaître. Si restreinte qu'elle soit par les exigences sociales, l'autonomie de la pensée intime du philosophe est affirmée, sauvée et peut-être reconquise par Ibn Rochd. A ce philosophe qu'il a fait extérieurement si respectueux de la Religion, il a donné des droits, dont il nous reste à préciser la nature.

Le falacifa est-il dans le secret un rationaliste absolu, ou demeure-t-il religieux? Le culte fidèle, mais « spiritualisé », qu'il garde à la Loi, est-il encore une religion ou n'en a-t-il que le masque? Telles sont les questions qui restent indécises après la lecture du *Traité* d'Ibn Rochd. De vrai, il en sera sans doute ainsi tant que nous ne connaissons que les livres exotériques d'Ibn Rochd, et que nous ne pourrons pas pénétrer dans le cénacle pour le prier de nous dire — entre démonstratifs — ce qu'il pense de la Loi. C'est impossible bien sûr, et, faute de cette voie d'information, il ne nous reste qu'à interroger d'autres textes où se trahira peut-être sa pensée.

Ce que tous soulignent, précisent et complètent, c'est d'abord la théorie des *Trois-Ordres*. Relevons une définition plus nette et plus franche des dialectiques, dont, peut-être à dessein, le *Traité* ne donnait qu'une idée imprécise. Tandis que la Loi est toute claire pour les esprits sains, — les oratoires qui n'y soupçonnent même pas les difficultés, et les démonstratifs qui les résolvent, — elle est toute obscure pour les dialectiques, esprits malades, heureusement peu nombreux. « Ceux qui ont une propension à l'erreur, dit le Qoran, ils s'attachent à ce qui est ambigu par amour de la discussion. » Et ce texte dur, Ibn Rochd l'applique aux dialectiques, c'est-à-dire en fait aux hommes du Kalam, Motékallemîn ou théologiens (1) de l'Islam, qui divulguent des interprétations généralement fausses, qui font à la religion le plus grand mal en croyant la servir, ruinant l'autorité du médecin de la fable. Cette franchise plus grande nous renseigne clairement sur les adversaires que poursuivait Ibn Rochd.

1. *Ibid.*, p. 114-115. M. GAUTHIER fait remarquer que le philosophe musulman peut prendre très légitimement cette attitude dans l'Islam qui ne reconnaît aucune autorité dogmatique à ses théologiens. p. 116.

Le rôle social de la religion est surtout, mis en relief dans *l'Effondrement de l'Effondrement* (1). C'est toute une *Apologétique* qui se développe autour de ce thème que l'Islam est la religion la mieux appropriée aux besoins de la Cité humaine, la plus efficace pour assurer son bonheur dans la vertu simplement pratiquée, et que cette transcendance prouve sa divinité. La magnifique conviction d'Ibn Rochd en impose, et je comprends qu'elle ait ému M. Asin : Saint Thomas et tant d'apologues catholiques parlent-ils autrement ?

Et cependant ne nous laissons pas prendre aux apparences. Pressez ces formules, réduisez cette éloquence et vous vous demanderez encore si oui ou non cette religion « divine » a une valeur absolue ? Que vaut-elle devant la raison du philosophe ? J'entends bien qu'on l'oblige à respecter la religion nécessaire à la société au milieu de laquelle il doit vivre, à s'y conformer « au temps de son enfance et de son adolescence », à lui garder la reconnaissance que l'on a pour sa nourrice ; j'entends aussi qu'on lui fait un devoir de chercher *la meilleure interprétation* de la religion, et, bien que toutes les religions soient vraies à ses yeux (2), de s'instruire *de la meilleure*, et de croire qu'elle abroge les autres, comme firent les philosophes romains quand leur fut prêchée la religion de Jésus, et les philosophes chrétiens d'Alexandrie quand ils connurent l'Islam (3). Mais ce devoir reste toujours un devoir *social*, la valeur de la religion pour le philosophe ne se mesure qu'à son efficacité pour le vulgaire : il n'est jamais dit qu'elle vaille pour le philosophe lui-même, et l'on se demande encore si elle a une valeur de *vérité dans l'être* outre sa valeur *d'utilité dans l'action*.

Pour essayer de le résoudre, abordons le problème sous une autre face, et voyons si pour Ibn Rochd la religion positive n'est que la forme symbolique, fautive dans l'être, utile et vraie dans l'action, de la vérité philosophique, la seule qui soit la vérité ; — ou si le dogme dépasse et enrichit la philosophie. Dans le premier cas le philosophe n'a que faire de la révélation, dans le second il doit recueillir ce don et l'insérer dans la substance de sa pensée et de son action.

1. *Ibid.*, p. 119.

2. C'est-à-dire que toutes conduisent au bonheur, mais plus ou moins efficacement.

3. Il est remarquable que dans *l'effondrement* Ibn Rochd dépassant le point de vue spécial de l'Islam, esquisse une philosophie générale de la Religion. Voir les textes ap. GAUTHIER, *Thèse I. Rochd.*, p. 121-22.

Or le *Traité* qui semblait à M. Gauthier être l'expression du rationalisme intégral, affirmait : 1<sup>o</sup> que tous, même les philosophes, doivent prendre à la lettre certains textes de la Loi [36, 37] (existence de Dieu, mission du Prophète, vie future); 2<sup>o</sup> que jamais l'interprétation ne peut nier l'*existence* de la chose affirmée par le texte, mais seulement sa manière d'être; 3<sup>o</sup> que théoriquement du moins il faut se soumettre à la tradition *unanime* des docteurs. N'était-ce pas imposer au penseur les postulats essentiels d'une religion d'autorité, imposer la *Révélation* à la Raison?

*L'Effondrement* précise encore, car il proclame : « qu'une religion fondée uniquement sur la raison serait inférieure aux religions provenant à la fois de la raison et de la révélation (1) »; il reconnaît avec El-Ghazali « que pour tout ce qui *dépasse* la raison humaine il faut recourir à la révélation » qui « *complète* » les connaissances de la raison; il impose la foi aveugle à ces vérités mystérieuses dont on ignore le pourquoi, comme aux miracles dont on ignore le comment (2). Et l'on se demande comment Ibn Rochd s'y serait pris autrement s'il avait voulu protester de sa *foi* pure et simple à une Révélation divine?

Or, de toutes ces affirmations prodiguées, il reste (3) tout uniment que la Révélation instruit l'homme de connaissances qui échappent à sa raison, sans plus.

— Mais, c'est quelque chose, dira-t-on; c'est même tout!

— Peut-être, si Ibn Rochd comprend la Révélation à la façon de S. Thomas. Mais cela est-il bien sûr?

Et nous arrivons ainsi au cœur du problème : *Qu'est-ce que la Révélation?* — Sans doute le Prophète est l'*Envoyé de Dieu*, sa doctrine est *divine*, elle *dépasse* la raison, et s'impose comme telle, même au philosophe. Mais réalisons ces métaphores; car enfin Ibn Rochd ne conçoit pas Dieu comme un Roi siégeant dans un Palais Céleste, se choisissant sur terre un secrétaire, et lui dictant à haute et intelligible voix une Loi qui sera la

1. *Thèse I. Rochd*, p. 126.

2. Non qu'il faille accepter indistinctement tout ce qui se donne comme révélation. Il y a de vrais et de faux prophètes, reconnaissables aux signes déjà marqués.

3. Il faut en effet bien voir, comme le fait remarquer M. Gauthier, que ces textes de la loi que tous doivent prendre à la lettre ne contiennent en somme que des vérités déjà admises par la philosophie elle-même. — Quant à la règle de *tradition unanime*, elle est d'ordre purement théorique et ne s'applique jamais.



Révélation. Il y a là des images lourdement anthropomorphiques que nul fidèle éclairé, à quelque religion qu'il appartienne, n'ose prendre à la lettre; il n'est pas nécessaire d'accepter tout ce réalisme pour être un *Croyant*.

Le croyant accepte comme vrai un enseignement, non parce que sa raison l'a découvert, mais parce qu'elle lui prouve qu'il vient de l'Être infini qui est Dieu, par le moyen d'un homme qui est son Prophète.

Ibn Rochd est-il ce Croyant?

Incontestablement le prophète est pour lui un homme supérieur, l'homme supérieur, saint, intelligent plus que tout autre, dépassant les philosophes mêmes, car, ce qui est sûr, « c'est que tout prophète est philosophe, mais que tout philosophe n'est pas prophète ». — Il fait des prodiges pour accréditer sa « mission », mais la transcendance de sa doctrine est le meilleur gage de sa divinité; car le miracle, qui prouve seulement qu'il est plus habile et puissant que d'autres (1), frappe le vulgaire; mais la prédiction des choses cachées et l'institution d'une Loi plus efficace, le désignent bien plus sûrement à l'élite.

Il a une « mission », c'est-à-dire qu'il est né pour conduire les peuples au bonheur, et, pour ce faire, il doit savoir quels enseignements et quelles prescriptions seront efficaces sur le vulgaire, quel degré de connaissance de Dieu lui convient et quel degré de morale. Or tout cela, il le sait « *par une intuition certaine* », irréductible à la raison. « Il y a des symboles ou des préceptes merveilleusement appropriés aux besoins du vulgaire que la *raison du philosophe* ne saurait inventer et qui ne relèvent que de l'intuition prophétique. Tout cela *ou* la plus grande partie ne peut être connu, *ou* du moins plus parfaitement connu, que par la révélation ». Ce qui ne veut pas dire seulement que l'intuition fait d'emblée ce que la raison devrait renoncer à faire faute de temps. L'intuition va plus vite, il est vrai, que les syllogismes, et défie les lentes inductions, mais elle pénètre aussi des mystères où ne peuvent se glisser les plus subtiles analyses, et atteint d'un vol les sommets inaccessibles.

Ibn Rochd s'en explique dans son Commentaire au *De Divinatione per somnum* : comme le songe vient d'une collaboration de l'intellect et de l'imagination, celle-ci fournissant la matière

1. Voir plus bas sa théorie du miracle.

et celui-là la forme : de même, la révélation ou songe prophétique naît de la raison, qui fournit l'idée (existence de Dieu, vie future), et de l'imagination, qui fournit la matière où s'incarne l'idée pour devenir le symbole saisissable à la foule. Le symbole est donc le fruit d'une vision irréductible aux procédés discursifs de la raison.

Quelle est la nature de cette vision? Ibn Rochd n'est pas explicite sur ce point, mais on peut reconstituer assez sûrement sa pensée : nous le voyons en effet approuver les Grecs pour qui la vision prophétique « vient de Dieu par l'intermédiaire de l'Intellect actif » (1); nous connaissons d'autre part sa théorie du miracle, laquelle commande certainement sa théorie de la vision; enfin nous pouvons croire qu'il faisait sienne la théorie du prophétisme adoptée par tous les falacifa.

Et d'abord, s'il est sûr que tout l'ordre « surnaturel » se réduit pour Ibn Rochd à un simple développement des forces de la nature, si le miracle n'est que l'effet d'une habileté plus grande, il est clair que la Vision prophétique, elle aussi, se réduit à un phénomène purement naturel.

Et c'est précisément ce naturalisme qu'El-Ghazali reprochait aux falacifa. La *prédiction* n'est plus pour eux, disait-il, que le produit : 1<sup>o</sup> d'une imagination forte et prédominante qui en vient à lire l'avenir, (elle peut avoir lieu chez tout homme dans le songe, seul le Prophète l'a à l'état de veille); et 2<sup>o</sup> d'une intelligence exceptionnellement prompte qui saisit en un instant tous les intelligibles. Cette faculté d'intuition synthétique, naturelle à tous les hommes, n'atteint sa perfection que dans l'âme sainte et pure du Prophète (2). Le *miracle* n'est de même qu'une plus grande extension du pouvoir de l'âme sur le monde des corps. Comme tout homme meut ses membres et domine son corps dans la mesure où l'âme est pure et forte, de même il se peut qu'un homme soit assez pur et fort pour que son âme commande à d'autres corps que le sien : elle produira ainsi une pluie ou un tremblement de terre. Ce miracle ne viole pas plus les lois de la nature que le fait d'imprimer un mouvement à son propre corps. Quant au miracle qui serait une violation de ces lois, les falacifa le rejettent comme *impossible* en raison, et comme *légendaire* en histoire, tels le changement d'une baguette en serpent et la division de la Lune qui est inséca-

1. Voir les textes dans *Thèse I. Rochd*, p. 142.

2. Voir les textes *ibid.*, p. 138.

ble (1). Le caractère « surnaturel » du miracle est détruit, car c'est une force simplement humaine qui le produit; s'il est rare, c'est parce que tout homme ne peut faire tout ce qui est de soi faisable, et le thaumaturge est un homme extraordinaire, non parce qu'il fait des choses de soi impossibles, — ce qui est une absurdité pour les falacifa, — mais impossibles aux hommes ordinaires, dont l'acte n'égale pas le pouvoir (2).

Et c'est là que porte la critique d'El-Ghazali, reprochant aux falacifa de nier les miracles du serpent et de la lune, et de ruiner le surnaturel.

Que va répondre Ibn Rochd? Avec El-Ghazali il blâme Ibn Sina; mais ce qu'il lui reproche c'est uniquement d'avoir exposé ces théories du miracle et d'avoir *parlé* de choses que les Grecs déclaraient intangibles; sa doctrine, Ibn Rochd la fait certainement sienne. L'explication qu'Ibn Sina donne des miracles, il la déclare « possible »: « En effet tout homme ne peut faire tout ce qui est possible par nature»; et, si le Prophète fait des prodiges, « il n'est pas nécessaire pour cela d'admettre que les choses impossibles aux yeux de la raison sont possibles pour les Prophètes. »

En somme, pour Ibn Rochd l'activité « miraculeuse » du Prophète n'est que le *prolongement* naturel de l'activité des hommes ordinaires: la prophétie, pas plus qu'un prodige physique, n'est donc un fait « *surnaturel* ».

Et c'est en effet ce qui ressort de la *Théorie du Prophétisme* des falacifa qu'Ibn Rochd n'a pas désavouée (3), et que nous connaissons par Maimonide.

« Sache, dit-il, que la prophétie est une émanation de Dieu qui se répand par le moyen de l'Intellect actif sur la raison puis sur l'imagination. C'est le plus haut degré auquel l'homme puisse atteindre ». Tout homme n'y peut arriver par l'étude et l'ascèse, car elle exige des dons naturels indispensables. Or, c'est pendant le sommeil, — les sens cessant leur activité, — que l'imagination exerce sa suprême activité et que lui survient *l'inspiration*, cause des songes vrais et de la prophétie, entre quoi il n'est qu'une différence de degré (4). Il arrive alors de

1. *Ibid.*, p. 140.

2. *Ibid.*, p. 141.

3. Je cite Maimonide d'après la traduction qu'en donne M. Gauthier, (*Thèse I. Rochd*, p. 132), lequel corrige celle de Muuk.

4. Dans son commentaire du *De divinatione per Somnum*, Ibn Rochd remarque qu'il si l'on distingue ordinairement les *somnia*, les *divinationes*

voir la chose comme si elle était présente. Voici comment : on sait que ce qui a été l'objet des préoccupations de l'homme à l'état de veille, occupe de même son imagination durant le sommeil, quand l'intellect actif s'épand sur elle. Or, si toutes les conditions requises viennent à se réaliser : — parfaite organisation des organes et des facultés, enrichies par le travail et l'ascèse, concentration de toutes les pensées et de tous les désirs sur Dieu et ce qu'il faut connaître de Lui, — il est sûr que l'imagination, se trouvant en pleine activité, et l'intellect s'épandant sur elle dans la mesure des capacités du sujet, percevra des choses divines fort extraordinaires, (Dieu, ses anges. etc.), qu'elle n'apprendra que du vrai et d'excellents préceptes pour la conduite des hommes entre eux. Mais tout dépend de la réceptivité des individus ; car, si l'Intellect actif, vrai Soleil des intelligences qui s'épand toujours également sur tous, n'est reçu que par la raison, il produit la science ; s'il est reçu par la raison *et* l'imagination, il produit la prophétie ; s'il est reçu par l'imagination seulement (la raison manquant de force naturelle ou d'exercice), il produit cette connaissance des hommes d'État qui font les lois, celle des devins, des augures, des sorciers qui ne sont pas savants.

Dans le prophète cet épandement de l'Intellect fait voir à son imagination l'avenir comme s'il était présent, et fait voir à sa raison l'être réel et mystérieux des choses ; et c'est là ce qu'on nomme *la Révélation*, assez diverse de l'intuition mystique d'Ibn Thofaïl (1), et plus riche, car celle-ci s'achève dans une vision solitaire, tandis que celle-là est encore le don de *traduire* en

et les *prophetiae*, il lui suffira cependant de traiter ici de la nature des *somnia*. « Car il n'y a entre ces trois catégories que des différences du plus au moins. C'est en réalité une distinction purement nominale fondée sur les idées que le vulgaire s'en fait. Le vulgaire en effet estime que les *somnia* viennent des anges, les *divinationes*, des démons, et les *prophetiae* de Dieu avec ou sans intermédiaire ; et de plus on dit qu'Aristote ne s'est occupé que des *somnia* ». Mais tout cela n'est que fable, et Ibn Rochd ne distingue que les songes *vrais* et les songes *faux*, dont il explique le mécanisme purement naturel. Cf. *Opera*, édit. 1550, t. VI, f. 201.

1. C'est ici que l'on peut voir en quoi Ibn Rochd diffère de Ibn Thofaïl. Tandis que celui est un platonisant mystique, celui-là est un péripatéticien rationaliste.

Renan (*Averroës*<sup>1</sup>, p. 113) après avoir décrit la vie ascétique de *Hayy ben Yaqdhân*, remarque que « Ibn Rochd resta toujours étranger à ces *folies* ». En effet, il n'eût absolument rien d'un mystique ni d'un Çoufi. Il rompit avec tout le courant néo-platonicien et revint au pur et sec Aristote. Peut-être est-ce pour cela qu'il fut si peu populaire chez ses compatriotes.

signes merveilleusement adaptés au vulgaire ces réalités contemplées, et le don de *conquérir* le monde à la religion dont il est le Prophète.

Et c'est ainsi qu'on peut dire que le Prophète est un *élu*, instruit par Dieu d'une doctrine inaccessible à la raison, *c'est-à-dire*, « que c'est un homme parvenu au suprême degré du développement humain », parfait instrument par quoi l'Intellect actif, — c'est-à-dire la Raison impersonnelle de tout notre monde sublunaire, émanée elle-même de la Raison divine, — distribuée à l'humanité sous forme de symboles l'inaccessible vérité dont elle a besoin; tandis que par le cerveau du Philosophe il ne produit que des connaissances abstraites, aptes à régir les seuls hommes de démonstration (1).

On le voit, maintenant, le langage métaphysique d'Ibn Rochd n'importe pas une discontinuité dans l'univers. Ni le miracle, ni l'intuition prophétique, ni sa mission ne sont hors de la série naturelle des causes. Dieu éclaire, Dieu envoie, Dieu confirme, dira Ibn Rochd avec le vulgaire; mais encore faut-il comprendre que, comme tout homme, il met sa pensée personnelle sous les mots communs et pense son credo religieux dans une philosophie. Or toute sa foi, il la comprend en fonction d'un panthéisme dynamique et surtout d'un symbolisme qui ne laissent plus rien subsister des métaphores qu'il emploie; vraie transsubstantiation où, sous les espèces d'une orthodoxie intégrale et jalouse, se cache le mystère d'une philosophie libérée.

L'on peut maintenant juger de « l'impiété d'Averroès ».

Le Philosophisme est aussi inintelligent à ses yeux que le littéralisme anthropomorphique en matière religieuse. Le laïcisme des gouvernants qui ont voulu émanciper à *demi* le peuple, provient d'une méconnaissance profonde des besoins de l'humanité. Qu'on le juge d'ailleurs à ses fruits : sur les ruines de la foi, il accumule les ruines de la morale, et celles même de la philosophie.

Ces pseudo-philosophes, il faut les condamner au silence d'abord; au peuple il faut garder ou rendre la simplicité de sa foi; à cette œuvre doivent collaborer les philosophies qui prêcheront de bouche et d'exemple, et qui sont ainsi soumis au devoir religieux *par charité pour le peuple, puis par charité pour eux*.

1. Thèse I. Rochd, p. 146.

mêmes, car avant d'être philosophes ils sont peuple, et, comme tels, ont besoin de la religion pour acquérir la perfection morale qui rend possible la spéculation.

Quant au philosophe mûr, dans le sanctuaire intime de sa pensée, n'ayant plus rien à attendre de la religion pour sa philosophie, libéré de la lettre, il vivra le culte de l'Esprit, gardant toujours dans sa vie extérieure les dehors d'un croyant : « Un jour Yéménite si je rencontre un homme de Yémen, et si je rencontre un Maaddite, Adnânide ».

Et là est précisément l'origine du dualisme brutal des averroïstes latins, qui, n'ayant ni la force, ni partant la souplesse de leur Maître, rompirent violemment l'unité de la pensée du moyen âge par leur thèse de la double vérité, autre forme du système de la cloison étanche. Plus respectueux des réalités, plus puissants pour intégrer dans leur philosophie toutes les données du réel, plus fidèles peut-être à la pensée d'Ibn Rochd et en tout cas à la tactique par lui préconisée, les averroïstes auraient poussé la philosophie d'Ibn Rochd, si soucieux de synthèse, vers un pragmatisme religieux.

Ibn Rochd lui-même entrevoyait-il cet achèvement de sa pensée, ou trouva-t-il l'équilibre de son esprit et le repos de son âme dans ce système incomplet où cohabitaient, non encore totalement réduits, la *volonté* de vivre et de se faire accepter, le *devoir* de respecter la foi du peuple, et le *droit* de penser? Comprit-il que le mensonge politique et utile reste mensonge s'il y a une vérité et s'il la contredit, et s'y résigna-t-il? Vit-il qu'une démarche ultérieure à faire dans la voie où il était engagé eût été de reconnaître l'utilité du dogme pour le philosophe lui-même, la fécondité de la Lettre dans le domaine de l'Esprit, et donc, pour tous, la vérité au moins pragmatique de la religion? Il est difficile de répondre. Quand il affirme sincèrement l'efficacité des rites et des symboles pour élever, enrichir, la vie intérieure du philosophe, il semble peut-être atteindre au terme que nous marquons, mais il ne parle sans doute que du philosophe imparfait qui n'est pas encore tout esprit.

On voit dès lors quel abîme sépare en réalité Averroès et Saint Thomas, alors même qu'ils semblent tenir le même langage, puisque c'est par le principe même de leur théologie, voire de leur théodicée, qu'ils diffèrent : réalisme d'une part et symbolisme de l'autre, ici divinité personnelle, là panthéisme dynamique.

Et c'est pourquoi la comparaison établie par M. Asin entre les œuvres de Saint Thomas et celles d'Averroès ne révèle qu'une ressemblance purement extérieure, très frappante, il est vrai, mais peu profonde. M. Asin a révélé un Averroès qui n'était pas celui de Renan, mais ce n'est pas l'Averroès définitif.

Grâce aux précieuses publications de M. Gauthier nous pouvons juger et comprendre plus exactement Ibn Rochd et avec lui tout le grand mouvement philosophique qu'il représente.

Car c'est d'abord toute la philosophie arabe, ou plus exactement la *falsafa*, qui se résume en ces deux grands penseurs du XII<sup>e</sup> siècle, inséparables et divers, Ibn Thofaïl et Ibn Rochd. Et puis c'est le *mouvement de l'averroïsme latin* dont nous pouvons ainsi mieux connaître le caractère (1). S'il appauvrit la pensée d'Averroès, s'il la faussa quelque peu, c'est bien chez lui cependant qu'il avait puisé ce principe d'autonomie de la Raison qui scandalisa si fort Saint Thomas, qui troubla définitivement la paix des esprits et marqua enfin les premiers jours de la Philosophie moderne qui s'annonçait.

Enghien.

P. DONCOEUR, S. J.

---

1. Je n'ai pas signalé les nombreuses ressemblances de détail que le lecteur aura sans doute remarquées entre les thèses caractéristiques de l'averroïsme latin et la philosophie d'Ibn Thofaïl et d'Ibn Rochd. Mon but était uniquement de marquer l'esprit dans lequel se développa la philosophie arabe en face de la religion.

## LES RAPPORTS ENTRE LA FOI ET LA RAISON

### CHEZ AVERROES ET SAINT THOMAS

---

La doctrine enseignée par saint Thomas d'Aquin sur les rapports entre la foi et la raison est-elle identique à la théorie d'Averroès sur le même problème? Une réponse affirmative à cette question paraît au moins paradoxale. Elle a été donnée cependant par un auteur espagnol, don Miguel Asin y Palacios, dans deux ouvrages publiés dans le cours de ces dernières années. Ce sont : 1° *El Averroísmo teológico de santo Tomas* (Zaragoza, 1904); 2° *La Suma Contra Gentes y el Pugio Fidei* (Vergara, 1905). Don Miguel Asin y soutient que la doctrine du Docteur angélique n'est qu'une « imitation directe » (*imitacion directa*) de la doctrine d'Averroès.

Le R. P. Manser, O. P., professeur de philosophie à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse), a repris la même question dans une série d'articles parus récemment dans le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (v. 24 et 25) sous ce titre : « *Das Verhältniss von Glaube und wissen bei Averroès*, « Les rapports entre la foi et la science chez Averroès ». Le P. Manser critique d'abord la valeur des preuves sur lesquelles don Miguel Asin essaye d'établir sa thèse. Pour montrer que la théorie thomiste des rapports entre la foi et la raison est une reproduction de celle d'Averroès, don Asin aurait dû prouver que les quelques ressemblances constatées entre la pensée du Docteur angélique et celle du philosophe arabe peuvent s'expliquer *seulement* par l'influence *exclusive* d'Averroès. Ce n'est pas le cas. Dans les passages que cite don Asin, la pensée de saint Thomas se rattache à celle d'Aristote, de saint Augustin et d'autres Pères de l'Église chez lesquels on retrouve la même doctrine. Du reste, ajoute le P. Manser, les deux ouvrages dans lesquels Averroès expose sa théorie des rapports entre la foi et la raison étaient inconnus au XIII<sup>e</sup> siècle. Saint Thomas n'a donc pas pu s'inspirer directement de la doctrine qu'ils contiennent. Il n'a pas pu davantage s'en inspirer indirectement, comme le prétend don Asin, par l'intermédiaire du *Pugio Fidei* de Raymond Martin, car le *Pugio Fidei* qu'on nous présente comme ayant inspiré la *Somme contre les Gentils*



fut écrit en 1278, tandis que la *Somme contre les Gentils* était déjà achevée en 1264.

Il y a d'ailleurs entre la doctrine de saint Thomas et celle d'Averroès des différences matérielles très profondes, tellement profondes qu'elles rendent inacceptable la thèse du critique espagnol. Il suffirait, pour établir cette diversité de doctrines, de rappeler que le philosophe chrétien et le philosophe arabe professent des idées absolument opposées sur la création, l'immortalité de l'âme, la résurrection, l'intellect agent, etc. Mais il y a entre eux une opposition plus radicale. Le P. Manser la met en relief. Il est vrai, fait-il remarquer, que saint Thomas et Averroès s'efforcent de montrer que la foi et la raison sont en harmonie; mais Averroès fonde cette harmonie de la foi et de la raison sur l'identité de l'une et de l'autre, tandis que saint Thomas maintient leur distinction.

De là des différences irréductibles : —

1. Tandis que saint Thomas distingue nettement la nature de la foi et celle de la science, Averroès confond et identifie l'une et l'autre. D'où il suit que les concepts de foi et de tradition ainsi que les règles d'exégèse sont tout autres chez saint Thomas et tout autres chez Averroès. La théorie de ce dernier sur la *duplex veritas* (la vérité selon la foi et la vérité selon la raison), sur la pleine liberté laissée aux philosophes d'interpréter le Coran à leur guise, sur la méconnaissance d'une autorité dogmatique quelconque, est la négation formelle et directe des principes qui servent de base aux enseignements de l'Ange de l'École. Les différences entre l'un et l'autre philosophe sont tellement évidentes qu'on ne conçoit pas que don Asin ait pu les ignorer.

2. Même confusion en ce qui concerne l'origine de la foi et l'origine de la science. Sur ce point saint Thomas distingue l'ordre naturel de l'ordre surnaturel en rattachant la connaissance scientifique et philosophique au seul procédé d'abstraction; la foi, au contraire, prend sa source dans la révélation et la grâce de Dieu. Telle est la pensée de saint Thomas. Celle d'Averroès est tout autre. Le philosophe arabe rattache la foi et la science à l'illumination divine de l'intellect agent séparé; d'où il suit qu'il n'existe pas deux ordres entitativement et essentiellement distincts. L'ordre surnaturel se confond avec l'ordre naturel.

3. Enfin Averroès confond les deux domaines de vérités : le domaine des vérités révélées (ou vérités de foi) et le domaine des vérités rationnelles. Il ne soupçonne pas qu'il puisse exister des mystères inaccessibles à la raison du philosophe. Il en est tout autrement chez saint Thomas. Le Docteur angélique est peut-être le seul auteur du XIII<sup>e</sup> siècle qui ait bien nettement distingué les deux groupes de vérités : le groupe des vérités naturelles que la raison peut découvrir ou démontrer, et le groupe des

vérités surnaturelles absolument inaccessibles aux efforts de la raison humaine et connaissables seulement par la révélation divine et la foi<sup>1</sup>.

Fribourg.

H.-A. MONTAGNE, O. P.

1. Outre les travaux ci-dessus mentionnés de don Asia et du R. P. Manser, nous devons signaler sur cette intéressante question du prétendu averroïsme théologique de saint Thomas l'article du R. P. Getino, O. P., paru récemment dans la *Ciencia Tomista*, sous ce titre : *Por los mundos del Tomismo*.

---

## I primi contatti di San Tommaso d'Aquino con l'averroismo latino.

Ebbi occasione altra volta (3) di stabilire che San Tommaso d'Aquino, a un dato momento della sua evoluzione filosofica, e precisamente nella *Summa contra Gentiles*, scritta dattorno al 1260, assegna una importanza capitale al divenire, facendone il punto principale di partenza per ascendere al suo Dio, indivenibile ed atto puro trascendente.

Si può dire che a questo momento il concetto di « divenire » per le creature e quello di « Indivenibile » per il Creatore formano il centro della metafisica tomistica: la quale trova appunto qui il suo elemento caratterizzatore.

Altri scolastici, prima di San Tommaso, usarono, con Aristotele, del moto o divenire per ascendere a Dio: ma presso nessuno questa via acquistò tanta importanza e tanta nuova finezza e soprattutto tanta fecondità quanta presso lo scrittore del « *Contra Gentiles* ». L'Aquinate era sospinto a comportarsi così dalla sua singolare posizione di fronte al problema dell'eternità del mondo. Se il mondo può, com'egli sosteneva, essere

(1) « Sciat quisque originem omnium errorum in eo sitam esse quod philosophi ex proprio cerebro, testimonio rationis addere volunt, vel ab ipso demere; cum tamen deberent illud attente ac sincere audire, integrum recipere, ac in luce ponere... Ea est humanae mentis stultitia, ut ipsa non munere quaerentis et detegentis veritatem fungi velit, sed *creantis*; non vult esse discipula sed magistra ». Lepidi, *De Ontologismo*, p. 152.

(2) « Inter omnes errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus, devitatis erroribus, cognoscere veritatem ». *De unitate Intellectus*, p. 208 (Fiaccadori).

(3) Cfr. *San Tommaso d'Aquino*, Numero unico dell'Università Cattolica di Milano, p. 41 e ss.

eterno, cioè non avere incominciato; se non pertanto, com'egli pur sosteneva, può ascendersi dal mondo a Dio; certo chi vi ascenda, fuori della rivelazione e sul campo della filosofia, non può più fare forza sull'incominciamento del mondo, ma deve risolversi, prima o poi, a poggiare sul suo divenire, in quanto prescinde dall'incominciare.

Ma perchè San Tommaso attese fino alla *Summa contra Gentiles* per la particolare valorizzazione del divenire, mentre la via aristotelica la conosceva già durante la giovanile composizione del *Commento alle sentenze* e mentre la singolare teoria circa l'eternità del mondo già l'aveva professata in quel commento esplicitamente e risolutamente?

Ecco il problema che mi occupò per qualche tempo; e di considerazione in considerazione mi portò alle conclusioni che ho l'onore di sottoporre all'assemblea (1).

## I.

α) A tutta prima si affaccia alla mente una soluzione abbastanza spiccia: cioè che, al postutto, non è detto, nemmeno a proposito di uno spirito audace e geniale, che, assunta una data posizione, se ne debbano intuire ed affermare subito tutti gli sviluppi dei quali è feconda. Questa risposta, per assumere un significato di valore ben concreto e non piuttosto di indolenza o stanchezza, dovrebbe stare a conclusione di una accurata indagine che avesse messo in chiaro l'assenza, nel *Commento*, di elementi atti a trattenere San Tommaso dagli ulteriori sviluppi del *Contra Gentiles*. Or bene l'indagine, anziché all'assenza, conchiude alla presenza. La posizione adottata a proposito della eternità del mondo nel *Commento* ci fa subito avvertiti che San Tommaso, fino dai primi anni della sua vita professorale parigina, sta a contatto con l'ambiente culturale aristotelico averroista, o, genericamente, aristotelico arabizzante. In effetto, nel L. II del *Commento*, D. I, Q. I, a V « Utrum mundus

---

(1) Per amore di brevità io non insisto qui con la documentazione sulla differenza della posizione tomistica nel *Commento alle Sentenze* e nel *Contra Gentiles*. Come dissi, documentai già la posizione del *Contra Gentiles* in altro mio lavoro; quanto alla posizione attribuita al *Commento delle Sentenze*, non vi può essere dubbio per chiunque abbia una certa pratica di questo libro.

sit aeternus » (dove si vagliano gli argomenti secondo i quali il mondo non solo potrebbe ma *dovrebbe* essere eterno) accanto ad Aristotele, chiamato in causa otto volte, Averroès è discusso per ben sette volte e Avicenna per due: sempre riconoscendosi la possibilità filosofica di un mondo eterno, ma scartandosene la necessità. Ben inteso, la posizione nuova e ardita non turbava punto (e del resto a ragione) la coscienza del teologo cattolico: perchè, se il fatto dell'incominciamento del mondo — attestato dalla rivelazione — non si conciliava con la professione di una eternità necessaria, si conciliava ottimamente con la professione di una eternità semplicemente possibile. Or l'aristotelismo averroistico o arabizzante, nel contatto col quale e di fronte al quale San Tommaso aveva sentito il bisogno e il diritto vuoi di respingere l'eternità del mondo come necessaria, vuoi di accoglierla come semplicemente possibile, questo aristotelismo, dico, tra le varie sue dottrine ne aveva pur una a proposito delle cosiddette intelligenze separate. Certo le intelligenze separate, che noi potremmo chiamare anche angeli, derivano, secondo Averroès ed Avicenna, da Dio. Però bisogna bene intendersi su questo punto. Il semplice, l'uno (insegnano i filosofi arabi), non potendo dar origine immediatamente che all'uno, — da Dio, ch'è semplice ed uno, deriva immediatamente soltanto *una* intelligenza separata: la più perfetta. Da questa l'altra meno perfetta e così via, finchè dall'ultima deriva il mondo corporeo. Così Dio, (a parte la materia) è causa di *tutte* le cose: ma solo di *una* immediatamente (1). Vien fatto di domandarci se Tommaso d'Aquino di fronte a siffatta teoria fu mai tentato nel Commento alle sentenze di assumere un atteggiamento analogo a quello assunto nella questione dell'eternità del mondo: se insomma finì per concludere « non esservi *necessità* che il mondo corporeo o spirituale derivi mediatamente da Dio; *di fatto* anzi, secondo rivelazione, derivarne immediatamente; però la *possibilità* di una derivazione mediata non essere filosoficamente eliminabile.

β) Certo, una volta adottata questa posizione, era preclusa la via per assurgere dal divenire mondano a Dio come Indivienibile o Immobile.

(1) Cfr. il « *De erroribus philosophorum* » C. IV e VI. La migliore edizione è quella fattane dal Mandonnet nel suo « *Syger de Brabant* », tomo VII della collezione lovaniese « *Le philosophes belges* », p. 8 e ss. Il Mandonnet staccandosi dal Renan e dal Denifle, colloca giustamente questo scritto anonimo tra l'anno 1260 e l'anno 1274.

V Congresso Filosofico.

Quegli esseri intermedi che sono le intelligenze separate offrivano e costituivano essi la ragione sufficiente del divenire mondano. Una spinta ulteriore dall'Intelligenza separata verso Dio poteva, se mai, trovare il suo eventuale (legittimo o no) punto di appoggio solo nella costituzione entitativa di questa stessa intelligenza separata: non più nella sua funzione attuale di motore mosso; non più dunque in un divenire della intelligenza separata connesso al divenire mondano da esplicare.

Ma il Dio così introdotto, cioè dopo assegnata la ragione sufficiente del divenire mondano nelle intelligenze separate, restava fatalmente segregato dal mondo: un Dio nè presente nè provvidente: insomma un inutile Iddio la cui esistenza non interessa gran che nessuno, e molto meno un filosofo che sia insieme teologo cristiano come San Tommaso d'Aquino. Tommaso d'Aquino percepì assai chiaramente tutto questo sino da quando scriveva il commento alle Sentenze; dove è appunto affermato il nesso tra l'influsso *immediato* di Dio sulle creature e la sua onnipresenza provvidente fino alle minime cose individue.

Nel libro I, D. XXXVII, q. I noi troviamo l'articolo primo che studia la presenza di Dio nelle cose « *Utrum Deus sit in rebus* ». Prima di affermare questa presenza, San Tommaso annuncia tre condizioni da cui dipende la legittimità dell'affermazione. La seconda è « *quod esse cuiuslibet rei et cuiuslibet partis ejus est i m m e d i a t e a Deo* ». Nel medesimo libro primo, D. XXXVI, q. I l'articolo primo indaga se Iddio conosca le cose singole — libere e non libere, passate presenti e future: — dalla quale conoscenza dipende la possibilità della provvidenza divina nella sua pienezza. Anche qui San Tommaso risponde affermativamente. E nel preparare la risposta ci fa sapere che se taluni rifiutarono a Dio la conoscenza delle cose individue, ciò fu perchè « *quidam ipsorum non ponebant Deum operari i m m e d i a t e in rebus omnibus, sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producantur* ». Viceversa, se San Tommaso non prova difficoltà ad ammettere in Dio la conoscenza delle cose individue, ciò avviene perchè, com'egli stesso soggiunge « *nos ponimus Deum i m m e d i a t e operantem in rebus omnibus* ».

Dopo ciò, si può ritenere che la via del divenire perdeva certo per San Tommaso (e per verità, doveva perdere) la massima parte del suo pregio, una volta che, legittimamente o no, fosse venuta ad inserirsi nell'orbita di un sistema, dove intelligenze separate — nonostante il

fatto di essere derivate — la avessero fatta da cause intermedie sufficienti; o, almeno, di questa loro funzione non venisse disconosciuta la possibilità. Emerge così il grande interesse, per il caso nostro, di vedere quale dunque circa questa possibilità fu il pensiero di Tommaso mentre scriveva il *Commento alle Sentenze*, e quale mentre scriveva la *Summa contra gentiles*.

γ) Nel *Commento* L. II, D. I, Q.1, a. IV San Tommaso pone il seguente problema: « *Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem* ». Nella risposta vengono enumerate tre opinioni. La prima, secondo cui Dio sarebbe causa *esclusiva* di tutto, è dichiarata stolta; è invece accettata la terza, secondo cui Dio opererebbe immediatamente in ogni effetto senza escludere però l'intervento delle cause seconde, fuorchè a proposito della creazione. A proposito infatti della creazione, spiega San Tommaso, « *secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem nec virtute propria nec aliena* ». Come si vede, per togliere di mezzo l'opinione secondo cui anche una creatura potrebbe a sua volta creare, o per virtù propria o per virtù partecipata, San Tommaso fa appello alla fede: *secundum fidem* (1). Più chiaramente ancora San Tommaso lascia intravedere l'animo suo nella esposizione della seconda opinione: « *Secunda positio, scrive San Tommaso, est quorundam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant; sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est: quia secundum fidem non ponimus angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium* ». Chiunque siano esattamente questi filosofi che adattano il dualismo averroistico al creazionismo latino, e qualunque ne sia, per momento, il significato, merita senza dubbio di venire rilevato ancora una volta che la creazione per parte di creature, cioè di quelle cotali intelligenze separate, viene esclusa nel nome della fede: *secundum fidem*. E nel precedente articolo « *Utrum creare conveniat aliis quam Deo* », l'opinione che introduce dei creatori intermedi era stata riferita con queste parole: « *Quidam enim philosophi posuerunt quod a prima causa imme-*

(1) Già nel L. I, D. XXXVII, q. 1, a. 1 era stato scritto: « *Esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo, eo quod non ponimus secundum fidem aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse...* ».

diate est unum primum causatum a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps; unde posuerunt unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia, et corporalem naturam mediante spirituali, *quod pro haeresi condemnatur* ». Si osservi quel « pro haeresi condemnatur », messo lì per tutta confutazione dell'opinione di questa filosofia arabizzante affacciatasi al mondo latino, per sostenervi, si badi bene, il fatto, non la semplice possibilità, d'una creazione all'infuori di Dio.

8) Non ignoro che San Tommaso in questo stesso articolo, discutendo ex professo intorno alla possibilità della creazione per parte di qualche creatura, e volendo conciliare l'opinione di chi reputa che Iddio non possa comunicare questo potere e di chi pensa il contrario, come tra altri Pier Lombardo, mette innanzi la distinzione: il potere creativo essere comunicabile da Dio a creatura in quanto importa semplicemente produzione dal nulla e quindi il non intervento *ex parte creati*; non essere comunicabile in quanto importi, oltre che la produzione dal nulla senza intervento di creatura, anche il non intervento della causa prima.

In altre parole, per San Tommaso, a uno solo patto può ammettersi che una creatura riceva da Dio il potere di produrre dal nulla: che questa produzione dal nulla l'operi sotto l'impulso della causa prima « quia omnis actio secundae causae firmatur super actione causae primae ». Pare di qui che, anche secondo il Tommaso del *Comento*, ogni azione di creatura, cioè ogni suo divenire, debba metter capo a Dio e non possa trovare che lì la sua ragione sufficiente: essere quindi spedita la via per ascendere a Dio Indivenibile, non appena si constati il divenire mondano. Se non che merita di venire rilevato che questo tentativo di conciliazione con relativa distinzione (ricca di tante promesse per l'avvenire) non ha attualmente nello spirito dell'Aquinate una sicurezza onninamente tranquilla: come risulta dalle stesse parole che annunciano il tentativo stesso della conciliazione fra le due opinioni: « Utraque autem ultimarum opinionum videtur mihi secundum aliquid vera esse ». *Videtur mihi!*: nulla più. Questo « *videtur mihi* » si accosti poi al rilievo che quando si tratta di scartare decisamente il *fatto stesso* delle cause intermedie, l'argomento unico è tratto dall'autorità della fede.

Nè ad attenuare il significato di questo ricorso potrebbe alcuno valersi dell'osservazione che i filosofi con cui S. Tommaso aveva a fare si limitavano, forse, ad invocare per le loro intelligenze separate l'indipendenza dalla materia nel creare ma non già dall'ausilio divino. La



verità è che nel pensiero di San Tommaso le intelligenze separate della filosofia arabizzante agiscono indipendentemente dall'influsso divino, tanto da essere, per ciò stesso, preclusa la via alla conoscenza dei singolari da parte di Dio. « Cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quomodo rebus esse tradidit... Quia quidam... non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producantur; et ideo non poterant invenire qualiter cognoscerent res quae sunt hic, nisi in primis causis universalibus », e cioè punto in individuo. Adunque il ricorso alla fede da parte di San Tommaso per scartare la posizione averroistico-arabizzante implica da parte del medesimo San Tommaso *almeno* il dubbio circa la possibilità intrinseca di un potere creativo o fattivo autonomo in creatura quanto all'esercizio, ancorchè derivato (1).

ε) Pertanto circa l'affermazione che « omnis actio secundae causae firmatur super actione causae primae » bisogna riconoscere o che San Tommaso non vi si sente ancora sicuro, o, fors'anche, com'io penso, ch'egli non vi ha ancora attribuito tutta l'ampiezza e insieme tutta la precisa concretezza che attribuirà poi al principio « omne quod movetur ab alio movetur ».

Nell'un caso e nell'altro San Tommaso, mentre scriveva il Comento alle sentenze, doveva necessariamente arrestarsi davanti alla eventuale tentazione di far forza principalmente sul divenire per ascendere a Dio; e molto più doveva astenersi dall'assegnare al divenire la parte capitale. Solo dopo liberato filosoficamente il terreno dalle intelligenze separate come creatrici intermediarie, cioè solo dopo avere espunta col fatto la possibilità della creazione intermedia, si dischiudeva il sentiero alla valorizzazione capitale del divenire per la metafisica del creato e del Creatore. In conformità a ciò, nel *Contra Gentiles*, come è scartata risolutamente e per virtù di semplice ragionamento la possibilità della creazione intermediaria autonoma o non autonoma ad opera di intelligenze

(1) Meritano rilievo quest'altre parole del « *De Essentia et Esse* », opuscolo giovanile di S. Tommaso: « Substantiarum quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum etiam quod habent esse nobilius. Sunt etiam causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima et simplex quae Deus est ». Cap. II.

separate, così risolutamente il divenire acquista il suo posto principe nella trattazione. Basti ch'io richiami il cap. XXI del l. II « Quod solius Dei est creare »; e i cap. LXVI e LXVII del l. III intitolati rispettivamente « Quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina »; « Quod Deus est causa operandi in omnibus operantibus ». Ma qui mi esimo dal fare commenti, perchè il campo è abbastanza noto.

## II.

α) Secondo G. De Toco, San Tommaso d'Aquino cominciò da baccelliere il commento alle sentenze e lo finì all'inizio del suo magistero: ciò importa che il commento fu incominciato e finito tra il 1253 e il 1256. La posizione che San Tommaso assume durante questo periodo nella questione della creazione mediante le intelligenze separate è abbastanza analoga a quella relativa all'eternità della creazione stessa: si nega il fatto; si accetta la possibilità o almeno si transige. Quanto all'altra tesi dell'unità dell'intelletto (1) San Tommaso certo la ripudia nella sua rigorosa veste averroistica anche da baccelliere e come fatto e come possibilità; ma insieme non esita a scrivere, a proposito di un attenuamento, a cui però non accede (2), che « quidam catholici doctores.... satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem (3) ». Non credo sia possibile vedere, col Mandonnet (4) dei semplici continuatori del pensiero agostiniano in questi *catholici doctores*, che costruiscono la loro sentenza proprio in confronto e quasi direi in fun-

(1) L. II, D. XVII, q. II, a. 1 Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus.

(2) Ibidem, verso la fine del Respondeo: « Et superaddo etiam intellectum agentem (oltre il possibile) esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quod naturalem operationem explere possit; quod sequitur si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus vel intelligentia. »

(3) Dopo riferito questo passo, il Mandonnet (*Syger de Brabant*, p. 243, n. 4) dice a proposito della dottrina in essa contenuta che San Tommaso « ne la combat pas et n'en propose pas une autre. On voit que Thomas est encore ici, comme dans tout son Commentaire sur les Sentences, sous l'influence de ses maîtres augustinien ». Confrontando la nota precedente, il lettore ha modo di giudicare queste parole del Mandonnet.

(4) Cfr. nota precedente.

zione della teoria araba circa la creazione mediata (1), *corrigenes et partim sequentes*. Nei « *catholici doctores* » qua menzionati bisogna vedere degli averroizzanti, cioè dei latini cattolici che latinizzano, e, stavolta, bene o male cattolicizzano Averroès. L'averroismo latino, manifestamente in atto a proposito di quest'ultimo punto, ci fa pensare che pure l'averroismo o arabismo dei primi due punti non doveva essere un bersaglio creato dall'erudizionismo. Anzi l'erudizionismo non poteva avere a fare con siffatto bersaglio, in quanto che i tre punti, pure ispirandosi per un verso ad Averroès ed ai filosofi arabi in genere, nondimeno per altro verso se ne staccano, in quanto si svolgono sul terreno del creazionismo nonchè del pluralismo in fatto di vita intellettiva umana.

Atteso pure l'atteggiamento organico, insistente, vivace di San Tommaso in confronto dei detti tre punti, par giusto doversi concludere che la tesi combattuta dall'Aquinato della necessaria ed effettiva eternità del mondo sia pur creato e non formato da materie preesistenti; e l'altra tesi parimenti combattuta del necessario ed effettivo intervento di intelligenze intermedie per la creazione del mondo; e l'altra ancora non meno combattuta dell'effettiva equazione tra Dio e Intelletto agente, sia pure salvando l'individualità umana;—rappresentano davvero tante posizioni dell'incipiente averroismo latino.

Fanno supporre, a mio credere, la novità di queste posizioni il senso di fastidio, frammisto alla sorpresa, di alcune parole di San Bonaventura, Questi scrive nel suo Commento alle Sentenze, L. II, D. I, [P. I, Art. I] Q. II « *Utrum mundus productus sit ab aeterno an ex tempore* »: *Respondeo dicendum quod ponere mundum esse aeternaliter productum, ponendo res ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem.... et adeo contra rationem.... ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse.... Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem.*». Similmente nel L. II, D. I, Q. I, A. II, Q. II « *Utrum primum principium produxerit omnia seipso aut mediante alio* » leggiamo:

(1) L. II D. XVII, q. II, a. I «.... Sciendum est quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri».... Dopo svolto l'argomento di fede ispirato a S. Anselmo, viene il passo riferito nel testo.

« Respondeo dicendum quod ponere quod Deus produxerit res *per aliud agens* est contra veritatem et contra fidem.... Et ponenti res omnes productas ex *nihilo* omnino est contra rationem.... *Nec credo aliquem philosophorum hoc posuisse.* ». San Bonaventura nega a queste posizioni finanche il patrocinio del nome di un qualsiasi filosofo. E infatti esse sono una trasfigurazione dell'averroismo o arabismo sotto l'influsso latino: e si potrebbero anche dire una trasfigurazione di tesi latine sotto l'influsso dell'invadente aristotelismo averroistico o arabizzante.

β) Del resto tutto ci fa pensare che la corrente averroistica dal 1252 al 1255, mentre S. Tommaso preparava da baccelliere il suo Commento, doveva essere abbastanza vigorosa all'università di Parigi. Giustamente il Mandonnet, (op. cit. p. 60) a cui siamo debitori in gran parte delle nostre cognizioni in fatto di averroismo latino, osserva che d'un averroismo latino anteriore al 1247 non è il caso di parlare. L'autorità ecclesiastica, che nel dicembre 1247 si occupò di errori correnti nell'ambiente parigino, non accenna a nessuna forma di averroismo. Ma quando il Mandonnet assegna come primi sintomi dell'averroismo latino « (le) règlement de la faculté des arts de Paris, 9 mars 1255, ordonnant l'enseignement officiel des écrits d'Aristote;... (la) publication du traité d'Albert le Grand « De Unitate Intellectus contra Averroem » en 1256 ecc. (op. cit. p. 63), mi pare, con il rispetto dovuto allo storico insigne, che sia troppo obliterato, oltre il commento alle sentenze di S. Tommaso, un documento del febbraio 1252, mediante il quale la nazione inglese dell'Università parigina introduce tra i libri obbligatori a conoscersi da i suoi baccellieri licenziandi in artibus, cioè in filosofia, il « De anima » di Aristotele (1). « Anno ab Incarnatione MCCLI magistri nascionis anglicanae in artibus regentes Parisius » stabiliscono tra molt'altro che « Bachellarius... licentiandus ad determinandum in artibus Parisius sit viginti annorum.... Item *librum de Anima* semel audiverit vel sit in audiendo... ». Introdurre il « *De Anima* » e destare la fiamma dell'averroismo non era forse tutt'uno?

Dopo ciò par bene che, pur scevrandola da particolari ed esclusivismi manifestamente erronei, debba accettarsi la testimonianza del De Toco: il quale nella vita del suo maestro Tommaso d'Aquino ce lo

(1) De nifle, *Chartularium Univ. parisiensis*, Vol. I, Doc. 201, Febr. 1252.

descrive in lotta—la prima sua lotta, egli dice (1)—contro l'averroismo « in ipso principio sui magisterii »; e non contro un averroismo di erudizione, lontano nel tempo e nello spazio, ma ben vivo negli « scholares Garlandiae... qui Averroem erant communiter sectantes ».

Purtroppo cerchiamo invano oggi i nomi dell'averroismo latino dal 1248 al 1255. Ciò non toglie l'importanza di detto movimento filosofico durante questo periodo in vista di conoscere e intendere gli arresti, le movenze e gli sviluppi che sotto la sua pressione vanno determinandosi nel pensiero dell'Aquinate dal Commento alle sentenze di Pier Lombardo su su fino al *Contra Gentiles*.

γ) A questo momento sorge la domanda: Come mai il giovane Tommaso, subito all'inizio del professorato parigino, si sentì pronto ad assumere di fronte all'averroismo latino la sua posizione singolare, tanto discosta da quella comune di San Bonaventura, accennata sopra? Penso che alla preparazione culturale di S. Tommaso, soprattutto per quel che riguarda l'averroismo, Napoli abbia contribuito assai più che non facciano rilevare ordinariamente gli storici. Mi limito a ricordare, e concludo, che Pier d'Ibernia, maestro di San Tommaso a Napoli, era a giorno del pensiero averroistico e vi si interessava, come risulta dagli studi del Baumker (2); che inoltre Federico II, proprio attorno agli anni 1240-1242—anni vissuti da Tommaso nell'ambiente universitario napoletano—spediva pel mondo i famosi quesiti siciliani (3).

AMATO MASNOVO  
Università Cattolica di Milano

(1) Cap. IV, n. 19. A mio credere, l'errore del Toco non sta propriamente nell'aver anteposto la lotta contro Averroes alla lotta contro Guglielmo di Sant'Amore: ma nell'aver confusi in un solo i due momenti della lotta antiaverroistica, che effettivamente trovano posto uno prima e l'altro dopo la lotta contro Guglielmo di Sant'Amore.

(2) Rivista di fil. neosc., 1921, N. 2 e 5.

(3) Dal maggio del 1924 (data del Congresso di Napoli) a quest'anno di grazia 1926 (in cui vede la luce il volume degli *Atti*) potei raccogliere molta nuova documentazione che chiarisce, conferma, accentua la tesi qui sostenuta. L'uso ad altra circostanza. Ma fin d'ora reputo doveroso darne notizia qui.

٣٥٤

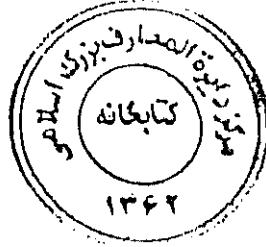
مونتاني، هـ - أ.: العلاقات بين العقيدة والعقل عند ابن رشد و توماس  
الأقويني. (بالفرنسية).....

٣٥٧

ماسنوفو، أماتو: الاتصالات الأولى بين توماس الأقويني ومدرسة ابن رشد  
اللاتينية. (بالإيطالية).....

## فهرس المحتويات

- ١ قارتر، كارل: أثر مدرسة ابن رشد في علم النفس عند أتباع المشائين  
المسيحيين في أواخر القرون الوسطى. (بالألمانية).....
- ١٤٧ مَنتدز بلايو، مارتيلينو: عدم تدبّين ابن رشد، و فراي توماس سكوتو. كتاب  
"المخادعون الثلاثة". (بالإسبانية).....
- ١٥٥ زيبك، هرْمَن: حول علم النفس الأوربي في القرون الوسطى. (٨) ابن رشد.  
(بالألمانية).....
- ١٦٥ هايدنهاين، فريدريخ (ناشر): نشر الترجمة اللاتينية لكتاب تحصيل كتاب  
الشعر لابن رشد، لياكوب ماتتينوس وهو طبيب يهودي أندلسي.....
- ١٩٧ ألفاندري، ب.: هل كانت مدرسة ابن رشد منتشرة في أوروبا في القرنين  
الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين؟. (بالفرنسية).....
- ٢١٠ بكافه، فرانسوا: مدرسة ابن رشد وأتباعها في القرن الثالث عشر الميلادي،  
تبعاً لكتاب وحدة العقل لتوماس الأكوينى. (بالفرنسية).....
- ٢٢٥ أسين بلكسيوس، ميكل: أثر مدرسة ابن رشد في علم اللاهوت عند توماس  
الأكوينى. (بالإسبانية).....
- ٢٨٦ دُكُور، ب.: حول أتباع ابن رشد في العالم اللاتينى. (بالفرنسية).....
- ٢٩٩ دُكُور، ب.: الدين وممثلو مدرسة ابن رشد. (بالفرنسية).....



٣٣٦٨٠٨

طبع في ١٠٠ نسخة

نشر معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية  
طبع في مطبعة شتراس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية



# الفلسفة الإسلامية

٦٩

## أثر ابن رشد في الغرب

نصوص ودراسات

القسم ١

جمع وإعادة طبع

فؤاد سزكين

بالتعاون مع

كارل إيرج-إيجرت، مازن عماوي، إكهارد نويباور

١٤٤٢هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها

فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٦٩

أثر ابن رشد

في الغرب

القسم ١

جمع وإعادة طبع

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات  
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية  
سلسلة الفلسفة الإسلامية  
المجلد ٦٩