Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 62 (2015)

Heft: 2

Rubrik: Rezensionen - Besprechungen - Comptes rendues

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.01.2026

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

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUES

REZENSIONSARTIKEL

CHARLES EHRET

Informing from Without: Intellect as Separate Form According to Averroes and Thomas Wylton[1]

Medieval studies on "Averroism" are in their vast majority concerned with a strictly Latin trend of thought, and rarely bother to look at Averroes through other lenses than those offered by his catholic epigones. Conversely, studies on Averroes himself generally seek to establish the Cordoban's own, original doctrine, having little care for his scholastic descendants. In *Les Possibilités de jonction* (*PJ*), J.-B. Brenet (B) engages in the task of understanding together Averroes and a Latin "Averroist", Thomas Wylton, by reading each in light of the other, convinced that both will thus appear more distinctively than in isolation. The book is made up of two parts. First, a two hundred page long essay; second, a translation of Thomas Wylton's Question *On the intellectual soul*. The essay's aim is to trace back Wylton's noetics, as contained in his *Quaestio*, to its source in Averroes. Hence the book's subtitle: *Averroes—Thomas Wylton*.

Thomas Wylton (+ 1327) is an Oxford-bred philosopher who moved to Paris in 1304, where he became *Magister theologiae* in 1312 and taught until 1322. It is during this time in Paris that he writes our *Questio*, completed between 1317 and 1319. This text is his second psychological production after his question-style commentary on the *De anima*, written during his earlier oxonian period. But the commentary's sole remaining manuscript stops abruptly in the course of book 2, so *On the intellectual soul* is all we have of Wylton's strictly noetic elaborations. And whereas there have been several studies of his physical or theological works, Wylton's noetics remains rather uncharted[2]. B's analysis of the *Quaestio* is thus a welcomed addition to the Wyltonian bibliography.

[1] A review of: BRENET, Jean-Baptiste: *Les Possibilités de jonction. Averroès—Thomas Wylton* (= Scientia Graeco-Arabica 10). Berlin: de Gruyter 2013. This review was first presented in a meeting of the PRC (Philosophical Review Club), Leuven, February 20th, 2014. I'd like to express my deepest thanks to its members and its host, Andrea Robiglio, for their many remarks and criticisms, which allowed me to greatly improve on both form and content. The remaining flaws and imperfections are, of course, all mine.

[2] The only coverage of Wylton's noetics is the introduction to THOMAS WYLTON: *On the Intellectual Soul* (= Auctores Britannici Medii Aevi 19). Ed. Lauge O. Nielsen and C. Trifogli. Trans. G. Trimble. Oxford: Oxford university press 2010. For studies on Wylton's theology and physics, *cf. PJ* 349–371 for a full bibliography.

However, B's main concern isn't primarily to establish Wylton's original position. The book doesn't consider Wylton as such, but Wylton *as an Averroist*. What doesn't relate to Averroes is thus left aside. This focus means B mainly reads articles 1-3, where Wylton establishes Averroes's opinion, and leaves in the background articles 4 (*Opinio Thomae Wylton*) and 5 (*Contra rationes philosophorum adversus veritatem fidei*). The text itself certainly warrants such a choice, since articles 2 (*De intentione Averrois*) and 3 (*De concordia et discordia opinionis Averrois cum intentione Aristotelis*) make up three quarters of it. Wylton thus presents himself as, first and foremost, a reader of Averroes and an advocate of his doctrine.

Wylton's doctrinal restitution, however, differs on several crucial points from Averroes' own claims. B's ambition is to show that Wylton's interpretation, although it often steps away from the original intuitions of the Cordoban, is always rooted in the texts, so that *his* Averroism is made possible by Averroes himself. The essay thus introduces Wylton's exegesis as a successful case of averroistic impregnation: a viable theory in itself, that consistently extends Averroes' noetics while substantially differing from it. In doing so, B strives to present a consistent picture of Averroism as a whole, despite the doctrinal alterations produced by the translations and partial availability of the texts, and despite the shifts in institutional and theoretical contexts. Such an ambitiously enlarged understanding of Averroism requires delving into the nuances and intricacies of Ibn Rushd's thinking, in order to account for the variety of its offspring. This should allow, in addition, to bring down the long-standing caricature of Averroism drawn by its enemies, namely Aquinas and his followers.

The essay has four parts, which roughly follow Wylton's ordering of the main noetic issues he deals with. After a short presentation of the question itself (1) it deals with the ontological status of the material intellect (2), the agent intellect's relation to the soul (3), and the intellect's relation to the body (4). The three main sections follow the same order: first they establish Wylton's position (2.1, 3.1.1, 3.2.2.1, 4.1), and then trace it back to the set of Rushdian theses in which it is embedded (2.2, 3.1.2, 3.2.2.2, 4.2), this giving each time B the occasion to present his own interpretation of Averroes' doctrine. I will discuss the essay by following its structure. For each of its main parts, I will explain (a) how B captures Wylton's own position, (b) how he then drives it back to developments found in Ibn Rushd himself, and finally (c) I will offer a critical account of the established connection.

The ontological status of the material intellect

(a) The first main section focuses on Wylton's understanding of the "material intellect". The phrase itself goes back to Alexander of Aphrodisias, who named "material" the intellect not yet informed of anything, and thus determined by its sole capacity to *receive* intelligible objects, "whatever has the capacity to receive something else is matter with respect to the thing

received"[3]. That the intellect is material *qua* receiver seems to imply that it is passive *qua* material. Wylton, however, claims that the nature of the material intellect is active: it is of itself an act or actuality[4]. In doing so, he contradicts the traditional understanding of the material intellect, and disagrees with the most widespread reading of Averroes, according to which the material intellect is for the Cordoban a *purum possibile*. What prompts such a *lectio difficilior*? The answer is to be found in the conclusion reached at §84 : *ex istis manifestum est quod per "intellectivam" intelligit Commentator intellectum materialem* (§84)[5]. Indeed, it is difficult to see why Wylton would want to posit the material intellect as active if not to sustain this key interpretation: the intellectual soul and Averroes' material intellect are one and the same thing. This equation is what drives his previous discussions, and determines him to posit the material intellect as an actuality, since soul is by definition an act.

(b) After having precisely situated Wylton's general argument in its scholastic context, B turns to Averroes and shows that he is somewhere in between Wylton's interpretation and the more traditional reading: the material intellect is for him neither a *purum possibile*, neither an actuality. It is not a pure potency because it is a substance, against Alexander of Aphrodisias who considered the material intellect as a mere disposition (2.2.3). And it is not an actuality because it is a potential substance, pertaining to a "fourth kind of being", which is to the intelligible what matter is to the sensible (2.2.4). This "fourth kind of being" is what allows Averroes to overcome Themistius' position, and ultimately conquer his own, as we shall shortly see.

First, B reconstructs Averroes' thesis that the material intellect is a substance, which is based on the rejection of Alexander of Aphrodisias' conception of it as a *virtus facta complexione*, a "power made by the mixing" that takes place in the body. According to Alexander, a potency to receive intelligibles would arise from the mixing of bodily elements, as an emerging

3 ALEXANDER OF APHRODISIAS: *De anima liber cum mantissa* (= Commentaria in Aristotelem Graeca, supplementum aristotelicum t. II pars 1). Ed. I. Brunes. Berlin: Reimer 1887, 81. Transl. in FOTINIS, A.P.: *The De anima of Alexander of Aphrodisias. A Translation and Commentary*. Washington, D.C.: University Press of America 1978, 106.

4 *Cf.* §21: "*in se [...] est quidam actus*" and §22: "*sit quaedam actualitas in se*".

5 As such, this statement is neither in accord nor in conflict with Averroes, since he does allow the intellect to be referred to as "soul", but only in an equivocal fashion (*cf. Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de anima libros* (= Corpus commentariorum averrois in aristotelem, versionum latinarum volumen VI, 1). Ed. F.S. Crawford. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America 1953 [hereafter: *GCDA*], III, 5, 397. Transl. in: AVERROES (IBN RUSHD) OF CORDOBA: *Long Commentary on the* De anima *of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, with Thérèse-Anne Druart, subeditor. New Haven: Yale University Press 2009, 313). Wylton knows this, of course, and agrees that the soul must here be taken equivocally, because contrary to the nutritive or sensitive soul, the intellective part is separate (*cf.* §141). Where Wylton and Averroes take leave of each other, is on the meaning they ascribe to separation, as we shall see.

disposition[6]. But since Aristotle praises Anaxagoras for holding that the material intellect is not mixed with the body[7], Alexander has to really distinguish, so to speak, the bodily mixture and the emerging disposition. The gist of Averroes' critic is that a disposition "has no nature of its own except owing to the nature of the subject"[8]. This means, for instance, that a surface's disposition to be flat, (1) wouldn't exist if not for the surface, and (2) it wouldn't be a disposition to be flat if it weren't the disposition of a surface: that *to which* disposes a disposition is determined by that *of which* it is a disposition, and without which the disposition wouldn't even exist. So a disposition fully emerging and thus really distinct from its subject would be a disposition *of* nothing, hence a disposition *to* nothing, and thus nothing *at all*. This critic concludes that the material intellect, because it is disposed to receive intellectual intentions, must be a *substance* that *has* such a disposition.

On this precise point, then, Averroes prefers Themistius to Alexander. According to the former, the material intellect "isn't nothing in itself", but a separate substance which is "a certain substrate-potency"[9] analogous to the one to be found in the material composites. This is apparently very close to what will be Ibn Rushd's own position. For after many shifts, related by B, in his assessment of the Themistian thesis, Averroes, in the *Great commentary*, finally holds that the material intellect is a substance, separate and in potency. Has he finally adopted Themistius' position? B believes this isn't the case. When asserting his claim, Ibn Rushd formulates it by saying the material intellect is a *quartum genus esse*, a "fourth kind of being distinct from prime matter, separate form and hylemorphic composite"[10]. B gives maximum weight to this formula, and argues that the truth of Themistius' position can appear without contradiction only to one who explicitly undoes the framework of a three term ontology: if there is only form, matter and composite, then what is neither matter neither mixed with matter, as is the intellect, must be form, and thus act. In other words, B argues that Themistius' thesis, which solely concerns the material intellect, is insufficient because it is a strictly noetic one, which can't possibly take place in an Aristotelian ontology, insofar as such an ontology, unamended, doesn't admit any separate but potential substance. Averroes' noetic thesis, on the contrary, is an ontological one, as he answers the question of the material intellect's nature by enlarging the Aristotelian framework to a fourth kind of being capable of accounting for it.

[6] *Cf.* ALEXANDER OF APHRODISIAS: *Supplements to On the Soul* (= Ancient Commentators on Aristotle 52). Transl. by R.W. Sharples. Ithaca, New York: Cornell University Press 2004, 39–40; quoted by Averroes in *GCDA* III, c. 5, 394 (transl. 310).

[7] *Cf.* ARISTOTLE: *De anima* III, 4, 429a18–19.

[8] *GCDA*, III, 14, 431 (transl. 344); *cf. PJ* 41–42.

[9] *Cf. An Arabic translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De anima*. Ed. M.C. Lyons. Columbia/Oxford: Cassirer 1973, 195; cf. *PJ* 46.

[10] *Cf. infra* n. 7.

How does Wylton's reading fit in this reconstruction? In two ways. First, by refusing that the material intellect be purely potential, Wylton, says B, reenacts in his own way and in his own time Averroes' rejection of Alexander. Second, by holding that the material intellect is a separate actuality, Wylton joins Themistius' position as Averroes sees it, i.e. as entailing, for lack of a "fourth kind of being", that the material intellect be a separate and therefore actual substance. So Wylton's position, although contrary to the one of Averroes, and explicitly rejected by him, is on his side against Alexander, and is virtually contained in the evolution of his thought as the true expression of Themistianism, which is "an Averroism without a fourth kind of being"[11]. So if Wylton's Averroism is deficient, it still is an Averroism, in the sense that its deficiency was understood as such by Averroes, who construed his own theory to overcome it.

(c) It surely is bold to conclude that Wylton's Averroism consists in holding a position Averroes rejected, precisely because he actually rejected it. But however much we grant such a large understanding of "Averroism", B's parallel between Wylton's position and "Averroism without a fourth kind of being", i.e. Themistianism, is debatable. Indeed, whereas the Themistius-Averroes debate centers on the point that separation implies actuality, Wylton's actuality thesis isn't really grounded on the fact that the material intellect is a separate substance. Indeed, that it is "abstract" is only one of the two textual points from which Wylton deduces the material intellect's actuality. That it is man's first perfection, and is thus equatable with the *anima intellectiva*, is the other one. And it is much more important, for it is what Wylton will retain as the "*Sententia Averrois*" on the question at hand, and what commands his whole treatment of it. In other words, Wylton's position is that the *material intellect is an actuality insofar it is man's first perfection, i.e. the intellective soul*, rather than *insofar it is separate*. This is confirmed by Wylton's understanding of the "separation" relevant to the material intellect. Indeed, Wylton argues that the many passages where Averroes claims that the intellect is the form of man should command our understanding of the intellect's "separation": because it is a form, it cannot be separate *secundum esse*, and its "separation" must therefore simply signify non-inherence. "According to his doctrine", Wylton writes, "by 'separate' he doesn't mean a form separate from the body according to being, but by 'separate' he understands a form not mixed with matter" (§141)[12]. So for him the immaterial intellect is actual and separate, but it is actual before being separate, and because it is a soul, so that its separation must be downgraded to a mere non-inherence, which is not a separation *secundum esse*. So where Averroes and Themistius agree against Alexander on the material intellect's

[11] *PJ* 54.

[12] Translations are from THOMAS WYLTON: *On the Intellectual Soul*. Ed. L.O. Nielsen and C. Trifogli.

separation[13], the two being divided on whether this entails actuality, Wylton posits first and foremost that the material intellect is man's perfection, this entailing actuality and qualifying separation. Because of this, Wylton's claim that the material intellect is actual appears driven by the catholic obligation of attributing thought to man by understanding the intellect as his soul, and not by the Graeco-Arabic position of Themistius and Averroes that the material intellect is a separate substance. Insofar as this is true, the material intellect's actuality in Wylton is a foreign import to his Averroism rather than a part of it.

Concerning B's presentation of Ibn Rushd's doctrine itself, we can cast some doubt on the difference the "fourth kind of being" really introduces in Averroes, and therefore between himself and Wylton. Indeed, just a few lines after positing the *quartum genus esse*, Averroes refines a principle asserted in his preceding commentary[14] (we'll refer to it as the "bare receiver principle"): "the proposition saying that the recipient ought to have in act nothing of what it receives is not said without qualification but conditionally. [This is] because *it is not necessary that the recipient be nothing at all in act* but rather that it not be in act something of what it receives"[15]. And, as we have seen, it is in fact necessary that the receiver be somehow in act, because, as Ibn Rushd has argued against Alexander, a pure receiver wouldn't exist, nor be able to receive anything in particular: a disposition to receive intelligibles requires a supposit that actually is, and that is an actual intellect. So the fourth kind of being, which is an immaterial potency for intellectual beings, and which makes up the material intellect's essence, doesn't eliminate actuality, but on the contrary requires it.

In what sense, then, is the material intellect an "actual being" for Averroes? The reading most obviously prompted by Averroes' critic of Alexander is that the material intellect is an actual *substance*, i.e. a fully-fledged, separate being—as opposed to a mere disposition. Recent scholarship seems to agree in this when considering the qualified version of the bare receiver principle: to avoid the recipient's actuality colliding with the pure potency of the *quartum genus esse*, it is held equivalent to substantiality, this allowing for a purely potential substance. Thus Taylor comments on the passage by writing "That is, the material intellect has a nature of its own, consisting in receptivity and receptivity actualized by what is extrinsic to it"[16]; De Libéra translates it with a bracketed explanation, as such: "il n'est pas nécessaire que le récepteur ne soit rien du tout en acte [*i.e.* qu'il ne soit

[13] Cf. for instance *GCDA* III, 14, 432 (transl. 345): "...Theophrastus, Themistius, Nicolaus, and others among the ancient Peripatetics hold faster to the demonstration of Aristotle and preserve his words to a greater degree. For since they attend to the accounts and words of Aristotle, none could bear these to bear upon the disposition itself alone nor upon the thing subject to the disposition [as] if we had asserted it to be a power in a body, while saying that it is simple, separate, impassible, and unmixed with the body".

[14] *Cf. GCDA*, III, 4, 385–386 (transl. 302).

[15] *GCDA* III, 5, 410 (transl. 328), our emphasis.

[16] Introduction, lviii.

pas une substance]..."[17]. So for both scholars, that the receiver is in actuality means it has its own nature, and thus is a substance; but because this nature is nothing else than receptivity, it is a substance in a state of pure potency.

However, B himself has suggested, elsewhere[18], another reading. He rightly reminds us of Averroes' aim it the passage: to allow the material intellect to receive separate forms from the agent intellect. For one might think that if the material intellect contains separate forms, this would "impede it from understanding material forms"[19]. Against this, Averroes qualifies the bare receiver principle: the receiver can indeed be in act, only not to what it receives. So, with this in mind, what does the "actuality" of the material intellect amount to? B answers: to its information by the agent intellect. The material intellect isn't, of itself, an actual substance, but it is an actual intellect because it is always already informed by the agent intellect. This is the point Averroes is making, and this is why he continues with the analogy between material intellect and the diaphane: the material intellect receives the material forms only because it is primarily informed by the agent intellect, just as the diaphane receives colours only because it first receives light. B's reading has strong textual grounds, and as an explanation of *GCDA* III 5's final moments, it certainly seems right. However, as a philosophical explanation, it cannot stand on its own. Indeed, against Alexander, Averroes has made clear there can be no pure receptivity, and so the material intellect's reception of material forms must imply some prior actuality on the part of the receiver. It is clear this prior actuality of the material intellect cannot just be its prior information by the agent intellect, because such an information, as the text makes clear, is itself a reception of separate forms, which in turn requires a prior actuality on the part of the receiver. So in the end you still have to say that if the material intellect is to receive anything, it must, for Averroes, be something actual of itself, i.e. a substance.

But this isn't the case for Wylton. He himself only once refers to the material intellect as a substance, in §13, where he says that according to Averroes, "it is one substance, abstract and separate, and consequently something that subsists in itself in act", a point he will further on reject when saying that the material intellect isn't separate *secundum esse*. Therefore, Wylton and Averroes don't disagree exactly where B says they do. Indeed, for both it is true to say that the material intellect is *an actual being in potency to intelligibles*. The difference between the two isn't so much that one claims the material intellect is actual, the other not, it is rather the meaning they both give to the material intellect's "actual being". For

[17] AVERROÈS: *L'intelligence et la pensée, Grand commentaire du De anima, livre III (429a10–435b25)*. Trad., intro. et notes par Alain de Libéra. Paris: Flammarion 1998, 79.

[18] BRENET, J.-B.: *Averroès et l'intellect matériel diaphane. Remarques sur une analogie variable*, in: WIRMER, D.: *From Cordoba to Cologna: transformation and translation, transmission and edition of Averroes's works* (Cologne, 25–28 October 2011). Berlin: de Gruyter. Forthcoming.

[19] *GCDA* III, 5, 410 (transl. 328).

Averroes, it means it is a *substance*; for Wylton, it means it is an *act*, namely the act of the body, the soul of man.

The agent intellect's relation to the soul

(a) The intellect is called "agent" insofar as it actuates the intelligibles, produces them by abstracting from the images contained in the human soul their intellectual content. Wylton's thesis on the material intellect as an act identical to the intellective soul leaves no psychological room for the agent intellect: because the intellective soul just *is* the material intellect, the agent intellect must be something else, hence "outside" the soul. The main difficulty raised by this extrinsicism is in understanding how Averroes can say that the agent intellect relates to man as a form? Indeed, if the material intellect is already man's actual form, then the agent intellect's formal role towards man seems redundant. But Averroes is clear that the agent intellect is a "form for us" (*forma nobis*)[20]. The question is how Wylton accommodates this claim with his equation. In short, the answer is that Wylton's extrinsicism entails only that the agent intellect can't be a form in the traditional sense of an *informing* form; but it can still be a form of another kind. Wylton names it a "*forma assistens*".

Unfortunately, in Wylton's question, the phrase itself is a dead end: he doesn't explain in any detail what assistance means. B therefore endeavours to both ground and flesh-out Wylton's rather light and thin last word on the issue. He first delves into the contemporary usage of "assistance", which confirms that "to assist" is frequently the opposite of "to inhere" (Peter Olivi, Henri of Ghent) or "to inform" (Richard of Mediavilla), and that as such it is used in the noetic context of determining the agent intellect's action on the material one (Godfrey of Fontaines). He then probes three theological fields where assistance plays a key role, so as to better understand how it can open to an extrinsic agent intellect a formal access to its material counterpart. These three theological fields are the theories of angels, of the trinity, and of the sacraments. Let us consider the first.

Drawing from various texts of Aquinas[21], B connects Wylton's "assisting" agent intellect with the "assistant angels", as distinguished from the "minister angels", the latter being "intelligent instruments" which act upon us, whereas the former, closer to God, never do so directly, but only through the latter. These assistant angels are paralleled in Aquinas with the separate intellects that move the spheres according to Avicenna[22], who distinguishes these separate movers from other conjoined ones, which he calls the souls of the spheres. So Aquinas understands Avicenna's distinction between the separate intellects and the souls of the spheres as a philosophical echo of the catholic distinction between assistant and minister angels. Aquinas' inter-

[20] *GCDA*, III, 20, 445 (transl. 356).

[21] *Summa theologiae*, Ia, q. 112. *In II Sent.*, dist. X, q. 1, a. 1–3. *In Job*, chap. I, lect. 2. *In Hebr.* I, 6.

[22] *Cf. In II. Sent.*, dist. XIV, q. 1, a. 3, resp.

pretation of the separate intellects in Avicenna as "assisting" could maybe help us understand how Wylton conceives Averroes' agent intellect as such. B shows it does, in two respects. First, just as an assisting angel, the agent intellect in Averroes is a separate substance whose principle act is to think God. Second, this primary orientation towards God doesn't disconnect the assisting entity from what is ontologically beneath it. On the contrary, by their closeness to God, they relate to what is inferior as to subordinates[23]. So in both cases assistance names the twofold, ordered relation, where reception from a superior being is followed by communication to the inferior.

Having achieved his sourcing, B turns in the opposite direction, and offers a quick survey of assistance's post-scholastic success. The notion is indeed to be found, amongst many others, in Francisco de Toledo (d. 1596), Suárez (d. 1617), Bayle (d. 1706), or, less famous, E. Pourchot (d. 1734). What we witness is a deep shift in meaning: *forma assistens* no longer indicates a *noetic* paradigm enabling us to consider the agent intellect-material intellect relation, but the *psychological* model that equates the soul-body relation to the relation between sailor and ship. *Forma assistens* thus becomes the label of a unacceptable dualism to which must be opposed the soul as *forma informans*.

(b) In Ibn Rushd, the agent intellect is "form in us", but only in an indirect way: we are informed by the intelligible forms it abstracts, and because the agent intellect is itself the form of those intelligibles, it is, by transitivity, our own[24]. Such an information, furthermore, is progressive, as it will grow stronger with the cumulative reception of material forms, until the material intellect is fully actualized, at which point it joins with the agent intellect in the knowledge of the separate forms[25]. As regards to Wylton, then, the opposition isn't as clear cut as it first seems: if Wylton doesn't admit that the agent intellect is informing, Averroes certainly doesn't claim that the agent intellect is from the start a fully inherent form; on the contrary, such a union between the two intellects takes place only in the final junction, so that, until then, there is an affinity between Wylton's extrinsicism and the noetic situation as Averroes understands it.

The second way B connects Wylton and Averroes, despite their final opposition, is by showing how the former's claim corresponds to what the latter held at one point of his doctrinal evolution. Indeed, to answer the problem that metaphysics come to be when its object is eternal, the young

[23] B quotes Albert to support this: "to assist consists in [...] directly receiving from God <his illumination> and in cooperating with him to drive back <to it> the other beings"[23] (*Super Dionysium De caelesti hierarchia*, chap. 13. Ed. P. Simon et W. Kübel, 185, l. 79–80; cf. *PJ* 90).

[24] *Cf. GCDA*, III, c. 36, 499 (transl. 398): "when the theoretical intelligibles are united with us through forms of the imagination and the agent intellect is united with the theoretical intelligibles (for that which apprehends [theoretical intelligibles] is the same, namely, the material intellect); it is necessary that the agent intellect be united with us through the conjoining of the theoretical intelligibles".

[25] *Cf.*, for instance, *GCDA*, III, c. 36, 485 (transl. 387).

Averroes maintained that this science mustn't be considered as direct, but as proceeding by analogy and comparison with the material intelligibles.[26] This doctrine is essentially the one Wylton holds: because the agent intellect never properly informs the material one, he is himself known to us, as are the other separate substances, only through the material intellect's self-reflection: "when our material intellect is stripped bare of potency, Wylton writes, then the material intellect understands itself in the light of the agent intellect; but in understanding itself it understands all separate substances" (§76). So Wylton, ultimately, isn't foreign to Averroes: he is as familiar to him as the early noetic steps of his youth.

(c) The sourcing of Wylton's notion of assistance gives mixed results. We've considered the more ambitious one, established with Aquinas' assistant angels, as they are themselves paralleled by Aquinas with Avicenna's separate intellects. This four term analogy (Aquinas/Avicenna–Wylton/Averroes) which bridges across cosmology, angelology and noetics, is certainly too complex to be entirely fitting. An obvious dicrepancy, for example, is that Aquinas' "assistant angels" assist God, and so the relation of assistance is "ascending", whereas the agent intellect's assistance "descends", as it were, towards the "lower" material intellect. But B's sourcing doesn't truly aim at providing a full-blown, satisfying explanation of what Wylton means by "assistance", and this would be expecting too much. Where the sourcing clearly succeeds, and what B's really aiming at, is in showing how on a noetic—hence strictly philosophical—issue, various theological speculations are suddenly and covertly injected in the discussion, when Wylton gives the word that, all by itself, provides his account of Averroes' *forma nobis* claim. Because these various theological considerations don't connect with each other, and because they each connect quite loosely with what Wylton is dealing with, they don't amount to a coherent background that would give to Wylton's last word some extra depth. But although B's probing doesn't break through a dead end, it does shed light on how Wylton ended up there.

The high point of the section lies in B's account of the way the agent intellect informs the material one in Averroes. A novel interpretation of the doctrine is drawn from the statement that we are "moved to conjoining"[27], which expresses that we are gradually assimilating ourselves to the agent intellect through the reception of material forms. B's idea is to understand this "movement towards junction" according to the physical theory that will be known in the Latin world under the name of *forma fluens*[28], and opposed

[26] *Cf.* AVERROES: *On Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the so-called "Epitome"* (= Scientia Graeco-Arabica 5). Ed. R. Arnzen. Berlin: De Gruyter 2010, 161: "As the most specific subject of human conceptualization consists of material beings only, while it is only by analogy that we think these principles".

[27] *GCDA*, III, c. 36, 500: "et tunc dicimur moveri ad continuationem" (transl. 399); cf. *PJ* 127.

[28] The term itself is introduced by Albert the Great. *Cf.* in: *Phys.* III, tract. 1, cap. 3, 153, l. 22–36: "Adhuc autem, forma, quae est actus materiae, et forma, quae potentia est in materia, sunt essentialiter forma una; sed eadem forma, quae est in potentioa et in actu, est fluens,

to the *fluxus formae* theory. This doctrinal opposition originates in the Commentator's physics, where he distinguishes between two ways of regarding motion. The "truer" one is to consider it "as it differs only in more or less from the perfection to which it is heading"; "the most famous" one is to consider it as "a way towards perfection, which is something else than the perfection itself"[29]. According to the first *modus* of movement, which has Averroes' favour, movement is not something else than that towards which it moves, it *is already*, only to a lesser degree, that towards which it moves: *ire ad calorem est calor quoquo modo*[30]. If a house is being built, we naturally talk of the "house" being built, in the sense that what is under construction, precisely because it is really undergoing a determined change, *already is* the house it is becoming. This is why, according to Averroes, Aristotle places movement in as much and in the same categories as there are terms of movement: movement is formally identifiable with its extrinsic and final term. We see how this applies to noetics: inasmuch as "we are moving towards the junction", we *already are* the agent intellect towards which our thoughts are driving us; our relation to it has always already closed all possible gap of essence, leaving an ontologically unhindered path to be crossed under the continuing action of one and the same form.

The explanatory power of this parallel is tremendous. First, it dispels the idea that information from without would only be an ill-formed, pseudo-Aristotelian version of Platonism's central tenet: participation[31]. Second, in its light, man's hylemorphic structure, according to which his form—the intellect—isn't inherent but extrinsic, is no longer an isolated and thus problematic one, but reveals itself common to all physical beings, insofar as they are in process, informed as such by the extrinsic term of their movement[32].

quando simul est in actu et in potentia; ergo et ipsa essentialiter est eadem cum forma in potentia existente et cum forma existente in actu. Forma autem fluens est motus; ergo motus realiter sumptus est eiusdem essentiae et eiusdem praedicamenti cum forma, quae est actus mobilis. Et sic in quot praedicamentis fuerit forma, quae est actus mobilis. In tot praedicamentis motus invenitur." Cf. TRIFOGLI, C.: *Oxford Physics in the XIIIth Century (ca. 1250–1270). Motion, Infinity, Place and Time* (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 72). Leiden: Brill 2000, 56.

[29] *Cf.* TRIFOGLI, C.: *Oxford Physics*, 47–51.

[30] AVERROES: *In V Phys.*, c. 9. Ed. Venice, 1562, vol. 4, f. 215A; cf. *PJ* 125.

[31] This is what is argued in TAYLOR, R: *Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul According to Aquinas and Averroes*, in: EL-KAISY, M./DILLON, J. (eds): *The Afterlife of the Platonic Soul.* Boston: Brill, 2009, 211: "Averroes recognized and rejected for himself what he perceived to be Platonic elements in the thought of Themistius. Yet Aristotle's account of the separate, unaffected, unmixed and essentially active Agent Intellect at *De anima* 3.5, 430a17–18 required that the Agent Intellect be intrinsic to the human soul as an essential part of the distinctive definition of human being. But the account which Averroes ultimately provides contains key components from Themistius, in particular (i) the essential combining, uniting, or sharing (scil., participating) of human intellect in the intellectual activity of the transcendent, external and ontologically distinct Agent Intellect...".

[32] B has recently developped this physics-noetics bridge in: *Penser* à l'instant, *Une lecture arabo-latine de Physique VII, 3*, 21 mai 2014, Collège de France. Unpublished. Conference available at http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2014-05-21-10h00.htm.

The intellect's relation to the body

(a) We have already mentioned as a crucial point that the intellective soul's separation isn't for Wylton a separation *secundum esse* but only a non-inherence. Still, how can what is separate from the human body, even in this qualified sense, be at the same time united to it? Wylton answers by holding that the soul is to the body in a relation of "inclination, order, and dependence"[33]. Such a conception progressively emerged in the years 1230–1250, during which the formal role played by the soul is understood as more essential than was traditionally assumed[34]. This can be seen as a slow and gradual shift from Avicenna—according to whom informing the body is an unessential function of the soul[35]—to Aristotle. This "aristotlizing" would have reached maturity in Aquinas, where *inclinatio*, *ordo* and *dependentia* are used by the Angelic Doctor himself to describe the soul's relation to the body. B thus understands the thomistic doctrine of the substantial unity of soul and body as going further down the same path opened by the preceding generation of theologians. Wylton's sense of "information" is thus neither weak neither unaristotelian, and shouldn't have to shy away from the Thomist's substantial unity.

So on the one hand, according to B, Wylton doesn't lose any ground against Aquinas on the unity between soul and body by conceiving it as an *inclinatio*. And on the other, according to Wylton, Averroes gains decisive ground against the catholic doctrine in coherence. Indeed, the latter admits that between death and resurrection, the intellective soul can still maintain its existence without the body of which it is the act, or, as Wylton puts it, "can subsist without any perfectible thing" (§124). But, Wylton insists, this is a situation Averroes would never accept. And this shows his conception of the unity between soul and body is in fact tighter, thus "truer" than the one defended by the Catholics. This coherence of Averroism, which can both claim that body and intellect are one, and that they are never apart, follows from its conception of the intellect's "first perfectible". Indeed, according to Wylton's Averroism, the intellect doesn't primarily accomplish the potency of a particular human being as such, but of "human nature itself, which is one according to itself and its quiddity in all supposits, although numerically it is distinguished in different supposits" (§120). This means that the intellective soul remains in existence after the death of one's body, not as a

33 *Cf.* §6: "in the proposed case [of the intellective soul] I understand by an informing form a form having a natural inclination, an order, and a dependence towards something else, in such a way that from itself and something else one composite is apt by nature to come to be".

34 *Cf. PJ* 155–156; on this issue, *cf.* also BAZÁN, B. Carlos: *The human soul: form* and *substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 64 (1997) 95–126.

35 *Cf.* AVICENNA: *Liber de anima seu de sextus naturalibus.* Ed. S. Van Riet (Avicenna latinus). Louvain: Ed. orientalistes 1968, I, 1, 26: "*hoc enim nomen anima non est inditum ei ex sua substantia, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa*". Quoted in BAZÁN, B.C: *The human soul*, 103.

floating form informing nothing, as in Aquinas, but as the continuing actuality of human nature as instantiated in those that still live. Personal immortality is thus discreetly done away with. But it spares Wylton the claim that the intellect's activity is any sense its own, independently from the body, a claim Aquinas has to defend in order to avoid it from sharing its demise, and ensure the intellect's immortality. Since, according to Aquinas, it is tied to a particular body, the intellective soul must somehow act independently from it if it is to subsist after its death. Difficult for Aquinas, then, to read Aristotle's statement in *De anima* I 1, 403 8-10 that "if to understand is to imagine or does not come to pass without imagination, it is impossible that it exists outside the body". Wylton, on the contrary, can give this statement its full-blown meaning, as implying that intellection is truly the act of the mind-body compound, and "is not proper to the intellect, but belongs to the whole conjunct first just as to that which first understands" (§125). So if a theory can properly back the claim that what thinks is a particular man (*hic homo intelligit*), and not simply the intellect, it seems to be Averroism.

(b) Wylton explicitly states that the intellect's separation isn't *secundum esse*. But Averroes doesn't. It seems clear that such a separation does obtain in the case of the intellect, as it does in the case of the celestial movers[36]. Indeed, a being separate in this way, according to the stock-phrase, "isn't constituted by its subject" (*non constituitur per subjectum*), whereas a material form perfects the matter it informs while being conversely perfected by it. A separate form and what it informs don't depend on each other to exist, and to exist as they are. What the form perfects already exists on its own as a fully-fledged being. Distinguishing it from matter, Averroes names it a "subject"[37]. A subject, as opposed to matter, is already ontologically constituted when receiving its form. This, in turn, implies preceding information of the subject, meaning that the separate form is here the term of a series of forms. This is what B will mainly examine in this section. His goal is to erase the image of an ontological gap the word "separation" inevitably conveys[38]. The

[36] *Cf. GCDA*, III, c. 5, 403 (transl. 318): "one should hold the opinion that there are some living things whose first actuality is a substance separate from its subject, as is thought concerning the celestial bodies".

[37] *Cf. Averroes' De substantia orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*. Ed. and transl. A. Hyman. Cambridge, MA/Jerusalem: Medieval Academy of America and Israel Academy of Sciences and Humanities 1986, 82: "Thus the celestial body functions as matter for this incorporeal form, but it is a matter that exists in actuality. The celestial bodies, therefore, possess something resembling matter only insofar as they have an underlying matter for the reception of form. Therefore, the term 'subject' is more truly applied to them than the term 'matter'. The reason is that the sublunar matter is called by that name inasmuch as it is potentially the form that comes to be in it; but it is called 'subject' inasmuch as it sustains the form and inasmuch as it is a part of the composite made up by it and the form".

[38] *Cf. PJ* 196 : « ôter à l'intellect matériel le statut de substance pleinement séparée, transcendante, surplombante que les adversaires latins d'Averroès ont cru pouvoir stigmatiser. »

idea is that the intellect's "separation" doesn't imply a disconnection from its material subject, because the ontological space between them is created and filled by the intermediate forms through which they unite. Such is the case of man's body, which orders itself as a series of material forms that culminate with the cogitative soul. And this is why the intellect is separate: not that it subsists apart from the body, but only from its matter, because it informs a body which already has its own complex formal constitution[39].

In such light, both Wylton and Averroes can be seen as refusing to the material intellect any separate subsistence. Two points can precisely confirm this general agreement. First, the composition of forms that account for the intellect's separation as a form-subject relation (as opposed to a form-matter relation), is also to be found in Wylton's question[40]. Second, Averroes' refusal of any separate subsistence of the intellect can rely on the same text Wylton builds on, *De an.* I, 1, 403a3–10, as it offers the textual ground for the intellect's full operative dependence on the body[41]. Averroes' reading, analysed closely by B, proceeds by opening a twofold alternative concerning the act of thought: first we must ask if it uses the body as an instrument, then if it requires "things that exist in the body". If the answer to the first question is negative, and allows to say that intellection is *extra corpus* in the sense that it is accomplished without bodily organs, the answer to the second question, however, is affirmative, so that "it is impossible for that activity to exist outside something involving the body, though the intellect does not have any involvement with it. This is his opinion concerning the material intellect" continues Averroes, "it is separate from the body and it is impossible that it understand anything without the imagination"[42]. In other words, although separate from it, the intellect can't operate without the body, which carries the images it feeds on. Separation, then, shouldn't be understood as independent subsistence, because although the intellect is independent from the body, it can't accomplish intellection independently from it.

(c) B's presentation of the Wylton versus Aquinas issue seems quite debatable. Indeed, in order to assimilate their ways of uniting body and intellecttive soul, it treats Aquinas' doctrine as if inclination, order and dependence

39 Addressing the composition of forms implied by the form-subject relation gives B the occasion to show Alexander's positive influence on this point, who writes that "a body whose substrate has several different forms, each of them united to its own matter, must necessarily possess a nature and form that is both diversified and more perfect [than the form of primary bodies], since the nature of each of these bodies making up its substrate adds its own distinctive characteristic to the form that is above all these [inferior forms] but shared by all of them. Thus this higher form becomes, as it were, "the form of forms and the perfection of [all] perfections" (FOTINIS, A.P.: *The De anima of Alexander of Aphrodisias*, 10–11).

40 *Cf.* §156: "it is necessary to stipulate some third principle other than matter and the intellectual soul, that is intrinsic to the quiddity of man. The Commentator posited in man besides prime matter and the material intellect a most perfect sensitive soul, which he posited to be a substantial form other than the material intellect".

41 *Cf. GCDA*, I, c. 12, 17, 45sq (transl. 15sq); *PJ* 190.

42 *GCDA*, I, c. 12, 18 (transl. 16); *cf. PJ* 193.

of soul to body were a privileged description of man's substantial unity, whereas, in truth, it is a rather uncommon way for Aquinas to express himself. Furthermore, when he does call in such a vocabulary, he's either making a concession[43], either considering man's unity as having temporarily broken up. Thus Aquinas writes, in the main text B quotes on this point, that "To be united to the body belongs to the soul by reason of itself, as it belongs to a light body by reason of itself to be high up. And as a light body remains light, when removed from its proper place, retaining meanwhile an aptitude and an *inclination* for its proper place; so the human soul retains its being *when separated from the body*, having an aptitude and a natural *inclination* to be united to the body."[44] An inclined being, ordered to another, is Aquinas' version of the soul considered *post mortem*, whereas Wylton considers it such *hic et nunc*. So that Wylton's "informing form" is in truth defined as something entirely different from Aquinas' substantial form, to which it resembles only when the latter is *separated, and thus*, according to Aquinas, *uninforming*.

But we should also note that what allows Wylton's description to account for more than an accidental unity isn't *inclinatio* as such, but as *natural*, i.e. as proceeding from the soul's nature. The aristotlizing that takes place in the generation before Aquinas, as B shows, doesn't so much amount to talking of the soul in terms of inclination or dependence, but rather to qualifying such talk as picking out a substantial difference of the human soul, and not, as in Avicenna, an accidental property. And on this point, there is a crucial difference between Aquinas and an Averroist such as Wylton. Aquinas can say the soul has a "*natural* inclination to be united to the body" because he defines the soul as its substantial, inherent form: this fully explains that the soul has of its very nature a tendency to unite back with the body when separated from it. How can Wylton, for his part, back the claim that the intellective soul has a "natural" inclination towards the body? The only place for an answer is his definition of the intellecttive soul, which he defines as the material intellect. This works well: because the material intellect cannot actualize its power without turning towards phantasms located in the body, it does indeed seem "naturally" inclined to it. However, if one wanted to press Wylton further, he would find that this final point is purely based on authority: there's nothing in the material intellect as such—i.e. as the capacity for immaterial intentions—that relates it to the body.[45] So the *natural*

43 *Cf. Quaestiones de anima*, q. 1, ad 12m: "ad duodecimum dicendum quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus in quantum sine corpore non pertingit ad complementum sue speciei, non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit"; cf. *PJ* 157.

44 *Summa theologiae*, Ia, q. 76, art. 1, ad 6m: "ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse *cum fuerit a corpore separata*, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem." Our emphasis.

45 *Cf.* §26: "the agent intellect does not suffice by itself to reduce the material intellect from potency to act, since then our intellect would be able to understand without turning

inclination of intellective soul to body is deduced from different definitions of the soul in both cases, but only Aquinas' definition can truly ground such an *inclinatio*. Not only that, Aquinas' definition can also ground what Wylton has to assert from authority: it is because the soul is the substantial form of the body that its intellective power is unable to grasp the purely intelligible, and must turn to phantasms[46].

Finally, contrary to what B contends, Wylton's conception is in fact open to Aquinas' objection, according to which, if the material intellect only joins with man to feed on his phantasms, this can't amount to the fact that a particular man thinks (*hic homo intelligit*). B gives a certain credit to Aquinas on this point, as he says that "si l'intellect était un *suppositum* séparé, il ne suffirait pas qu'il fût présent à l'image pour qu'on pût dire qu'intellige l'individu qui la porte". Aquinas' mistake wouldn't be in reasoning but in reading. Had he read Averroes as sympathetically as Wylton, he would have no doubt concluded like him that Averroes' material intellect isn't a separate supposit in the first place. So for B, Aquinas' objection doesn't hold, because the material intellect that connects with the phantasms isn't a separate supposit, but the form of the human body, so that material intellect and images share the human body as a common supposit, of which, therefore, intellection can be predicated.—What's wrong with this line of reasoning should be obvious by now: the only extent to which Wylton holds that the material intellect is the body's "form" is that it is naturally inclined towards it, and this in turn can only mean it needs to connect with its images. So if you grant to Aquinas that this sole connection can't account for *hic homo intelligit*, you can't say Wylton accounts for it by adding that the material intellect is man's form, since for him it's simply one and the same thing.

So one can think B gives excessive credit to Wylton's theoretical agility in writing he manages to turn against Aquinas the key principles of his own psychology.[47] It rather looks like his qualifying of "separation" and his talk of "natural inclination" never compensate having refused inherence, and never suffice to produce a substantial unity, let alone to get to the kind of intimacy body and soul share in Aquinas. As we have seen with insistence, Wylton's key departure from Averroes is in identifying the material intellect with the intellective soul, so as to refuse to the former any separation *in esse*. But because he fails, in our opinion, to unite the material intellect and the human

towards phantasms, which the philosopher denies". Philosophical ground for the intellect's need to turn toward phantasms to intelligize seems also to be lacking in Averroes; what might be put forward as an argument can be found in *GCDA* III, c. 4, 384 (transl. 302).

46 *Cf. Summa theologiae* Ia, q. 84, a. 2: "Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens. [...] Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata".

47 *Cf. PJ* 164: « Dans sa défense d'Averroès, Wylton n'offre pas contre Thomas d'Aquin une alternative théorique. Spectaculairement, il déborde plutôt l'Aquinate sur sa gauche en lui retournant, vérifiés par le Commentateur, les principes mêmes de la psychologie thomasienne. »

body in any substantial way, it does seem that his material intellect is a separate substance that doesn't speak its name.

Now, as we have seen, Averroes has explicitly asserted the intellect's autonomous existence, its separation *in esse*, this presenting the threat of an ontological gap opening up between it and man. B responds to this by stressing that the intellect must still be understood as the form of man, "separate" insofar as such a form isn't the form of matter, but the form of forms. But can this suffice? The problem at hand rests on two incompatible claims: (1) the form-subject unity between man and intellect is substantial, i.e. one being arises from it; (2) the form in a form-subject relation isn't constituted by its subject. It would indeed seem that if the last point holds, the form-subject unity could only be accidental. The composition of forms in Averroes, on which B insists, allows us to understand one thing: the human body could theoretically exist as a hylemorphic compound independently from its being informed by the intellect, without this preventing such information to be substantial, because the intellect, as ultimate form, partially corrupts those beneath it, which thus cease substantiating their matter. So although what enters in connection with the intellect is "man" of itself, insofar as this connexion is established, it is "man" in a more proper sense; hence Averroes' famous claim that "man" is predicated equivocally to those who have been perfected by speculative science, and those who haven't[48]. Man's unity with the intellect that informs it, not as matter, but as subject, can thus be maintained.—But if the problem is thus solved *ex parte hominis*, it remains *ex parte intellectus*. Because the intellect is separate in being, because it isn't constituted by its subject, because it is a perfection that can be without what it perfects[49], it remains difficult to see how *its* unity with its subject could be more than accidental. One can regret that B doesn't tackle this issue head on; he rather switches from one set of considerations to another (from the intellect as a separate perfection to the intellect as form of man) giving the impression that because Averroes upheld both, we *must* claim that, in Averroes, both hold, contradiction notwithstanding[50]. But all this leaves us with is an intellect separate in being from man, and joined to him only in operation. That through this operation man acquires

48 *Cf.* SCHMIEJA, H.: *Drei Prologe im grossen Physikkommentar des Averroes*, in: ZIMMERMANN, A. (ed.): *Aristotelische Erbe im Arabisch-Lateinischen Mittelalter* (= Miscellanea Mediaevalia 18). Berlin: de Gruyter 1986, 186: "et apparet hoc nomen homo dicitur aequivoce de eo, qui perfectus est per scientias speculativas et de aliis hominibus"; *PJ* 185.

49 *Cf.* AVERROES: *De separatione primi principii*, in: STEEL, C./GULDENTOP, G.: *An Unknown treatise of Averroes against the avicennians on the first Cause. Edition and translation*, in: Recherches de théologie et philosophie médiévales 64 (1997) 1, 110: "hic modus est perfectionis quo perfectibile per ipsum non est condicio in esse perfectionis sue".

50 Cf. *PJ* 178–179: « Le discours complet *doit* ainsi tenir ensemble "qu'il y a dans cette nature" qu'est l'intellect humain [...] "quelque chose de semblable à une forme naturelle et quelque chose de semblable à une forme séparée" »; « Voici ce qu'il [*sc.* Averroès] dit [...] de l'unité qu'on peut et *doit* tout de même concevoir... »(n. 99); « l'intellect matériel des derniers écrits *doit* continuer de s'envisager dans le prolongement de la forme psychique du corps » (our emphasis).

the intellect as his substantial form, as B has certainly proved, doesn't entail that man and intellect are substantially united. The intellect's conjunction with man will remain the conjunction of a separate being, so that man will remain substantiated from outside, as an artificial object. This is what Averroes seems ready to accept from the start, as he writes, commenting the possible separation of the intellectual soul before it is proved, that "some actualities can be separate, as the actuality of the ship by the pilot."[51] But if this is the case, if the unity between man and intellect is operative, and substantial only for man, it remains unclear in what sense we can say that the material intellect really *is* the form of man.

*

The book's great merit is to offer an in-depth analysis of Wylton's *Questio*, without presupposing that, as a work of a Latin theologian, it has inevitably lost any real connection with Ibn Rushd's original intuitions. Conversely, it offers an in-depth analyses of Averroes' noetics, as it is rooted in the Greek exegetical tradition, without paying the price of cutting Averroes from the Latin world that ended up giving Ibn Rushd his most commonly used name.

B's interpretation is driven by the conviction that the intellect's separation, its status as a "separate substance", has been overplayed by readers of Averroes, and that the Cordoban's most fruitful philosophical insight is rather that the intellect is, in a novel sense, form of man. This is why Wylton is an ally of choice: his key move is precisely to downplay the intellect's separation, as he refuses it to be *secundum esse*.

Whether, in the end, we follow B or not when he traces Wylton's claims back to various points in Averroes' evolving doctrine, whether we are convinced on philosophical grounds that Averroism has the noetic upper-hand against its opponents, or whether we think the formal status of the intellect towards man can somehow override its separation, the great value of B's work remains the same: it generously gives us the means, by the richness of its apparatus, the extent of its historical as well as thematic scope, and the nuanced precision of its writing, of measuring for ourselves, on the one hand, the distance between Arabic and Latin thought, and, on the other hand, the depth and coherence of Ibn Rushd's intricate noetics, as it puts forward an original theory of form.

[51] *GCDA*, II, c. 11, 148: *quedam perfectiones possunt abstrahi, ut perfectio navis per gubernatorem* (transl. 120).

JOSE ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA

La rationalité scientifique médiévale. À propos d'un livre de Nicolas Weill-Parot*.

Bien que l'expression « rationalité médiévale » ne soulève certes plus aujourd'hui de difficultés[1], on ne peut pas en dire de même de l'expression « rationalité *scientifique* » si l'on prend le mot « science » dans le sens actuel le plus habituel, c'est-à-dire, de « connaissance de la réalité physique par le biais de la méthode mathématico-expérimentale ». Caractériser de « scientifique » dans le sens mentionné l'activité rationnelle déployée au Moyen Âge à propos des objets physiques paraît, sans doute, très discutable. Néanmoins, bien que la plupart des auteurs scolastiques – si ce n'est tous – aient rejeté l'emploi des mathématiques pour la compréhension et l'explication des choses physiques[2], ce n'est certes pas le cas de l'expérience qui semblait jouer un rôle très important dans l'acquisition de ce que ces derniers appelaient « *scientia* », mot qui a un sens bien différent de celui de notre « science »[3]. Ainsi, quel que soit le rôle de l'expérience pour la *scientia* des

* WEILL-PAROT, Nicolas : *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIIIe-milieu du XVe siècle)*. Paris : Les Belles Lettres 2013. 656 p. ISBN 978-2-251-38120-6.

[1] Nous ne disons pas qu'il est facile d'identifier ce qui distingue la rationalité médiévale des autres rationalités – ce qui n'est peut-être même pas légitime – mais uniquement que personne ne doute aujourd'hui que la période en question soit, dans les milieux universitaires, profondément rationnelle.

[2] Depuis les études de Koyré, plusieurs historiens s'accordent sur le fait que la note distinctive de la science moderne ou classique est moins l'utilisation systématique de l'expérimentation que la mathématisation du réel physique considérée comme un moyen légitime pour le comprendre. L'expérimentation est elle-même modifiée à cause de cette mathématisation. Cf. KOYRÉ, Alexandre : *Études galiléennes*. Paris : Hermann 1980, 239–291 ; MINAZZI, Fabio: *I modelli ideali e il problema del metodo scientifico*, in: AQUINAS LVI-1, 171–197 ; TORRETTI, Roberto: *The Philosophy of Physics*. New York: Cambridge University Press 1999, 1–12.

[3] Le sens du mot « *scientia* » n'est certes pas univoque dans les textes scolastiques. Au sens strict, pourtant, ce mot désigne toute connaissance démonstrative certaine d'objets nécessaires, peu importe si ces objets sont physiques ou non. Dans un sens plus large – bien que pas le plus large –, « *scientia* » désigne toute connaissance certaine des réalités nécessaires, que ces connaissances soient acquises de façon immédiate ou par un syllogisme démonstratif. Dans tous les cas, la notion médiévale de *scientia* n'est jamais formellement liée à une méthode expérimentale quelconque et encore moins à une méthode mathématico-expérimentale. Sur le rôle de l'expérience et même de l'« expérimentation » dans la *scientia* médiévale, cf. : GRANT, Edward: *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*. Washington: The Catholic University of America Press 2010, 163–225 ; BEAUJOUAN, Guy : *La science dans l'Occident médiéval chrétien*, in : TATON, René (éd.) : *La Science antique et médiévale (des origines à 1450)*. Paris : Puf 1957, 517–582. Sur la notion de « *scientia* » au Moyen âge, cf. : CORBINI, Amos: *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti* Analitici secondi. Firenze: Sismel 2006, 3–56 ; DEMANGE, Dominique : *Duns Scot. La théorie du savoir*. Paris : Vrin 2007, 119–127 ; BIARD, Joël : *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*. Paris : Vrin 2012, 70–74 ; PASNAU, Robert: *Science and Certainty*, in: PASNAU, Robert (éd.): *Cambridge History of Medieval Philsosophy*. Cambridge University Press 2010, 357–368.

scolastiques, il convient de dire que ce n'est qu'à partir de celle-ci que l'on pourra définir une « rationalité scientifique » au Moyen Âge.

Or, dans son ouvrage *Points aveugles de la nature*, Nicolas Weill-Parot s'est proposé la tâche difficile d'identifier et de décrire une telle rationalité scientifique pour la période allant du XIIIe siècle jusqu'au milieu du XVe siècle. En effet, son principal objectif est de contribuer à la connaissance de la « rationalité scientifique médiévale », c'est-à-dire, des « mécanismes et [...] implications du raisonnement scientifique de la scolastique médiévale » (23), sujet très peu étudié par les philosophes, les historiens et même les historiens de la science. L'auteur se positionne ainsi contre une vision de cette période concernant les sciences naturelles selon laquelle elle serait, soit trop « instinctive », soit trop « rationaliste », ne laissant aucune place à l'« expérimentation » (13–14). De plus, puisque cette rationalité met en évidence la vision que les savants médiévaux avaient de la nature, cet ouvrage cherche aussi à contribuer à l'histoire de ce concept (23 ; 413–414).

Quant à la méthode choisie par l'auteur, notons qu'il a sélectionné trois objets précis qui représentent des défis pour le savant médiéval en ce qui concerne le « cadre rationnel qui définit sa 'science' » (14). Ce choix est fondé sur le fait que là où l'explication scientifique rencontre des problèmes on voit avec clarté quelle est sa rationalité car ces difficultés « semblent la pousser jusqu'à ses derniers retranchements » (14). Les trois objets choisis sont la notion d'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide, entre le XIIIe siècle et le milieu du XVe siècle. Ces questions se présentent comme des défis à surmonter par les auteurs étudiés, défis qui ont en commun le fait d'être encouragés par l'expérience (14–15).

Caractérisons ce livre de manière générale. En premier lieu, il s'agit d'un ouvrage de recherche strictement historique et donc, adapté à toutes les exigences de cette discipline. Ainsi, toutes ses conclusions à propos des particularités correspondant à une période historique déterminée sont rigoureusement fondées sur l'analyse d'un grand nombre de documents. Ces derniers s'inscrivent dans le cadre des œuvres physiques et médicales produites par certains auteurs appartenant à la scolastique latine[4]. Il convient de souligner que ce travail d'analyse de documents n'a pas été limité aux auteurs majeurs, les mineurs ont également été examinés. Cela a permis de donner une vision

4 Il convient de donner quelques précisions à propos du corpus choisi par l'auteur. Ce corpus est, en réalité, assez étendu et hétérogène en raison du sujet traité. Les textes privilégiés par cette étude remontent à la période comprise entre 1230 et le milieu du XVème. Or, concernant la question de l'occulte, les textes considérés correspondent à certains commentaires du *Canon* d'Avicenne aussi bien qu'à la réception de certains textes de Galien. Concernant la question de l'attraction magnétique, l'auteur se concentre sur les commentaires du livre VII de la *Physique* où l'exemple de l'aimant apparaît souvent au sujet de l'exigence aristotélicienne d'un contact entre le moteur et le mobile. Finalement, à propos de l'horreur du vide, l'auteur s'est principalement concentré sur les commentaires des livres II et IV de la *Physique*. À chaque fois, Weill-Parot examine les auteurs majeurs, tels que Robert Grosseteste, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Roger Bacon, Duns Scot, Nicole Oresme, aussi bien qu'un certain nombre d'auteurs mineurs dont les textes n'ont été conservés qu'en version manuscrite (19–23).

d'ensemble de la rationalité scientifique de la période étudiée sans tomber dans des généralisations simplificatrices ou dénuées de tout fondement. En effet, chaque fois que l'auteur a proposé des idées générales sur la période et les thèmes concernés, ces dernières ont découlé d'une analyse détaillée d'un grand nombre de sources, analyse toujours respectueuse de la diversité – et même des exceptions à la règle – des textes examinés. Cet aspect de l'ouvrage concède, nous semble-t-il, un haut degré de certitude à ses conclusions principales. Cette recherche ne se limite pas non plus à l'exposition et l'analyse du contenu des sources en question, mais met également en évidence les influences et les rapports mutuels entre les auteurs étudiés, de même qu'elle procède à une reconstruction de la réception variée des sources anciennes qui sont à la base des concepts concernés. Il s'agit certainement d'un livre très documenté bien que son érudition soit toujours accompagnée de réflexions qui essaient de montrer les caractéristiques d'ensemble du raisonnement scientifique médiéval.

Après avoir indiqué ces caractéristiques générales, on peut maintenant présenter un résumé du contenu du livre en répertoriant les idées les plus importantes développées dans ses quatre parties, dont la dernière est dédiée aux réflexions conclusives (369–408).

La première partie (25–136) porte sur la question de l'occulte au Moyen Âge. Il s'avère nouveau car il aborde cette notion à partir d'une perspective tout à fait différente de celle des autres historiens. En effet, tandis que ces derniers ont traité de l'occulte en soulignant son rapport à la magie et à des choses affines, N. Weill-Parot se concentre sur la notion d'« occulte naturel » en montrant son importance pour comprendre la rationalité scientifique médiévale et en insistant sur « sa spécificité par rapport au domaine des merveilles et aux secrets de la nature » (17–18).

Au fil des quatre chapitres de cette partie, nous retrouvons une diversité de thèmes dont il suffira de relever les plus importants. Tout d'abord, l'auteur se charge d'expliquer le concept général de l'occulte naturel et de montrer quelles sont les sources qui en sont à l'origine. Quant au concept, il renvoie à certaines propriétés naturelles appartenant à un certain genre de réalité. Or, de manière très générale, ce terme exprime que la cause de ces propriétés naturelles est « structurellement » impossible à connaître (28 ; 33–35). Cela signifie qu'il s'agit de propriétés dont la cause demeure « définitivement » ignorée par l'homme en opposition au concept de « secret » dont l'ignorance est provisoire (33–35). Mais, pourquoi ces causes sont-elles structurellement impossibles à connaître ? Fondamentalement parce que ces propriétés naturelles manifestent quelque chose qui ne peut relever ni de la « complexion » de la matière, c'est-à-dire, de l'agencement des éléments simples qui composent les réalités naturelles, ni des qualités premières qui sont présentes dans toutes ces réalités, à savoir, la chaleur, le froid, l'humidité, etc. (28 ; 39–40 ; 45–50 ; 64–71). Ces propriétés ne peuvent donc résulter que de la « toute substance » de la chose ou de sa « forme spécifique » (41–45 ; 73–75). Autrement dit, puisque ni la manière dont les éléments de la réalité naturelle sont disposés ni ses qualités premières perceptibles par les sens ne peuvent expliquer ce type de propriétés, il convient donc de les ex-

pliquer par la forme spécifique de la réalité naturelle en question. Cette forme spécifique ne peut certes pas être réduite à la complexion de la chose ni aux qualités premières au risque de tomber dans le « matérialisme » (48 ; 51 ; 73–75). En effet, toutes les réalités matérielles sont composées d'éléments simples, toutefois les propriétés de ces éléments – à savoir, les qualités premières – ne sont pas en mesure d'expliquer par elles-mêmes la forme spécifique, de même la manière dont ces éléments se disposent dans chacune de ces réalités ne saurait pas non plus le faire. Ainsi, les propriétés qualifiées d'« occultes » se présentent comme une manifestation de ce que la chose est en tant que telle chose. L'exemple caractéristique est celui de l'attraction magnétique qui serait expliquée par la nature ou la forme spécifique de l'aimant (16 ; 44 ; 139). Pourtant, ce genre d'explication est également appliqué à des questions telles que la vie végétative, la vie sensitive et la vie intellective (44–45).

L'auteur situe l'origine de cette doctrine dans certains ouvrages de Galien et notamment d'Avicenne (41–53). Le concept médiéval d'occulte s'explique donc par la réception de ces doctrines par les différents auteurs du Moyen Âge latin à partir du XIIe siècle (53–61). N. Weill-Parot décrit cette réception depuis ses commencements et montre son évolution au cours de la période étudiée, dont l'âge d'or se situe entre 1260 et 1320 (63–98).

Il convient de signaler certains éléments qui n'ont pas été mentionnés et qui permettent de mieux comprendre la valeur épistémologique de l'explication par l'occulte dans le cadre de la science médiévale. Le premier est que le concept d'« occulte » renferme trois termes liés : la forme spécifique occulte – la vertu occulte – l'opération occulte (69). Le modèle explicatif fonctionne donc de la manière suivante : en ayant perçu la propriété occulte, elle est expliquée par le recours à une certaine vertu de la chose en question ; or, à son tour, cette vertu est expliquée par la forme spécifique de la chose.

Le deuxième élément est que la formulation de la théorie en question a pour contexte une métaphysique profondément inspirée de la philosophie d'Aristote où la forme spécifique peut être identifiée à la forme substantielle (50–53 ; 55–61 ; 75–76 ; 81–87)[5].

Le troisième élément qui permet de comprendre ce modèle explicatif est qu'il s'oppose à deux autres modèles différents : premièrement, le matérialisme, qui prétend tout expliquer à partir des éléments simples et de leurs « propriétés complexionnelles » (48 ; 51 ; 73–75) ; deuxièmement, le platonisme, qui déclare qu'il explique les propriétés des choses à partir des formes séparées de la matière à la différence du modèle ici exposé qui place l'explication au sein même de la chose, c'est-à-dire, dans sa propre forme substantielle (75–77). En ce qui concerne ces deux oppositions, nous voudrions émettre une petite remarque afin de souligner l'une des vertus de cet

5 Ajoutons que cette forme spécifique est expliquée en dernière analyse par une réalité transcendante qui s'occupe d'imprimer cette forme dans chacune des réalités naturelles. Ici on ne peut pas nier l'influence de la doctrine typiquement avicennienne du *dator formarum*. Bien que refusée par la plupart des auteurs, ces derniers la remplacent par des hypothèses qui expliquent l'origine des formes spécifiques par l'influence des corps célestes (52–53 ; 77–81).

ouvrage. En effet, d'une part, il semble que l'opposition au matérialisme inhérent à l'explication par la forme spécifique pourrait permettre de différencier ce modèle médiéval de celui de la conception moderne de la science qui cherche à tout expliquer par le biais des rapports mécaniques entre les composants des réalités naturelles[6]. D'autre part, l'opposition au platonisme manifeste aussi – bien qu'indirectement – une autre différence entre la science médiévale et la science moderne car le mépris que cette dernière porte à l'égard des qualités premières perçues par les sens implique la description d'un monde aux caractéristiques très différentes de celui que nous percevons tous les jours par nos sens[7]. Comme le déclare l'auteur : « la critique des propriétés ou qualités occultes s'inscrit à l'intérieur de l'univers mécaniste de la 'révolution scientifique' du XVIIe siècle, dans une critique générale des catégories aristotéliciennes de qualité » (136).

Pour achever l'exposition du contenu de la première partie de l'ouvrage, il convient d'indiquer l'hypothèse générale que N. Weill-Parot prétend prouver à partir de sa description du modèle explicatif médiéval des propriétés occultes. En effet, l'on sait que depuis le XVIIe siècle ce modèle n'est pas très apprécié car il présente une nature apparemment tautologique. Si nous demandions à un savant médiéval quelle est la cause d'une certaine opération naturelle il nous donnerait pour toute réponse que cette cause n'est que la nature de la chose qui a la propriété de produire ladite opération. Nous aurions certainement l'impression que nous n'avons rien appris de nouveau et que l'explication qui nous a été donnée n'explique rien du tout. N. Weill-Parot essaie, pourtant, de prouver que cette explication n'est pas, au sens strict, tautologique et qu'elle s'inscrit dans l'esprit profondément rationnel de la scolastique médiévale dont le souhait est de pouvoir tout expliquer. Selon lui, « le renversement du non-expliqué en occulte, puis sa déclinaison en 'forme spécifique' [...] est l'affirmation d'une volonté d'expliquer et d'endiguer po-

[6] Par exemple, dans un ouvrage récent destiné à des non-spécialistes et qui cherche à expliquer la façon dont s'opère la biologie contemporaine, on peut lire : "The mechanical philosophy has been expressed in many ways by many different authors, but one fundamental metaphysical theme is that all phenomena in nature are ultimately explained in terms of a very restricted set of basic, non-occult, non-vital, non-emergent activities" (CRAVER, Carl/ DARDEN, Lindley: *In Search of Mechanisms. Discoveries across the Life Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press 2013, 4).

[7] Sur ce point particulier, notons que cette question apparaît comme un véritable problème de l'épistémologie contemporaine. En effet, plusieurs auteurs contemporains ont essayé de refonder le « naturalisme » en intégrant les anciennes catégories de « forme » ou de « cause finale ». Nous retrouvons ainsi la notion de « propriétés émergentes » qui prétendent expliquer le fait que, dans les systèmes mécaniques, « le tout est plus grand que ses parties ». Pour une bonne synthèse de la théorie « émergentiste » et son rapport aux notions aristotéliciennes, cf. : BARREAU, Hervé : *L'émergence comme un fait métaphysique,* in : Sedes Sapientiae 124–2 (2013) 41–61. Pour un bon exemple récent de la tentative de *refonder* le naturalisme à partir de notions aristotéliciennes réinterprétées, cf. : ESPINOZA, Miguel : *Repenser le naturalisme*. Paris : L'Harmattan 2014. Il nous paraît intéressant de noter que déjà Pierre Duhem faisait remarquer, dans un ouvrage peu connu datant de 1902, les limites du mécanicisme dans la chimie, tout en décrivant l'évolution de cette science vers une récupération des notions aristotéliciennes. Cf. : DUHEM, Pierre : *Le mixte et la combinaison chimique*. Tours : Fayard 1985.

sitivement l'inexpliqué une fois pour toutes » (397). D'autre part, expliquer par la vertu n'est pas dénué d'intérêt car cela exprime au moins que l'effet perçu est causé par quelque chose qui est présent dans la réalité qui engendre l'effet, ce qui est une possibilité parmi d'autres. Finalement, que la vertu soit à son tour expliquée par la forme spécifique ou – dans certaines formulations originelles de ce modèle – par une forme accidentelle, implique une précision qui ajoute un certain contenu à ladite vertu (397).

Venons-en maintenant à la deuxième partie de cet ouvrage (137–267), divisée en cinq chapitres et consacrée aux explications médiévales de l'attraction magnétique. Le contexte de la question de l'aimant correspond, de manière très générale, au fait que l'attraction magnétique semble un contre-exemple de quatre axiomes de la physique aristotélicienne, à savoir : 1) la nécessité de contigüité entre les causes efficientes, ce qui pose la question de l'action à distance ; 2) seuls les êtres animés sont susceptibles de se mouvoir eux-mêmes ; 3) les pierres et les métaux sont des êtres inertes ; 4) le mouvement des éléments vers le lieu naturel (140–144 ; 256–257). L'attraction magnétique paraît s'opposer à ces quatre principes, surtout au premier. C'est pourquoi N. Weill-Parot traite de cette question sur la base de son étude des commentaires de la *Physique* au Moyen Âge, particulièrement des livres VII et VIII (139–144). Or au développement de la question de l'aimant dans son contexte problématique peut tout d'abord faire suite la réception variée du modèle explicatif d'Averroès (144–147). L'auteur dévoile cette réception entre les années 1228 et 1250 (147–154).

Or les questions qui relèvent du problème de l'aimant peuvent se résumer en ces termes : 1) le mouvement magnétique, est-il naturel ou forcé ? ; 2) quelle est la nature et l'origine de sa vertu motrice ? ; 3) quel est le rôle du milieu intermédiaire ? ; 4) pourquoi l'attraction magnétique est-elle entravée par l'ail ? (161–174 ; 235–244) L'importance accordée à chacune de ces questions varie selon l'époque.

Afin d'établir la signification épistémologique de la question de l'attraction magnétique, nous allons présenter quelques-unes des conclusions formulées par l'auteur. En premier lieu, les solutions apportées par les commentateurs médiévaux à propos des différentes difficultés relevant du phénomène de l'attraction magnétique présentent cinq caractéristiques que voici :

1. Le phénomène en question est considéré comme une fausse attraction. Il s'agit plutôt d'une « altération », ce qui permet aux auteurs de surmonter le problème d'un moteur apparemment immobile et d'un mobile mû à distance (235–236).

2. Quant à la question de savoir si le mouvement du fer vers l'aimant est naturel ou forcé, la solution consiste à dire, sous des formes différentes, qu'il est naturel si l'on considère le fer « en tant qu'il est altéré », mais qu'il est forcé si celui-ci est considéré en tant que fer (236–237). Cette solution permet de trancher la question sans mépriser les arguments en faveur et contre les deux extrêmes possibles.

3. La question consistant à savoir quel est le moteur de ce mouvement, qui s'inspire du problème de l'impossibilité d'une action à distance incom-

patible avec la doctrine « contigüiste » d'Aristote, est résolue par tous les auteurs – hormis Ockham (192–198 ; 237–238) – par le biais de la thèse selon laquelle l'aimant aurait une vertu qui serait transférée au fer. Cela permet que l'action soit réalisée par le fer lui-même et non par l'aimant. Évidemment, la manière d'expliquer ce transfert n'est pas la même pour chaque auteur (238–239).

4. En ce qui concerne la nature et l'origine de la force attractive, N. Weill-Parot identifie quatre thèses acceptées par les auteurs, qui ne s'opposent pas nécessairement et qui, dans certains cas, peuvent même coexister, thèses qui peuvent avoir un caractère aussi bien métaphysique qu'astrologique (239–243).

5. De plus, étant donné que le phénomène de l'aimant met en jeu l'axiome aristotélicien de la contigüité exigée entre le moteur et le mû, les commentateurs de la *Physique* doivent tous affirmer l'existence d'un milieu intermédiaire (le *medium*) permettant de transférer la vertu de l'aimant au fer (243–244).

En second lieu, la nature des solutions mentionnées permet à l'auteur de formuler certaines réflexions générales auxquelles il convient de se référer ici. En effet, lorsqu'on considère les solutions apportées par chaque auteur étudié, on peut relever qu'elles ont pour but de sauver un certain « paradigme » accepté à l'époque qui s'avère fondamentalement aristotélicien. Ainsi, il s'agit d'expliquer le phénomène en question de manière à ce que cet éclaircissement ne s'oppose pas aux axiomes mentionnés plus haut. Comme l'énonce N. Weill-Parot : « Pour la question de l'aimant, cela signifie que toutes les solutions, affirmées par les maîtres qui l'explorent, doivent respecter un certain nombre de thèses, axiomes ou principes, qui sont autant de bornes à leur horizon » (256).

Ajoutons une réflexion personnelle. Lorsque nous nous penchons attentivement sur les théories médiévales concernant l'aimant, nous avons certainement l'impression qu'il ne s'agit que de spéculations hypothétiques dépourvues de base expérimentale solide, ce qui nous conduit naturellement à les mépriser. Un grand nombre de spéculations médiévales portant sur des questions semblables présentent en effet cette même caractéristique, nous avons par conséquent tendance à mépriser l'ensemble de la science physique médiévale. Or, l'analyse de N. Weill-Parot portant sur la question de l'aimant nous permet donc d'éviter ce mépris en comprenant que ces spéculations visent à résoudre des contradictions apparentes et à sauvegarder des principes physiques plus généraux dont l'importance est majeure. Cela manifeste l'esprit profondément rationnel qui se cache sous ces théories que notre habitude des sciences modernes nous pousse à mépriser.

Terminons par la présentation de la troisième partie du livre, consacrée à la question de l'horreur du vide et de son rapport au concept de « nature universelle » (269–368). L'objectif de cette partie est d'exposer les solutions défendues par différents auteurs médiévaux à la question problématique de l'attraction du vide en montrant que celle-ci conserve un rapport essentiel avec la théorie de la « nature universelle » (271–272). Cette dernière soutient qu'au-dessus de toutes les réalités naturelles il existe, en plus de la nature spécifique, une nature universelle qui se manifesterait de manière concrète

dans certaines situations. En effet, des expériences telles que celle de la clepsydre, où l'eau ne tombe pas alors que le fond du contenant est troué, s'expliquent par l'action de cette « nature universelle » qui empêche la chute de l'eau afin d'éviter la formation d'un vide (272–274).

Référons-nous maintenant aux idées les plus importantes qui peuvent être tirées de la troisième partie, composée à son tour de trois chapitres. En premier lieu, il convient de décrire le problème qui incite les explications de certains phénomènes par l'« horreur du vide » comme une manifestation de la « nature universelle ». Pourquoi l'horreur du vide ? Ce concept s'inspire de la physique aristotélicienne car elle exclut le vide à l'intérieur du monde naturel. Autrement dit, l'axiome qui est toujours présupposé dans cette question correspond à l'impossibilité du vide établie par Aristote. Néanmoins, tel qu'il apparaît chez les auteurs médiévaux, le concept d'« horreur du vide » n'est pas formulé par Aristote. En effet, la signification précise de ce concept est que la nature évite le vide – ce qui se manifeste dans certains phénomènes tels que celui de la clepsydre – toutefois cette formulation ne figure nulle part dans l'ensemble de son œuvre (272–273).

Dans ce cadre théorique s'inscrit l'explication par la nature universelle, dont l'on peut relever la première apparition chez Roger Bacon dans ses *Quaestiones* à la Physique (274–279), bien que le concept de « nature universelle » eût une longue histoire à partir d'Avicenne (287–292). Une telle explication peut globalement être résumée en ces termes : puisque la nature cherche toujours l'ordre de l'univers, parfois elle peut permettre que certaines situations irrégulières se produisent afin d'éviter une conséquence qui serait pire pour l'ensemble de cet ordre. Mais de même que le fait qu'un corps lourd demeure suspendu en hauteur sans tomber est un inconvénient moindre en comparaison de la formation du vide, la nature, grâce à une « nature universelle », permet cette suspension en hauteur afin d'éviter la formation du vide (274–279 ; 315–321 ; 327–339 ; 352–358). Autrement dit, il y aurait dans l'ensemble des réalités naturelles une vertu apte à contribuer au maintien de l'ordre universel (274–308).

Évidemment, le modèle explicatif de la nature universelle soulève quelques problèmes internes. Pour l'ensemble de ces problèmes présents dans les écrits des auteurs examinés par N. Weill-Parot, on relève une diversité de solutions qu'il n'est pas nécessaire d'exposer ici. Cependant, ce qu'il convient de signaler est la façon dont tous ces auteurs abordent cette question. En effet, de même que pour la question de l'attraction magnétique, il s'agit pour ces auteurs de sauvegarder les présupposés ou les axiomes principaux et inaliénables de la science de l'époque. Ainsi, le modèle explicatif de la nature universelle permet notamment de rejeter l'hypothèse de l'attraction par le vide, dont l'existence impliquerait l'acceptation de quelque chose qui se contredirait avec lesdits axiomes, à savoir : il faudrait admettre que le vide peut causer quelque chose (274 ; 327 ; 401–402). D'autre part, ce modèle permet d'expliquer aussi un autre paradoxe : comment est-il possible que certains corps qui devraient tomber de par leur nature spécifique demeurent suspendus dans certaines situations ? (276 ; 291 ; 299 ; 300–301 ; 400).

L'explication par le modèle de la nature universelle apparaît comme une solution qui ressemble à celle de l'explication par la forme spécifique, pouvant donc se révéler comme une tautologie (395–396). Tel qu'il l'avait fait pour la forme spécifique, N. Weill-Parot démontre pourquoi l'explication par la nature universelle n'est pas tautologique. Certes, premièrement le rejet du vide est expliqué par une opération naturelle et non par l'action d'une force surnaturelle. Deuxièmement, certains auteurs, ne se contentant pas d'affirmer l'existence d'une nature universelle, ont même essayé de connaître son identité. Troisièmement – et il s'agit là du point le plus important selon N. Weill-Parot – cette théorie manifeste clairement le grand intérêt profondément rationnel qu'avaient les auteurs médiévaux pour tout expliquer en rendant explicable même le non-explicable (396).

Il nous paraît intéressant de terminer par quelques réflexions conclusives qui permettent de mettre en évidence la valeur générale de cet ouvrage.

Tout d'abord, puisque l'un de ses buts principaux est de contribuer à notre connaissance de la rationalité scientifique du Moyen Âge, il est question de mieux connaître la façon de raisonner exercée par les auteurs médiévaux quand il s'agissait de la science naturelle. Pour ce faire, N. Weill-Parot n'hésite pas à emprunter à Thomas Kuhn – bien que non dans sa signification stricte – le concept de « science normale », selon lequel toute communauté scientifique se fonde sur un paradigme qui guide l'ensemble de son activité (398). Ce concept lui permet de placer la science médiévale dans un paradigme afin de l'expliquer de son intérieur (407–408). Or au sujet de cette rationalité il convient d'insister sur trois points importants qui nous permettrons de mieux souligner la valeur générale de cet ouvrage.

En premier lieu, l'auteur soutient que pour comprendre la rationalité médiévale il ne faut pas oublier le caractère achevé que la science naturelle avait pour ses auteurs : « À l'origine des deux concepts [nature universelle et forme spécifique], il y a la conviction que les savants sont d'ores et déjà dépositaires de la totalité du savoir scientifique grâce à l'aristotélisme scolastique. Il n'y a pas à chercher à élucider le monde à l'aide de découvertes nouvelles, il suffit de le lire grâce aux instruments conceptuels déjà reçus une fois pour toutes. Pour toute question posée, la réponse se trouve déjà là dans les principes qui sous-entendent la science scolastique » (397–398). Comme l'auteur le fait remarquer ensuite, il y a là une grande différence avec la science moderne pour qui l'inexpliqué peut être entendu comme « non encore expliqué » et, il s'agit donc d'investiguer pour trouver son explication[8]. Dans ce cadre, le savant moderne « espère simplement que les principes qui fondent son univers scientifique seront valides pour venir à bout de la résistance de cet inexpliqué » (398). Par conséquent, lorsque nous voulons qualifier les modes médiévaux d'explication scientifique il ne faut pas

[8] Cela permet aussi de comprendre le fait que les auteurs médiévaux aient toujours souligné l'importance de l'expérience pour la *scientia* sans l'avoir vraiment intégrée dans leur recherche et réflexion sur le monde physique. En effet, cela ne signifie pas que cette expérience n'était pas importante, mais uniquement qu'elle était déjà là, consignée par les livres de la tradition.

oublier qu'ils s'inscrivent dans un contexte très différent du nôtre d'où ils tirent toute leur signification. Autrement dit, les qualifier de « concepts vides » et presque de constructions théoriques purement enclins à cacher une ignorance flagrante, présuppose un positionnement absolument différent de celui des auteurs médiévaux.

En deuxième lieu, il faudrait dire que ce livre est, sans doute, une véritable contribution pour la compréhension de la « rationalité médiévale ». Plus précisément, il permet de caractériser cette rationalité à un niveau très spécial, à savoir, celui des investigations portant sur des objets physiques et ayant une certaine ressemblance avec la science au sens moderne. Il nous semble ainsi que N. Weill-Parot réussit à montrer la présence d'une véritable rationalité au niveau des aspects les plus « expérimentaux » de la physique médiévale, tout en montrant ses dissimilitudes à l'égard de la science moderne.

En troisième lieu, il convient également de souligner un autre aspect important de cet ouvrage, à savoir qu'il décrit de manière détaillée le travail scientifique médiéval tel qu'il a régulièrement été réalisé, tout du moins à propos de ces deux sujets : l'attraction magnétique et l'attraction par le vide. N. Weill-Parot en est lui-même conscient (397). Cet aspect du livre nous paraît particulièrement important, car il permet de savoir ce que ces auteurs médiévaux avaient en tête quand ils utilisaient le mot « science » pour se référer aux sciences naturelles. Et cela sous semble important notamment pour les philosophes. En effet, quand il s'agit d'étudier le concept de « science » (*scientia*) chez un auteur médiéval, il est facile de comprendre sa doctrine lorsque nous pensons à la métaphysique, à la théologie et même à la physique dans ses aspects les plus philosophiques. En revanche, cela n'est plus si évident quand nous voulons appliquer ce concept à la physique dans son aspect, pour ainsi dire, plus expérimental. En l'absence d'une autre manière de voir les choses, notre concept moderne peut nous pousser à interpréter le concept de science au Moyen Âge de façon erronée. Ainsi, ce livre s'avère très utile pour les historiens de la philosophie médiévale, et notamment pour ceux d'entre eux dont la recherche porte sur les *Commentaires des Seconds Analytiques*. En effet, il leur permet deux choses. En premier lieu, d'établir les limites que leurs hypothèses doivent respecter lorsque les textes étudiés présentent des difficultés interprétatives. En second lieu, de pouvoir établir avec plus de certitude l'utilité de l'épistémologie d'un auteur médiéval particulier pour la compréhension de la science moderne, sans exagérer sa portée, et sans diminuer sa valeur. Ajoutons, d'ailleurs, que N. Weill-Parot ne confronte pas ses conclusions avec le modèle scientifique médiéval tel qu'il se manifeste dans la réception variée des *Seconds Analytiques*[9], travail qui demeure à réaliser et qui nous paraît d'un grand intérêt.

9 Cf. CORBINI, Amos: *La teoria de la scienza nel XIII secolo, passim* ; DEMANGE, Dominique : *Jean Duns Scot. La théorie du savoir, passim.*

Rezensionen Philosophie

ALBERTUS MAGNUS: *Super Dionysii Mysticam Theologiam. Über die Mystische Theologie des Dionysius*. Lateinisch – Deutsch. Eingel. und übers. v. Maria Burger (= Fontes Christiani 59). Freiburg: Herder 2014, 216 S. ISBN 978-3-451-30971-7.

In den letzten Jahren hat die Zahl der deutschen Übersetzungen von Alberts Werken beständig zugenommen. Diese erfreuliche Entwicklung, für die v.a. das Albertus-Magnus-Institut in Bonn verantwortlich zeichnet, wird fortgesetzt durch einen neuen Band der Fontes Christiani, dem insofern besondere Bedeutung zukommt, als zum ersten Mal einer von Alberts fünf Dionysius-Kommentaren vollständig ins Deutsche übertragen wurde. Zwei größere Teilübersetzungen aus diesen Kommentaren bietet ein 2011 erschienener Sammelband.[1] Das zweite dieser Stücke – bei dem ersten handelt es sich um einen Ausschnitt aus *Super Dionysium De divinis nominibus* – ist Burgers Übersetzung des ersten Kapitels „Über die Mystische Theologie". Sprachlich leicht verändert und mit neuen und ausführlicher kommentierenden Fußnoten versehen, bildet diese Teilübersetzung den Grundstock der nun vorgelegten vollständigen Übertragung, die als rundum gelungen zu bezeichnen ist. Angesichts des schwierigen Stils, den sowohl Albert als auch Dionysius pflegen, beeindruckt die leichte Lesbarkeit. Einen aufschlussreichen Einblick in die Grundsätze ihrer Übersetzungsarbeit gibt Burger in Kapitel V der Einleitung. Sehr gelungen sind auch die stets konzisen Fußnoten, die schwierige Stellen erklären (z.B. Fußnote Nr. 105), viele zusätzliche Informationen bieten (z.B. Nr. 50) und immer wieder Bezüge zu biblischen (z.B. Nr. 76 und 86) oder philosophischen Hintergründen (z.B. Nr. 68 und 112) herstellen. Das ausführliche Literaturverzeichnis ist um einige Beiträge zu ergänzen. Verständlicherweise fehlt der neueste Beitrag zum Thema, ein 2013 erschienener Artikel M. Führers.[2] Ebenfalls fehlen die beiden 2001 veröffentlichten Beiträge von L. Moonan[3] und W.J. Hoye.[4] Dies ist zu bedauern, da gerade Hoye wichtige Fragen zu Alberts negativer Theologie aufwirft.

Die circa sechzig Seiten umfassende Einleitung ist klar gegliedert und präsentiert zuerst wichtige Daten zu Albert (I.). Hierauf folgt solides Fakten-

[1] ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (Hg.): *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*. Schlüsseltexte in Übersetzung. Lateinisch – Deutsch. Münster: Aschendorff 2011.

[2] FÜHRER, Markus: *Albert the Great and Mystical Epistemology*, in: RESNICK, Irven M.: *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden: Brill 2013, 137–161.

[3] MOONAN, Lawrence: *What is a negative theology? Albert's answer*, in: SENNER, Walter (Hg.): *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Berlin: Akademie Verlag 2001, 605–618.

[4] HOYE, William J.: *Mystische Theologie nach Albert dem Großen*, in: SENNER: 587–603.

wissen zu Dionysius und zu den Anfängen der Rezeption seines Werkes im lateinischen Westen (II.). Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit Alberts Kommentierung des *Corpus Dionysiacum*. Gleich zu Beginn erwähnt Burger, dass Albert keine Zweifel an der Authentizität des Autors hegt. Über dessen Abhängigkeit von der *Elementatio theologica* des Proklos sei er sich nicht im Klaren, da dieses Werk erst ab 1268 in lateinischer Übersetzung vorlag.[5] Hier ist zu ergänzen, dass die Kenntnis dieses Werkes weder bei Thomas, der immerhin den Zusammenhang zwischen Proklos und dem *Liber de causis* aufdeckte, noch bei späteren mittelalterlichen Autoren zur Einsicht in die Pseudo-Identität des Dionysius führte. Die durch den historischen Zufall der Namensgleichheit mit einem angeblichen Pariser Märtyrerbischof noch verstärkte Illusion, man habe es hier mit einem Apostelschüler zu tun, war für die frommen Denker des Mittelalters unwiderstehlich. Daran änderte auch die von Burger erwähnte Tatsache, dass die Wertschätzung des dionysianischen Werkes zur Zeit Alberts getrübt war, nichts.[6] Schließlich wandte sich die 1241 in Paris erfolgte Verurteilung der Lehre, „dass Gott in seinem Wesen weder vom Menschen noch von den Engeln je gesehen werden könne" auch nicht ausdrücklich gegen Dionysius.[7] Dennoch trifft es sicher zu, dass Albert am eben gegründeten Kölner Generalstudium mit der Kommentierung des *Corpus Dionysiacum* einen „neuen Akzent" setzte.[8] Gleiches gilt für seine ca. 1250 am selben Ort gehaltene Vorlesung über die *Nikomachische Ethik* und die ab 1251 einsetzende planmäßige Kommentierung aller Werke des Aristoteles. Für Burger müssen die beiden großen Kommentierungsprojekte „im Zusammenhang gesehen werden",[9] denn in beiden Fällen gehe es um sachgerechte Erschließung von Quellentexten. Aus dem weiteren Kontext geht hervor, dass Burger in dieser Erschließungsabsicht ein Motiv für Alberts intensive Beschäftigung mit den Schriften des Dionysius sieht. Diese Einschätzung befriedigt nicht, da nicht klar wird, aus welchem Grund Albert Dionysius überhaupt der Erschließung für wert befand. Burger gibt als „weiteres wichtiges Motiv" die Bedeutung des *bonum* bei Dionysius an. Dieses Thema sei durch das Aufkommen der dualistischen Katharer virulent geworden.[10] Doch auch diese Motivangabe überzeugt nicht, da es schwer vorstellbar ist, was die hochspekulative Auslegung einer von den Katharern nicht anerkannten Autorität zum geistigen Kampf gegen diese beitragen sollte. Hier waren eher apologetische Handbücher gefragt, wie sie zeitgenössische Dominikaner verfassten. Auch wenn Burgers ausdrückliche Antworten auf die Frage nach Alberts Motiv für die Kommentierung unzureichend bleiben, so wird man an einer anderen Stelle ihrer Einleitung doch fündig. Treffend heißt es dort: „In den Werken des Dionysius Areopagita begegnet Albert einer hoch reflexiven Gestalt von Theologie. Die Kommentierung dieser Texte erlaubt es ihm, sein

5 Vgl. BURGER: Einleitung, 19.
6 Vgl. BURGER: Einleitung, 19.
7 Vgl. BURGER: Einleitung, 19f.
8 Vgl. BURGER: Einleitung, 10.
9 BURGER: Einleitung, 21.
10 BURGER: Einleitung, 21f.

wissenschaftlich-philosophisch ausgerichtetes Theologie-Verständnis weiter zu entfalten."[11] Angesichts des immer mehr erstarkenden aristotelischen Konzepts von Wissenschaft musste für die Theologie „ein eigenes Profil entwickelt werden."[12] Es galt, die theologischen Erkenntnismöglichkeiten zu ergründen[13] und hierzu scheint sich Albert die Auslegung des dionysianischen theologischen Systems[14] förmlich aufgedrängt zu haben. Es ist also das Stichwort „Wissenschaftlichkeit", das den erwähnten Zusammenhang von Alberts Dionysius- und Aristoteles-Kommentierung herstellt.

Leider fallen große Teile des vierten Kapitels der Einleitung schwach aus. Manches steht hier unverbunden nebeneinander[15] oder wird zu vereinfacht dargestellt.[16] Dass das strikt neuplatonisch-geschichtslose Theologiemodell des Areopagiten aus heutiger theologischer Sicht problematisch ist, wird mit keinem Wort erwähnt. Zweifel anzumelden sind an der von Burger referierten Theorie, Dionysius beschreibe mit der fiktiven Gestalt Hierotheus „seinen Lehrer Proklos".[17] Denn erstens gibt es keinerlei Hinweis darauf, dass sich der nicht identifizierte Autor des *Corpus Dionysiacum* jemals in der Athener Akademie aufhielt. Zweitens charakterisiert Dionysius Hierotheus als jemanden, der „durch Leiden Gott lernte", was auf ekstatische Transzendenzerfahrungen hindeutet. Für solche Erfahrungen aber war Proklos – anders als Plotin – gerade nicht bekannt.[18] Eine Stärke von Burgers Einleitung in Alberts Kommentar zur Mystischen Theologie sind die vielfältigen Bezüge, die sie zu seinen übrigen Werken herstellt. Sie erwähnt auch den zweiten Teil der sehr späten *Summa theologiae*[19], der aber mit Sicherheit nicht von Albert stammt, da dort mehrfach der *Liber de spiritu et anima* als augustinisch zitiert wird, obwohl Albert in seinem Sentenzenkommentar als erster erkannte, dass dieses Werk nicht von Augustinus stammt und sich gegen seine Verwendung aussprach.[20] Leider geht Burger nicht auf wichtige Fragen und Probleme von Alberts Kommentierung der Mystischen Theologie ein. Wie ist die in seinem Gesamtwerk singuläre Aussage, dass wir in diesem Leben kein gesichertes

[11] BURGER: Einleitung, 35.

[12] BURGER: Einleitung, 36.

[13] Vgl. BURGER: Einleitung, 53.

[14] Vgl. BURGER: Einleitung, 51.

[15] Z.B. der unvermittelte Übergang von Platos Höhlengleichnis zu neuplatonischen Theorien über das Verhältnis von Einheit und Vielheit (vgl. BURGER: Einleitung 28).

[16] BURGER: Einleitung 41: „Dionysius formuliert das Grundprinzip der Analogie: Alles wird von Gott bejaht, alles wird verneint, denn er übersteigt jede Aussage."

[17] BURGER: Einleitung, 32f.

[18] Proklos war vielmehr für seine theurgischen und „Wettermacher"-Künste berühmt. Vgl. DODDS, E.R.: *Introduction* xxiii, in: PROCLUS: *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxford: Clarendon 1964.

[19] Vgl. BURGER: Einleitung, 11 und 54.

[20] Vgl. HELLMEIER, Paul Dominikus: *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*. Münster: Aschendorff 2011, 287. Der *Liber de spiritu et anima* wird übrigens bereits in *Sum. theol. I* fünfmal zustimmend zitiert, an der fünften Stelle sogar mit ausdrücklicher Zuschreibung an Augustinus: *Sum. theol. I* (ed. Borgnet: 5), tract. 18, q. 73, m. 1, p. 751b!

Wissen von der Existenz Gottes haben können, zu erklären?[21] Alberts Intellektualisierung der *unio*, die sich nach Dionysius jenseits der Vernunft ereignet, wird lediglich angedeutet[22], aber nicht problematisiert. Auch Hoyes Anfrage an den laut Albert übernatürlichen Charakter der einenden Erkenntnis[23] findet keine Erwähnung. Im Abschnitt zur Wirkungsgeschichte (IV.3.) hätte sich ein Hinweis auf Berthold von Moosburg, der sich als letzter Vertreter der sog. Deutschen Dominikanerschule gegen diese Intellektualisierung wandte, angeboten. Doch auch ohne die Behandlung dieser Zusammenhänge regt der von Burger vorgelegte Band zur weiteren Erforschung von Alberts Theologiekonzept an. Zudem stellt er dank der hervorragenden Übersetzung ein wertvolles Instrument für die Lehre dar.

PAUL DOMINIKUS HELLMEIER

GILLES DE ROME : *Théorèmes sur l'être et l'essence*. Introduction, traduction et notes de Stéphane Mercier (= Sagesses médiévales). Paris : Les Belles Lettres 2011, 267 p. ISBN 978-2-251-18112-7.

Après une édition critique publiée en 1930 par E. Hocedez, et une première traduction en anglais de M. Murray en 1952, l'ouvrage que nous présentons ici constitue la première traduction intégrale en français du traité *Theoremata de esse et essentia* de Gilles de Rome (1245–1316). Précédée par une solide introduction en trois chapitres (*Vie et principales œuvres, Gilles de Rome et Henri de Gand, Le statut de l'"esse' égidien*), cette publication prétend, d'une part, contribuer à la mise en lumière du rôle majeur joué par les *Theoremata* dans la genèse et la configuration de la théorie égidienne de la « distinction réelle », ainsi que de montrer le caractère résolument original et personnel de la pensée du maître augustin italien.

Contrairement aux *Quaestiones disputatae de esse et essentia,* rédigées à Paris dans les années 1286–1287 dans le cadre de la controverse avec Henri de Gand sur la question de la distinction réelle, les *Theoremata,* rédigés en Italie dans les « années d'exil » (1278–1285), ne constituent pas un traité polémique. Pourtant, l'ouvrage n'est pas moins essentiel pour l'interprétation de la pensée égidienne : conçu pour l'instruction des étudiants, qui, le plus souvent, « peinent sur la question de l'être des créatures » (20), le traité vise à établir une exposition rigoureuse et précise pour fonder et justifier la thèse de la distinction. D'où la forme de l'exposé théorématique, d'inspiration néoplatonicienne : cette structuration, souligne Mercier, donne à la doctrine de l'italien un surcroît de cohérence et de cohésion.

Or, chacun des 22 théorèmes de l'œuvre aborde la question de l'être et l'essence sous un angle différent, et parfois en relation à d'autres sujets connexes, importants pour la démonstration de la doctrine. Mais on trouve

[21] Vgl. BURGER: Einleitung, 46, wo diese Lehre nur kurz wiedergegeben wird. Als Problem erkannt bei HOYE: *Mystische Theologie*, 598f. und 602.

[22] Vgl. BURGER: Einleitung, 47.

[23] HOYE: *Mystische Theologie*, 602f.

tout au long de l'œuvre égidienne certains « axes de réflexion » autour desquels les théorèmes semblent être ancrés. L'un d'eux concerne la « participation ». Au début du premier théorème, Gilles explique ce que *participare* veut dire : « prendre part » (*partem capere*) à une perfection. Or, plusieurs thèses sont affirmées autour de cette première définition : d'abord, l'être qui n'existe pas par soi, mais est reçu dans un autre (et est ainsi participé), est contracté et particularisé selon le mode du récipient, à savoir, l'essence (Théorème [= T]1, T4). En fonction du degré de noblesse de cette nature, un être créé peut avoir priorité sur un autre : c'est le cas de la forme séparée, qui n'est pas, elle-même, reçue dans une matière (T2). De toute façon, vu que ces formes pures possèdent un être participé et ainsi fini, elles ont quelque potentialité qui leur est mêlée, et peuvent être multipliées et différer les unes des autres (T3, T20). Alors, toute forme, soit matérielle soit séparée, dans la mesure où elle reçoit son être d'un autre, n'est pas l'être même, mais diffère réellement de son être (T5).

C'est dans T12 et T13, que Gilles précise sa thèse de la « distinction réelle », en faisant ressortir le caractère « extracatégorial » de l'être. Ainsi, il affirme que toute réalité créée est un étant (*ens*) par son essence, mais un existant (*existens*) par un être (*esse*) surajouté à elle (T12). Suivant la doctrine aristotélicienne de l'*ens* et l'*unum*, il soutient que c'est par un même élément, à savoir, l'essence, qu'une chose a d'être étant et une et qu'elle rentre dans une catégorie (T13). Comme le dit Avicenne, l'être est l'acte de tous les actes : s'il est déterminé à un genre, c'est « par réduction », c'est-à-dire, par l'essence dans laquelle il est reçu (T21). Or, l'essence dans laquelle l'être est reçu en premier lieu, est évidemment dans le genre de la substance. Pourtant, la raison de la substance ne peut pas être attribuée à l'être lui-même, car celui-ci ne désigne pas de soi une réalité qui se *tient-sous* (*quod substat*) (T22).

Un autre point qui revêt un grand intérêt pour la compréhension de la « nature » de la composition réelle d'être et d'essence, est sa comparaison avec d'autres types de composition qui se trouvent dans la créature : celle de matière et de forme (T6, T7), et celle de sujet et accident (T14). Il est important de noter à cet égard que Mercier propose, dans un appendice, une traduction inédite d'un passage du *Commentarius in De ente et essentia* de Thomas de Vio (1465–1534). Cet extrait permet selon le traducteur de mieux comprendre le texte égidien.

Les thèses établies dans T6 à l'égard de la *forma* donnent lieu à d'autres développements plus détaillés et complémentaires. Ainsi, Gilles soutient que c'est bien toujours par la forme que la chose possède son intelligibilité, tandis que c'est par l'actualité qu'elle possède l'être et qu'elle existe (*existere*). Cela se vérifie tant dans le cas des composés matériels que dans le cas des formes pures (T10, T11). D'autre part, T8 et T9 traitent des notions de *forma partis* et *forma totius*, une distinction importante pour comprendre le rapport de l'essence et de l'être : si dans le cas des simples cette distinction n'est pas pertinente, dans le cas des choses matérielles, il est montré que ce n'est que cette essence qui est la *forma totius*, celle qui est dite entrer en composition réelle avec l'être. Comme Gilles l'affirme plus tard, il n'y a qu'un

seul être dans la chose (T17, T18) : celui qui « découle » (*fluit*) de la « forme du tout » (T8). Voilà pourquoi l'« être » que la forme substantielle (*forma partis*) donne à la matière (ainsi que l'« être » que la forme accidentelle donne au sujet), n'est qu'une « manière d'être » (*modus essendi*) (T15, T16). Cela étant, la conclusion de Gilles affirme encore une fois avec détermination : tout être est une certaine actualité réellement différente de la quiddité et « surajoutée » à elle (T13, T19). Les opinions selon lesquelles l'être et l'essence ne seraient pas deux choses (*duae res*) réellement distinctes dans la créature (parmi lesquelles celle d'Henri de Gand), sont toutes récusées (T19).

Tels sont, à notre avis, les points principaux sur lesquels s'appuie la réflexion de Gilles, destinée à établir et justifier la vérité de la distinction réelle. Or, si une telle entreprise est si importante, c'est à cause du fait que pour ce maître, la possibilité de penser un monde créé dépend directement de l'affirmation de la thèse de la distinction réelle. Afin de procurer une meilleure intelligence de cette question, Mercier apporte dans le second chapitre de son introduction, des éléments essentiels de la controverse de Gilles avec Henri de Gand. Ainsi, l'auteur souligne qu'il existe, chez ces deux maîtres, deux idées diverses du concept de participation, qui façonnent deux métaphysiques différentes et finalement incompatibles : tandis que pour Gilles la création relève d'une perfection réelle surajoutée à la créature, pour Henri, il ne peut s'agir que d'une distinction « intentionnelle ». Henri considère que dans la mesure où il serait nécessaire que ce « récipient », qui est l'essence égidienne, préexiste d'une certaine façon pour pouvoir recevoir l'être, son adversaire dote l'essence possible d'une consistance ontologique inadmissible, et procède ainsi à une « réification » indue de ces deux principes métaphysiques.

Or, c'est ce dernier aspect touchant la doctrine de Gilles, celui de la « réification » de l'être et l'essence, qui constituera le nœud de la réflexion de Mercier au troisième chapitre de son introduction. Il s'efforce de montrer le véritable sens de la doctrine égidienne selon laquelle la créature serait un composé d'être et d'essence, comme de *res* et *res*. D'abord, l'auteur articule ses réserves par rapport à une interprétation « avicennisante » de la pensée de Gilles, qui réduit l'*esse* à un simple accident (acte second) de l'essence. Dans le cadre de la discussion historique autour de la « paternité » de la thèse de la distinction réelle (inaugurée au début du XXème siècle par Chossat), Mercier vise particulièrement l'interprétation des jésuites E. Hocedez et P. Nash : d'après ces historiens, Gilles, ayant succombé au pouvoir de l'imagination, et s'éloignant ainsi de la vraie pensée thomasienne, se serait représenté les concepts d'être et d'essence dans un sens plutôt matériel, physique, et aurait ainsi procédé à une essentialisation inacceptable de l'*esse*. C'est ainsi que, si pour Hocedez l'accord de Gilles avec Thomas d'Aquin ne paraît être que verbal, pour Nash, qui est encore plus radical, Gilles constituerait un penseur résolument « antithomiste ».

Pour Mercier, au contraire, d'une part la position du maître augustin n'est pas assimilable à celle d'« Avicenne » (la doctrine du persan représentée par Averroès, et non celle qui était effectivement la sienne), et d'autre part, quoiqu'originale en elle-même, elle se situe dans la ligne de prolon-

gement de la doctrine thomasienne – même si la légende tardive de « fidèle disciple » de Thomas d'Aquin a été depuis un certain temps définitivement écartée. Or, si les historiens de la philosophie ont assez souvent interprété la pensée égidienne en direction d'« Avicenne », c'est, en partie au moins, à cause de la manière dans laquelle Gilles s'est exprimé : l'emploi constant mais jamais suffisamment éclairci du mot *res* pour parler de l'être, avoue Mercier, est, d'une certaine façon, responsable de ce malentendu.

A cet égard, reprenant un texte de Thomas de Sutton où l'auteur exprime assez bien le problème d'ambigüité sémantique du terme *res*, Mercier affirme qu'il y a un sens selon lequel on peut dire que l'être est une « chose » : là où le mot « chose » (*res*) est compris non au sens propre, mais au sens large et commun, c'est-à-dire, au sens où il est pris pour n'importe quelle « réalité » (*realitas*). Ainsi, en utilisant ce terme (*res*), Gilles cherche à souligner le caractère « réel » de l'être, tout en évitant soigneusement le terme *essentia* : il serait de cette façon en mesure de respecter l'extériorité de l'*esse* par rapport aux catégories, sans atténuer cependant sa « réalité » objective. Ce mot est ainsi suffisamment « neutre » pour être appliqué à la fois à l'essence, et à ce qui de soi ne s'y réduit pas : l'*esse*. Autrement dit : « Seuls des éléments *realiter* distincts peuvent donner lieu à une distinction *realis* ou *secundum rem*. Quoi de plus naturel que de donner le nom de *res* à ces éléments ? » (101). L'interprétation « imaginative » de la thèse de Gilles resterait selon Mercier sans porté réelle.

Il nous semble ainsi que ce sont bien ces points que l'on a évoqués, à savoir, le rejet de la lecture « avicennisante » de la pensée de Gilles, et ainsi le refus du caractère « réifiant » (« essentialiste ») de sa doctrine de l'être, mais surtout la réinterprétation de la *res* en termes d'« un réel », qui constituent les aspects les plus intéressants et novateurs de l'étude de Mercier. Sa position (sans doute polémique) à l'égard de la relation entre la pensée de Gilles et Thomas, et sa remarque à l'égard des possibles connexions entre la doctrine de Gilles et Cajetan, posent beaucoup de questions et stimulent la recherche à venir. Une introduction solide et enrichissante, une traduction sérieuse et soucieuse de la littéralité des termes, pour ne pas risquer de fausser leur sens, un bon répertoire de notes explicatives où l'auteur éclaire, amplifie les concepts, explique ses choix de traduction et ses distances à l'égard de la traduction anglaise, un appendice suggestif, et une bibliographie actualisée et soigneusement sélectionnée font de cet ouvrage une intéressante contribution non seulement aux études sur Gilles de Rome mais aussi à l'interprétation du débat sur l'être au XIIIe siècle.

FERNANDA OCAMPO

VON MOOS, Peter: *Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit*. Mit kritischer Edition der *Questio de salvatione Aristotelis* des Lambertus de Monte (um 1500) v. Philipp Roelli (= Philosophisch-historische Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 54). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2014, 261 S. ISBN 978-3-8253-6321-5.

Viele gedruckte und ungedruckte Quellen, die die mitteleuropäischen intellektuellen Tendenzen am Ende des 15. Jahrhunderts bezeugen, sind einem breiten wissenschaftlichen Publikum nach wie vor unbekannt. In diesem Sinne stellt das Buch der mediävistischen und frühneuzeitlichen Forschung einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der ausgehenden Scholastik beziehungsweise der Prodromen des „deutschen thomistischen Humanismus" (44) dar. Der Text, mit dem sich hier Peter von Moos und Philipp Roelli auseinandersetzen, ist die am Ende des 15. Jahrhunderts verfasste und um das Jahr 1500 in der Werkstatt vom Verleger Heinrich Quentell in Köln gedruckte *Questio magistralis de salvatione Aristotelis*. Das Werk, das die wahrscheinliche „Seligkeit" des Aristoteles zu zeigen versucht, hat zwar schon die Aufmerksamkeit einiger Spezialisten auf sich gezogen. Es wird jedoch hier von Peter von Moos eingehend eingeführt und kommentiert (vgl. 1–136) und von Philipp Roelli zum ersten Mal nach modernen Editionskriterien veröffentlicht (vgl. 139–261). Die kritische Edition beruht für die *constitutio textus* auf dem einzigen bekannten Druck des Werkes (GW M16786–7), nimmt aber zusätzlich auch die vom Druck abhängige Handschrift Nürnberg, Germanische Museum 16. Jh. 125400 (XV) in Betracht (vgl. 140–142).

Der Text entstammt dem Kölner Thomisten-Kreis, der sich in und um das Kolleg der sogenannten *Bursa Montana* im Laufe des Jahrhunderts als leitende akademische Strömung etabliert hatte. Die *Questio* wird im Prolog des Druckes explizit dem Theologieprofessor, dreimal Dekan der Kölner theologischen Fakultät und einmal Rektor der Universität zu Köln, Lambertus de Monte (Lambert von Heerenberg, 1430 ca.–1499) zugesprochen. Sie wurde aller Wahrscheinlichkeit nach posthum von den Mitarbeitern des Lambertus de Monte veröffentlicht und sollte aufgrund einer *lectio ordinaria* entstanden sein. Die klassische Struktur der Streitfrage mit *pro*- und *contra*-Argumenten und den jeweiligen Stellungnahmen des Autors wird erst in jenem Teil des Werkes besonders ersichtlich, in dem sich Lambertus näher mit dem Fall der Seligkeit des Aristoteles beschäftigt (vgl. Edition, § III 3, 180–219). Dabei wird zunächst anhand der Schriften des Aristoteles – zu denen auch die unechten *De pomo*, *Liber de bona fortuna* und *De secretis secretorum* gezählt werden (vgl. dazu 68–70) – gezeigt, dass der Philosoph explizit den Glauben an einen einzigen und providenten Gott teilte. Episoden aus dem Leben des Aristoteles dienen dazu, seine Frömmigkeit zu beweisen. Darüber hinaus werden dreizehn Argumente gegen das Seelenheil des Philosophen widerlegt, wodurch zugleich auf die wahrscheinliche Rettung des Aristoteles hingewiesen wird. Der Ausgangspunkt des Traktates ist die allgemeine Frage nach dem jenseitigen Schicksal der *nationes terrarum* in vier unterschiedlichen heilsgeschichtlichen Epochen. Der Fall des Aristoteles wird somit

innerhalb der Betrachtung der dritten Heilszeit „unter dem Alten Gesetz von Moses bis zur Verkündigung des Evangeliums" von Lambertus behandelt (vgl. V Kommentar, 49). Die partikuläre, probabilistische Lösung bezüglich der Rettung des Philosophen fällt unter folgende, umfassendere, *conclusio*: „Die Heiden konnten in den drei ersten Epochen im Heilsstand sein, nicht mehr aber nach der Verkündigung des evangelischen Gesetzes" (vgl. 50).

Wie die Forschung zum Teil dargelegt hat, lässt sich die *Questio* im Licht der thomistischen Strategien von Einsetzung und Verteidigung des Aristoteles als philosophischer und theologischer Autorität lesen und in diesen Kontext einräumen. Die im Herzen der allgemeineren Fragestellung liegende kontroverse *Quästio* über das Seelenheil des Aristoteles enthält ein kleines „Vademecum" thomistisch-schulmäßiger Antworten zu einigen der umstrittensten Punkte der aristotelischen Lehre, die im 15. Jahrhundert zu besonders heftigen Diskussionen über die korrekte Auslegung des Stagiriten zwischen den Anhängern verschiedener scholastischer Meister geführt hatten. Paradigmatisch ist in diesem Zusammenhang die Frage nach der aristotelischen Doktrin der Ewigkeit der Welt zu nennen, die noch in jenem Jahrhundert als *hot-issue* im Kölner Wegestreit gewirkt hatte. Diese besondere, auf die spätmittelalterlichen Schuldebatten gerichtete Perspektive wird von Peter von Moos zwar nicht vernachlässigt, bildet aber in der Ökonomie der Einleitung keinen bevorzugten Standpunkt für die Analyse des Traktates.

Umso mehr beabsichtigt von Moos, die Stellung des Textes in der Geschichte der christlichen Theologie und der vormodernen Literatur und Kultur, unter anderem mit einem Exkurs zur „Weltlage um 1500" (vgl. Kap. VI), zu erhellen. Hierfür bietet er dem Leser eine zweifache Ansicht über den Text an. Die *Questio* wird erstens innerhalb des allgemeinen theologischen Problems der Rettung der Heiden präsentiert und zweitens als Zeugnis einer konfessionellen, katholischen vormodernen Sensibilität für die aristotelische Figur und Doktrin.

In Bezug auf die theologische Frage nach dem Status der Nicht-Christen inszenieren somit die Hauptstellungnahmen, die das Seelenheil der Heiden befürworten oder ablehnen – insbesondere die des Stagiriten, die in der *Quästio* angesprochen werden – „eine grundlegende Aporie des Christentums", nämlich „die Konfrontation von Heilspartikularismus und Heilsuniversalismus" (3). Innerhalb jener „aporetischen" Tradition weist die *Questio* laut Peter von Moos keine große Originalität auf. Selbst wenn der Text als „Meisterstück spätscholastischer Argumentationskunst" (27) bezeichnet wird, gebraucht er eine schon etablierte Palette an kirchenväterlichen Autoritäten und scholastischen Beweisführungen, ohne dabei weitere, inhaltlich relevante, Elemente hinzuzufügen. Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die kombinierte Benutzung des gelehrten Kommentars zur *Questio* (vgl. Kap. V) und des in der Edition angebotenen Quellenapparaten dem Leser erlauben, die zahlreichen Bezüge des Lambertus zu der vorangehenden theologischen Tradition, insbesondere zum patristischen Schrifttum und zu der *Postilla* des Nicolaus de Lyra, einzusehen. Alles in allem dient der Text, so von Moos, als Anlass zur Analyse eines Problems, das in seiner Gesamtheit bisher keine genügende Aufmerksamkeit vonseiten der mediävistischen Forschung erfahren

habe (vgl. 7). Das Buch *Heiden im Himmel?* wehrt sich somit gegen die vereinfachenden, auf „Forschungstummelplätze" basierenden Tendenzen, entweder ein ausgesprochen intolerantes oder, andererseits, ein tolerantes und ökumenisches Bild des mittelalterlichen Geistes zu skizzieren (10). Es wird dabei versucht, „die erstaunliche Komplexität und Vielschichtigkeit des mittelalterlichen Heidensproblems zu beleuchten" (10). Um diese Vielschichtigkeit zu veranschaulichen, nennt Peter von Moos einige mittelalterliche Lehrmeinungen zum Heil der Heiden sowie argumentative Strategien, die zugunsten der „Verchristlichung" heidnischer Philosophen eingesetzt wurden (vgl. Kap. III). Zur ersten Kategorie zählt der Autor eine im Mittelalter verbreitete theologisch-skeptische Position, nach der man sich aufgrund der eigenen Unwissenheit eines endgültigen Urteils über das jenseitige Los enthalten muss. Diese Position, die auf der „Glaubensvorgabe, dass erst das Jüngste Gericht hierüber endgültige und allgemeine Gewissheit bringen wird" (20), beruhte, führte gelegentlich zu einer wohlwollenden Betrachtung des Heils der Ungläubigen, die als wahrscheinlicher als deren Verdammung gehalten wurde. Als Beispiel hierfür nennt von Moos die Haltung des Pico della Mirandola gegenüber Origines in seiner *Apologia* (vgl. 22). Zwischen den klassischen argumentativen Wegen zur „Taufe" der Ungläubigen erwähnt Peter von Moos weiterhin die „konjekturale Frage an die ‚ungeschehene Geschichte'" (24), die schon von den Kirchenvätern benutzt wurde, um eine fiktive Erzählung des Nicht-Gemachten und Nicht-Gesagten der Philosophen zu inszenieren. Zweitens wird der Versuch genannt, in den Worten der Heiden eine „prophetische Übereinstimmung [...] mit Autoritätszeugnissen der Bibel und der Kirchenväter" festzustellen (25). Drittens wird die Anwendung der probabilistischen, auf den Gemeinsinn beruhender Argumentationsmethode dargestellt (vgl. 29–31). Insbesondere dieses Mittels bedient sich die *Questio*, um das Seelenheil des Aristoteles „iuxta saniorem doctorum sententiam probabilius" zu behaupten (Edition, 148).

Hinsichtlich der eigentümlichen, auf Aristoteles gerichteten Fragestellung, versucht von Moos den Text von Lambertus sowohl innerhalb einer spezifischeren Textgeschichte als auch in der breiteren Perspektive der „Geschichte des Denkens" (33) zu platzieren (vgl. Kap. IV und Kap. VI). Rückblickend wird somit die Nähe des Textes zu der im 14. Jahrhundert im Franziskaner-Milieu entstandenen, anonymen *Questio* „Utrum Aristoteles sit salvatus" unterstrichen, in der Aristoteles zur Verdammung verurteilt worden war (vgl. 34). Mit Rekurs auf einige Parallelstellen (vgl. 72, 78, 98–99, Edition 206, Fn. 225) sprechen sich die Autoren dezidiert für eine Verbindung der *Quästio* von Lambertus mit jenem „Praetext" aus. Das Werk des Lambertus wird also als Reaktion auf eine franziskanisch-geprägte Tendenz betrachtet, Aristoteles zu kritisieren. Darüber hinaus wird die Wirkungsgeschichte des Textes vor dem breiteren Hintergrund der „konfessionellen Gegensätze der Neuzeit" dargestellt (37). Auf der Seite der Verteidiger des Aristoteles zusammen mit Lambertus stehen somit in der Rekonstruktion des Peter von Moos die Katholiken Heinrich Glarean (Loriti), Humanist und Student an der *Bursa Montana*, der Zwingli ein Exemplar der *Questio* schenkte, Jan Gines de Sepúlveda mit seinem Kanonisationsversuch und Fortunius Licetus.

Zur gegenseitigen Partei der Verleumder des Aristoteles und seiner Anhänger gehören hingegen, zusammen mit Luther, die „schon ‚vorreformatorisch'" (41) geprägte Schrift *De vera philosophia ex quatuor doctoribus* (1507) vom Kardinal Adriano Castellesi, die eine mögliche Rezeption der *Questio* bezeugt, Agrippa von Nettesheim mit seinem *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (1544) und ein anonymer, protestantischer Autor aus dem 18. Jahrhundert, der über Agrippa die *Questio* des Lambertus in polemischer Hinsicht nannte. Zwischen dem Kanonisationsversuch des Aristoteles eines Sepúlveda und den Aristoteles-„Verteufelungen der Protestanten" (38) – und weit entfernt von den Diskussionen über das Heil der „neuentdeckten" Völker – erscheint alles in allem im besprochenen Buch die Einsetzung des Lambertus für die Rettung des Stagiriten als ein ziemlich harmloser, dem scholastischen Stil noch eng verbundener Versuch christlicher „Rehabilitierung großer Denker und Helden der Antike", der seinen Autor immerhin den Ambitionen der „Humanisten" annäherte (123).

SILVIA NEGRI

VAN INGEN, Ferdinand: *Jacob Böhme in seiner Zeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2015, 341 S. ISBN 978-3-7728-2670-2.

Der Görlitzer Schuhmacher und Tuchhändler Jacob Böhme (1575–1624) gehört zu den großen theologischen Denkern der Reformation. Sein erstes Buch *Morgenröte im Aufgang* verweist schon im Titel auf den apokalyptischen Zeithintergrund, die Erwartungen auf ein Weltende um und nach 1600, die noch intensiviert wurden durch die Schrecken des Dreißigjährigen Kriegs. Böhmes Werke stehen unter den Vorzeichen eschatologischer Wachsamkeit. Er stellt sich als frommer Laie in die Tradition der lutherischen Reformation, wird aber von einigen ihrer Vertreter verfolgt und nimmt sich als Autor und Kirchenkritiker Freiheiten, die den engen Rahmen der kirchlichen Dogmen sprengen. Stärker als manche Theologen und Geistliche nimmt er die den Menschen von Gott verliehene Fähigkeit in Anspruch, die Tiefen Gottes zu erkennen und rückt damit in die Zone der „Mystiker" und „Schwärmer". „Mystik" in der nachträglichen und unpolemischen Anwendung auf Böhme steht jedoch nicht für außergewöhnliche Visionen, sondern für das Denken und Üben der Wiedergeburt in Christus. Bereits in der *Morgenröte* verwendet er für sein Denken das Wort „spekulieren", was vorausweist auf die genauer zu fassende Spiegelung Gottes im Gegenüber seiner Schöpfung. Seine von innen (vom inneren Christus aus) erlebte und vom Schock der kopernikanischen Wende getroffene dynamische Naturdialektik, die noch bei Goethe, Schelling, Hegel, Feuerbach und Marx nachhallt, bringt ihn an den Rand eines heterodoxen, in sich beweglichen Gottesbildes, das bei Ezechiel vorformuliert ist und von Schelling in den Zusammenhang der Mythopoese des werdenden Gottes gerückt wird. Gott trägt als Werden des Ungrunds zum Grund der Welt auch das Böse in sich – allerdings noch ungetrennt vom Guten, als vom Licht ungetrennte Finsternis.

Seine Stellung als schreibender Handwerker und „Mann des Volkes" kompensiert er durch die Berufung auf Visionen, die ihn als Propheten oder zumindest vom Heiligen Geist inspirierten Leser der Bibel und des „Buches der Natur" autorisieren sollen. Die Einflüsse anderer Bewegungen und Denker seiner Zeit lassen sich meist nicht exakt nachweisen, doch es ist notwendig und fruchtbar, Böhme zunächst als Autor seiner Zeit und im Dunstkreis der wahrscheinlichen Einflüsse zu verstehen. Hier setzt die vorliegende Studie des ausgewiesenen Böhme-Forschers Ferdinand van Ingen an. Sie leistet eine doppelte Arbeit: Zum einen macht sie mit zahlreichen Texten Böhmes vertraut, die oft ausführlich im Wortlaut angeführt werden. Als Herausgeber und Kommentator der *Morgenröte* und der Schrift *De signatura rerum* in der Bibliothek der deutschen Klassiker ist es für ihn naheliegend, vor allem diese beiden Werke ausführlich zu zitieren, paraphrasieren und erläutern. Darüber hinaus wird aber auch das gesamte Spektrum von Böhmes Schriften herangezogen. Zum anderen werden einige Zeitgenossen und unmittelbare Vorgänger und Nachfolger Böhmes in gelehrten Exkursen dargestellt, darunter vor allem Paracelsus, Vertreter der Alchemie und die sog. Spiritualisten. Manche bekannte und auch weniger bekannte Namen kommen ins Spiel, die als Verbindungsglieder zwischen Luther und den „Stiefsöhnen der Reformation" wie Caspar von Schwenkfeld, Sebastian Franck, Valentin Weigel und Johann Arndt betrachtet werden. Diese Zusammenhänge sind allerdings seit langem bekannt und werden heute differenzierter und spezialisierter erforscht, als es in dieser Darstellung der Fall ist. Die Erforschung der Alchemie ist weiter gediehen, als es die relativ kursorischen Erwähnungen in diesem Buch erkennen lassen. Eine vertiefte Aufschlüsselung der alchemistischen Bildsprache könnte insbesondere das Verständnis der Schrift über die Signatur der Natur weiter führen. Hier gibt es einiges zu tun, was der Verfasser mehr andeutet als ausführt.

Was die Affinitäten und Differenzen zu Luther betrifft, so wird hier die bahnbrechende Studie von Heinrich Bornkamm zu Luther und Böhme von 1925 und die Lutherforschung des 20. und 21. Jahrhunderts benutzt. Die Lesart eines heterodoxen, „gnostischen" Böhmes wird dagegen nicht ernsthaft in Erwägung gezogen. Im Anschluss an die neuere Lutherforschung wird vor allem das Klischee einer erstarrten lutherischen Orthodoxie aufgebrochen, die lediglich als Hintergrundfolie dient, um Böhme als genialen Einzelgänger und teutonisches Urgestein zu überzeichnen. Böhme steht nicht in simpler Frontstellung zum Luthertum, sondern ist selber darin verankert, aber das Lutherthum ist reicher und vielfältiger und erlaubt es ihm, überraschende und neue Akzente zu setzen. Böhme ist trotz seiner fehlenden und nur mangelhaft nachgeholten Bildung auch als theologischer Denker (etwa in seiner Schrift *Von der Gnadenwahl*) fähig, sich im Streit der Doktrinen, gegen Calvin, aber auch gegen Luthers Leugnung der Willensfreiheit und in einer teilweisen Umdeutung von Luthers Gnadenlehre zur mystischen Option der Wiedergeburt des Menschen, selbstsicher zu situieren. Wichtiger noch als die begriffliche Trennschärfe einer *theologia doctrinalis* ist jedoch der Beitrag zur *theologia experimentalis*, d.h. zu einer irenischen christozentrischen Mystik, die sowohl den eigenen kirchlichen Institutionen

als auch den gewaltsamen Auseinandersetzungen der Konfessionen gegenüber auf gelassene Distanz geht. Es ist dieser Böhme als Autor, der seine Leser an die Hand nimmt und begleitet, nicht nur als Lehrmeister, sondern mehr noch als Lebemeister, wie er von Ferdinand van Ingen verständnisvoll und textnah nachgezeichnet wird. Die seit einiger Zeit wachsende Forschung zur Böhme-Rezeption dagegen steht nicht im Zentrum dieser Studie und wird nicht verarbeitet.

Neben einer geistes- und ideengeschichtlichen Orientierung wird auch die Schreibweise von Böhme zum Thema; es ist nicht zuletzt die überragende Qualität von Böhmes schöpferischer Verwendung der Sprache, die ihn als den „Neuerer" erkennen lässt, der nicht Altes nachplappert, sondern das „alte Wahre" fermentiert und in neuen Farben, Figuren und Melodien zum Leuchten und zum Klingen bringt. Dass dabei auch kreative Umdeutung im Spiel ist, macht ihn bis heute und gerade auch für die Literaturwissenschaften anziehend. Van Ingen hat nicht nur eine stupende Belesenheit, sondern auch jenen Sinn für das „orphische Element" in der Natursprache und den Naturzeichen, für den Zauber von Böhmes verkörperter Geistigkeit, die ihn über den Dualismus von Materialismus und Spiritualismus hinausträgt. In diesem Sinne kann Böhme, wie es Franz von Baader formuliert hat, im eminenten Sinne zu einem „Orpheus der Natur" werden. Als Dichter und Denker wurde Böhme zum Anreger und Geistesverwandter der Romantik, Schopenhauers und der deutschen klassischen Philosophie. Auch bei van Ingen spürt man etwas von dieser lebendigen Wirkung, auch wenn er Böhme nicht so sehr aus der Sicht der Philosophiegeschichte liest, sondern komplementär dazu das vielschichtige, kritische und doch loyale Verhältnis zur Kirche zur Sprache bringt. Dabei rückt eine eher dogmenfreie und pantheistische Lesart in den Hintergrund. Der Ort Gottes ist überall, insbesondere auf einer blühenden Wiese im Frühling.

Neben den bereits erwähnten Werkdarstellungen und der historischen Kontextualisierung findet man in van Ingens Buch auch themenzentrierte Kapitel über die Gelassenheit und „die Natursprache. Eine Idee und ihre Wirkung", wie das letzte Kapitel titelt, das auch kurze Ausblicke auf die Rezeption und spätere Wertschätzung Böhmes nachreicht. Ein Glanzstück des Buches ist das Kapitel über Böhmes Begriff der Imagination. Diese wird in Abgrenzung von Valentin Weigel als „zentrales Organ zum Erkennen der tiefsten Dinge" (254) dargelegt und von einer „quietistischen" Deutung unterschieden. Ein-Bildung ist höchste Aktivität! Das Ein-Bilden wird letztlich im Rückgang auf Gottes Ein-Bildung in Christus und in den Menschen überhöht und verklärt. Gott spiegelt sich in der Bildlichkeit seiner Ebenbilder. Er schaut sich im Gegenüber als jungfräuliche Sophia und androgynen Christus. Dieser Gott gleicht viel eher einer Begegnung und einem Geschehen als einer spinozistischen Substanz! Es gibt einen engen Zusammenhang zwischen Wille, Imagination und Schöpferwort (vgl. 256). Böhmes Auffassung der Imagination weicht stark ab von einer alltäglichen Auffassung der Phantasie und Phantasterei, aber auch von einem rigoros verstandenen Bildverbot oder Verdikt des Anthropomorphismus. Unmöglich kann er seine hohe Auffassungen der Imagination aus der sonntäglichen Predigt

des Pfarrers geschöpft haben! Vielmehr geht es um eine Deutung, welche seiner Auffassung vom Willen „eine besondere Bedeutung und einen eigenen Klang" verleiht und – in Gottes Wille zur Verbildlichung – eine Kongruenz von Wille und Bildlichkeit bzw. „Leiblichkeit" gründet. Franz von Baader wird es bestätigen: Dieser Gott kann nicht „geizig" sein; er muss sich verbildlichen, verleiblichen, mitteilen.

Kritisch zu bemerken ist die Tatsache, dass das Buch eine Reihe von Wiederholungen von Zitaten und sogar einiger Formulierungen des Verfassers enthält, die eher zu einer Sammlung von Aufsätzen als zu einem einheitlich komponierten Buch passen. Bei genauerem und wiederholtem Lesen kann man dem Autor jedoch zugutehalten, dass bei Wiederholungen die Zitate und Kommentare in einem veränderten Zusammenhang auch andere Nuancen zum Ausdruck bringen. Schließlich geht es beim Lesen nicht nur um ein intellektuelles Nachvollziehen, sondern auch um ein „virbrierendes" Üben und Einüben. Die Lektüre wird selber zur Kontemplation. Böhme gehört zu den Autoren, die man, bei aller Kritik im Detail, nicht *in extenso* lesen kann, ohne sie zu lieben. Oder umgekehrt, im Sinne von Rudolf Steiner: Wer ihn liebt, möchte alles von ihm lesen. Warum sollten man sich ohne „verliebte Resonanz" den wiederholenden, kreisenden und ausufernden spekulativen Genesis-Kommentaren in *Von der Gnadenwahl* und im *Magnum mysterium* aussetzen? Es gibt auch in der vorliegenden Studie viel mehr zu finden, als was eine Rezension zu vermitteln vermag. Ferdinand van Ingen übersteigt das Bild des spezialisierten Forschers und bietet neben vielen Kenntnissen einen lebhaften Eindruck von Böhmes innerstem Anliegen einer Einübung ins Christentum. Er hat ein schönes und wichtiges Buch verfasst, eine Frucht lebenslänglicher Forschung und Treue zu einem Autor. Er hat das Buch verfasst, das vielleicht Lichtenberg gerne gelesen hätte, wenn er schreibt:

> „Ich kann nicht unterlassen den Lesern oder vielmehr den Verlegern zu melden, dass ich endlich nach einer fast 15jährigen Lektüre des größten Schriftstellers, den wir haben, ich meine Jakob Böhmes, einige Paragraphen in ihm so verstehe, als wenn ich sie heute selbst geschrieben hätte [...]" (*Sudelbücher*, E 169, hrsg. von Franz H. Mautner 1983).

JEAN-CLAUDE WOLF

STEIN, Edith: *„Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917–1937)*. Hgg. von Beate Beckmann-Zöller und Hans Rainer Sepp (= Edith Stein Gesamtausgabe 9). Freiburg i.Br: Herder 2014, 380 S. ISBN 978-3-451-27379-7.

Beate Beckmann-Zöller und Hans Rainer Sepp haben bereits mehrere Bände der *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA) besorgt: Beckmann-Zöller die Bände 6, 14 und 15-17 und Sepp Band 10. Der vorliegende Band 9 ist der zunächst letzte von 27 Bänden der ESGA, auch wenn zukünftig noch einer oder mehrere Bände mit Archivalien aus dem Edith Stein-Archiv in Köln dazukommen könnten. Der Band dokumentiert Steins Wirken von 1917 bis 1937 mit

verschiedenen Arbeiten, Artikeln, Diskussionsbeiträgen und Rezensionen, so dass insgesamt 15 chronologisch geordnete Texte präsentiert werden können. Insgesamt sechs dieser Texte wurden bereits in der vorhergehenden Ausgabe der *Edith Steins Werke* (ESW) publiziert: Texte 3, 8, 9 und 15 in ESW 6 und Texte 6 und 11 in ESW 15. Sieben weitere Texte (1, 2, 5, 7, 10, 12 und 13) wurden bereits zu Lebzeiten Steins publiziert, blieben aber teilweise schwer zugänglich. Außerdem werden ein Fragment und eine Rezension (Texte 4 und 14) erstveröffentlicht. Das Ganze ist angereichert mit einem Anhang Steinscher Ausarbeitungen von Husserls Texten zum Verhältnis von Phänomenologie, Psychologie und Erkenntnistheorie, sowie mit ihren eigenen Auseinandersetzungen mit Husserl-Kritikern während ihrer Assistenzzeit von 1916–1918, teilweise erstveröffentlicht.

Der Titel des Bandes *„Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie* kündigt nicht nur die Artikulierung von phänomenologischen und ontologischen Fragen an, sondern auch die besondere Stellung der Studie mit dem Titel „Freiheit und Gnade" (Text 3, 8–72). Es handelt sich um eine religionsphilosophische Arbeit Steins aus dem Jahr 1921, die 1962 unter dem Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Probematik" im Band 6 der ESW publiziert wurde. Claudia Mariéle Wulf konnte 2003 aufzeigen, dass die Arbeit mit diesem Titel tatsächlich in andere frühe Texte Steins eingebaut wurde, dass aber der so betitelte Text eigentlich „Natur, Freiheit und Gnade" heiße. Beckmann-Zöller und Sepp führen nun aus, dass es sich dabei nur um den Titel des ersten von fünf Absätzen handle und dass die ganze Arbeit den schlichten Titel „Freiheit und Gnade" trage. Die Arbeit ist inhaltlich wichtig, weil sie anhand der theoretischen Frage nach dem Zusammenwirken von Freiheit und Gnade im menschlichen Leben gleichzeitig auch einen Einblick in ihre Vorbereitung auf die Taufe in der katholischen Kirche gibt. Dieser Eindruck verstärkt sich noch bei der Lektüre der weiteren Abschnitte, wo Stein aus ihrer phänomenologischen Perspektive ganz unvoreingenommen nach der Heilsmittlerschaft, den Sakramenten und dem Glauben fragt und gleichzeitig – wenigstens implizit – erstmals ausführt, was sie von Teresa von Ávila auch als philosophischen Anstoß erhalten hat.

Des Weiteren umfasst der Band zwei einführende Texte in die Phänomenologie, wo Steins pädagogische Qualität aufscheint: Der 1924 erschienene Zeitungsartikel *Was ist Phänomenologie?* (Text 5, 85–90) über Geschichte und phänomenologische Methode, sowie ein Vortrag aus den Jahren 1930/1931 über *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* (Text 8, 143–158) wo Stein Husserl mit Scheler und Heidegger konfrontiert. Ein besonderer Hinweis verdient das erstmals veröffentlichte wohl um 1922 entstandene Fragment *Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache* (Text 4, 73–84). Ausgehend von der Frage nach der Wahrheit zunächst in religiöser Perspektive als ein „im Dunkeln berührt" (74) werden und dann als ein „Greifen und Schauen" (74) geht Stein zur Frage nach dem anschaulichen und objektiven Sinn im Verhältnis zu Geist und Realität über. Ich kann es mir (im Sinne meines eigenen Forschungsinteresses) nicht verkneifen, auf die S. 79 erwähnten „Individuen im prägnanten Sinn", d.h. Personen zu verweisen. Stein

bezieht sich an dieser Stelle unmissverständlich auf einen Doppelsinn von Individualität: Jede Anschauung ist im Subjekt einerseits aufgrund der formalen Individualität jeder Person ein „singuläres Faktum" und andererseits ausgezeichnet durch die „qualitative Einzigartigkeit" jeder Person, d.h. ihre qualitative Individualität. Die Sinnfrage mündet schließlich in eine sprachphilosophische Untersuchung über Wort und Sprache ein.

Mehrere Beiträge beziehen sich auf die Steinsche Vermittlungsfunktion zwischen Phänomenologie und scholastischer Philosophie. Ein häufig zitierter, wenn auch nicht ganz ausgereifter Beitrag wurde in der Husserl-Festschrift 1929 mit dem Titel *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung* abgedruckt (Text 7, 119-142). Die ursprüngliche Dialogform mit dem Titel *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino* (Text 6, 91–118) wurde von Heidegger als unangemessen zurückgewiesen, auch wenn sie Steins Wunsch eines Gesprächs zwischen mittelalterlicher und moderner Philosophie besonders gut zum Ausdruck bringt und auch literarisch mit einigen biographischen Punkten sehr anschaulich wird. Inhaltlich betrachtet hat Stein freilich die verschiedenen Punkte in den Artikel übertragen. Grundlegend teilen Husserl und Thomas die Ansicht, dass die Philosophie eine „strenge Wissenschaft" oder „eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft" (121) sei. Dann aber legt sie mehrere Unterschiede offen, die insbesondere auf das verschiedene Verhältnis von Glaube und Vernunft, von Gott und menschlichem Subjekt bei den beiden Philosophen abzielen, bevor sie abschließend einen erneuten Brückenbau zwischen der Husserlschen Wesensschau und der Thomanischen Erkenntnis- und Abstraktionslehre versucht. Eine Wiederaufnahme der Frage nach der Husserlschen und scholastischen Methode findet sich auch in ihren vielbeachteten, aber bisher schwer zugänglichen Diskussionsbeiträgen (Text 10, 162–167) beim Thomistenkongress, der 1932 in Juvisy bei Paris zum Thema Phänomenologie stattfand. Das ebenfalls vermutlich 1932 entstandene Manuskript „Erkenntnis, Wahrheit und Sein" (Text 11, 168–175) dokumentiert den Versuch in Münster, einige philosophische Termini für eine katholische Pädagogik zu klären. Der Rückgriff auf ihre *De veritate*-Übersetzung ermöglicht den Dialog mit der phänomenologischen Erkenntnislehre.

Es werden zudem sechs Besprechungen (Texte 1, 9, 12–15) und ein kurzes Vorwort zu Reinachs Bewegungsarbeit (Text 2) publiziert. Auch hier wird erneut die doppelte Gedankenwelt Steins einerseits in den Besprechungen zu Husserl (*Cartesianische Meditationen* und die *Krisis*-Schrift), Fink, Kuznitzky und von Hildebrand und andererseits in den Besprechungen von Habermehl und Feuling ersichtlich. Erstaunlich ist auch die Tatsache, dass Stein die Autoren der besprochenen Werke persönlich kannte.

Die im Anhang zusammengestellten Texte stammen wohl alle aus Steins Assistenzzeit bei Husserl in Freiburg (1917) und machen mehr als 40% des Steinschen Textes im Band aus. Die teilweise schon in der *Husserliana* publizierten Texte waren ursprünglich für ein Beiheft der *Kant-Studien* vorgesehen (195–319), wo Husserl sein 1913 im ersten Band der *Ideen* ausgeführtes Verständnis der Phänomenologie vereinfacht darlegen wollte und zwar in

Auseinandersetzung mit seinen Kritikern Theodor Elsenhans und August Messer. Es ging ihm dabei insbesondere um die Abgrenzung der Phänomenologie sowohl von der Psychologie als auch von der Erkenntnistheorie. Dazu kommt ebenfalls 1917 eine Auseinandersetzung Steins mit einem Aufsatz von Heinrich Gustav Steinmann „Zur systematischen Stellung der Phänomenologie", die nach Sepp „ein Beleg dafür [ist], wie gut sie sich zum damaligen Zeitpunkt in die Architektur von Husserls phänomenologischem Gedankengebäude eingearbeitet hatte und es verstand, seine Grundstrukturen klar wiederzugeben" (CXXV).

Die chronologische (anstatt thematische) Präsentation der Steinschen Texte in ESGA 9 hilft dabei, Steins philosophische Entwicklung und ihre Horizonterweiterung besser zu verfolgen. In dieser Hinsicht verdient auch die ausführliche, über 120 Seiten lange Einführung der Bearbeiter eine ganz besondere Erwähnung. Alle Texte werden einzeln in einem Dreischritt (Entstehungsgeschichte, inhaltliche Aspekte, Manuskriptlage) vorgestellt. Da sich häufig Entstehungsgeschichte und Manuskriptlage überschneiden (beispielsweise LI und LIVs.), wäre es überlegenswert, die Manuskriptlage zusammen mit der Entstehungsgeschichte zu besprechen. Sicherlich sind die gut recherchierte biographische Verortung der Texte, die zahlreichen Verweise auf die oft noch unerforschten Schätze des Edith Stein-Archivs, aber auch die inhaltliche Darstellung und die damit zusammenhängende Eingliederung in die Zeitgeschichte eine reiche Fundgrube für die Forschenden. Quantitativ viel Platz – fast die Hälfte der Einführung – wird den beiden Beiträgen *Freiheit und Gnade* sowie der Auseinandersetzung zwischen *Husserl und Thomas* zugestanden, weil sich daran schön die Entwicklung von Steins Phänomenologie in Richtung der Religionsphilosophie und der scholastischen Philosophie und Theologie aufzeigen lässt. Diesbezüglich ist es den Bearbeitern ein besonderes Anliegen, Steins „Interesse an theologischen Problemen" (LVII) nicht als Verlassen der Phänomenologie zu verstehen, sondern als phänomenologische Aneignung eines neuen Forschungsgebietes.

Zwei zusammenhängende Verdienste Steins werden von den Bearbeitern mehrmals unterstrichen. Erstens ist Steins Aufgabe als Vermittlerin stark zu machen. Nach Sepp (CXVI) hat Stein eine solche Vermittlungsfunktion einerseits innerhalb der Phänomenologie (zwischen Husserl und den Münchner und Göttinger Phänomenologen, sowie zwischen Husserl und Heidegger) und andererseits zwischen Husserl und Thomas, ja vielleicht sogar allgemein im Hinblick auf eine ontologische Verwurzelung der Phänomenologie. Diese Vermittlung lässt sich zweitens an der immer wieder erwähnten Problematik der Konstitution aufzeigen. Vor allem in den von Sepp besorgten Texten wird mehrfach die These vorgetragen, dass Stein Husserls transzendentale Konstitutionsanalysen beibehalte ohne gleichzeitig die Idealismusthese folgen zu lassen (LIIs., XCI, XCV, XCVIIs., CXVIs.), sodass Stein einseitig als realistische Phänomenologin eingestuft werde.

CHRISTOF BETSCHART

DE BELLOY, Camille : *Dieu comme soi-même. Connaissance de soi et connaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin : l'herméneutique d'Ambroise Gardeil.* Paris : Vrin 2014, 297 p. ISBN 978-2-7116-2605-2.

Lorsqu'on regarde le sous-titre de ce livre, on pourrait croire que son but principal est de commenter la pensée de l'un des interprètes de Thomas d'Aquin du XXe siècle. Néanmoins, pour quiconque aurait la possibilité de le lire, une telle croyance se dissiperait dès les premières pages. Il faut le dire clairement : il ne s'agit pas d'un livre d'historiographie thomiste, ni même d'une monographie historique d'un aspect spécifique de la pensée de saint Thomas, mais d'un livre qui soutient, par le biais d'arguments explicites, une thèse philosophique précise. De plus, cet ouvrage est guidé, du début à la fin, par un questionnement personnel de l'auteur, annoncé sans ambigüité dès les premières pages. En effet, Camille de Belloy, en ayant pour but d'élucider la très difficile question de la possibilité d'atteindre une connaissance intuitive du réel dans sa singularité propre, propose d'en donner une réponse à partir des écrits de Thomas d'Aquin sur la connaissance que l'homme a de lui-même et de Dieu. Pour ce faire, il se sert de l'interprétation du dominicain Ambroise Gardeil (1859–1931). L'auteur cherche ainsi à donner une solution à un questionnement philosophique personnel sur la possibilité d'accéder à la réalité, non pas à partir des « représentations » ou d'« espèces sensibles ou intelligibles », mais en la saisissant directement de son « intérieur » (7–20). Un tel questionnement inspiré d'Henri Bergson (7–12) donne lieu à toute une série de difficultés que De Belloy prétend résoudre au sein même de la tradition thomiste, tout en ayant recours à une perspective méthodologique empruntée à Hans-Georg Gadamer qu'il appelle « herméneutique », qui est expliquée à plusieurs reprises (20, 107–111, 121–126, 161–168) et dont les traits principaux sont indiqués dans les lignes qui suivent :

> « il désigne pour nous toute activité raisonnée d'interprétation par laquelle un penseur soumet l'œuvre d'un autre à un questionnement personnel dont il sait qu'il ne fut ni proprement ni originellement celui de son auteur et qui cependant, ou plutôt par là-même, fait apparaître en cette œuvre une nouvelle, vivante et réelle signification de vérité. *Ainsi devient-il loisible de lire conjointement une œuvre et une autre, une œuvre par une autre, pour peu que, de l'une à l'autre, s'établisse un rapport herméneutique. Alors, sitôt établi, ce rapport se démultiplie en une riche concaténation d'interprétations* » (20/je souligne).

Dieu comme soi-même compte quatre chapitres dont les trois premiers sont consacrés à la question de la connaissance que l'homme a de son âme et le dernier à celle de la possibilité d'une connaissance par expérience immédiate de Dieu. Le premier chapitre (23–63) présente et précise, dans tous ses aspects, l'interprétation de Gardeil sur Thomas d'après laquelle l'homme serait en mesure d'atteindre une connaissance directe et immédiate de son âme. Cela revient à dire que l'homme serait capable de connaître son âme sans intermédiaire, c'est-à-dire, sans se voir contraint de passer préalablement par la connaissance des objets intentionnels et des actes par lesquels ces objets sont saisis. Le deuxième chapitre (67–126) développe cette thèse dans

toute sa précision grâce à la présentation du « conflit herméneutique » entre Gardeil et Roland-Gosselin, qui permet à De Belloy d'approfondir la thèse en question sur la connaissance immédiate de soi. Dans ce chapitre, l'auteur n'hésite pas à exposer et commenter les arguments de Cajetan (1469–1534) et Jean de Saint-Thomas (1589–1644) qui, à propos de ce même sujet et sous l'autorité de l'Aquinate, ont soutenu des thèses contraires (87–121). Le troisième chapitre (129–191) expose le point de vue de Gardeil sur la nature de la *mens* selon Thomas, thèse à son tour élaborée à partir des textes dans lesquels ce dernier expose sa propre interprétation de la *mens* selon Augustin. Le quatrième chapitre (195–253) décrit la position de Gardeil sur l'expérience de Dieu par le biais de son débat personnel avec la lecture critique de Dubarle concernant l'interprétation de Gardeil, dans laquelle le premier soumet ce dernier au « défi kantien » (195–210). Dans ce chapitre, De Belloy fait un exposé critique de la position et des arguments de Gardeil sur l'« expérience de Dieu » qui, inspiré de saint Thomas, soutient qu'elle est possible en cette vie en vertu d'une analogie de structure entre la connaissance de soi et la connaissance mystique (210–247).

Je voudrais maintenant me concentrer sur la thèse défendue dans les trois premières parties de ce livre, à savoir, que l'âme humaine peut avoir une connaissance directe de soi. Précisons cette thèse : l'âme se saisit de façon immédiate et directe en vertu de sa connaissance habituelle, de sorte que ses actes intentionnels ne font qu'actualiser cette connaissance (24–46). Ce n'est donc pas que l'âme se saisit par des actes intentionnels, mais cette connaissance directe étant présupposée, les actes par lesquels l'homme connaît des choses autres que lui rendent actuelle et objective une connaissance qui était potentielle et habituelle. N'importe quel thomiste reconnaît aussitôt qu'une telle lecture de saint Thomas s'avère discutable et le mérite de ce livre est qu'il ne manque pas de montrer pourquoi les textes semblent, de prime abord, donner raison à l'interprétation traditionnelle. Selon cette dernière, appuyée par des affirmations explicites de saint Thomas (*De veritate*, q. 10, a. 8 ; *Contra gentiles*, III, c. 46 ; *STh*, I, q. 87, a. 1), l'homme ne serait pas capable de connaître son âme directement car son intellect – se plaçant au plus bas niveau des êtres intellectuels – n'est rendu intelligible que par l'actualisation exercée sur lui par les espèces intelligibles dégagées des images sensibles (25–46 ; 129–137). Le seul indice laissé par Thomas d'une connaissance directe de l'âme à partir d'elle-même ou « par son essence » se trouve dans le *De veritate*, où il affirme l'existence d'une « connaissance habituelle » – voire, non objective – de soi, idée qui n'apparaît pourtant plus dans les textes parallèles postérieurs.

Or, au moyen de l'exposé critique et dialectique des textes des auteurs concernés, De Belloy récupère et renouvelle trois arguments majeurs en faveur de la thèse mentionnée :

1. Le premier argument fait appel à un « fait psychologique fondamental » selon lequel chacun peut expérimenter que c'est soi qui connaît ou qui pense: chacun reconnaît, en effet, que les actes qu'il perçoit sont *ses* actes. Cet argument étant peu clair dans les écrits de Thomas d'Aquin dont le seul appui est, probablement, le recours à la connaissance habituelle que l'âme

aurait d'elle-même par son essence dans le *De veritate*, tout l'effort interprétatif de Gardeil serait de justifier sa nécessité. Ce fait psychologique patent réclamerait, pour être expliqué, une connaissance directe de l'âme par son essence, connaissance qui serait présupposée dans chacun de nos actes intentionnels et matérialisée, dans les écrits de l'Aquinate, dans sa thèse de la connaissance habituelle de soi (19, 47–60, 70–72 ; 104–105 ; 124–125).

2. Le deuxième argument consiste à insister sur l'idée que l'âme humaine est immatérielle, ce qui rend certainement problématique la thèse selon laquelle cette âme ne devient intelligible que grâce à l'actualisation effectuée par les espèces intelligibles. L'âme est-elle réellement une « pure puissance » avant l'acquisition des espèces intelligibles venant de l'extérieur, de la même façon que la matière première l'est sans la forme (87–103) ? En quoi consiste cette intelligibilité et que devrait-elle impliquer au niveau de sa propre connaissance ? Tout en la confrontant à la thèse de Roland-Gosselin, De Belloy développe celle, complexe, de Gardeil sur ces questions. La thèse de Gardeil consiste, en gros, à l'affirmation de l'intelligibilité en soi de l'âme en tant que substance spirituelle, intelligibilité qui serait accompagnée d'une « intelligibilité formelle » consistant dans le fait qu'elle serait « présente » à elle-même (77–78). Par l'élargissement d'une thèse de Jean de Saint-Thomas sur la connaissance intuitive, Gardeil soutient que la « présence » habituelle à soi permettrait à l'âme de se saisir toujours en tant qu'existante et que la postérieure actualisation par les espèces n'apporterait qu'un « complément d'intelligibilité » (103–121). Du même coup, au moyen de ses actes intentionnels, l'âme actualise ou rend objective la connaissance intuitive, mais habituelle, qu'elle a d'elle-même (118–119).

3. Le troisième argument, peut-être le plus solide du point de vue des textes de l'Aquinate, consiste à montrer que la connaissance de soi de l'âme fait partie de son essence, ce qui se vérifie par l'interprétation thomasienne de la structure trinitaire de la *mens* proposée par Augustin (157–168). D'après cette interprétation des textes augustiniens, que Gardeil employa pour appuyer sa propre lecture de l'Aquinate et que De Belloy expose en détail et élargit sous l'horizon de développements historico-critiques nouveaux (146–164), l'âme humaine aurait des « habitus consubstantiels » faisant structurellement partie de son essence. La connaissance de l'âme par elle-même serait l'un de ces habitus consubstantiels qui l'accompagnerait nécessairement (170–178). Cela implique que la connaissance habituelle de l'âme par elle-même n'est pas le fruit d'actes intentionnels contingents, mais quelque chose qui relève nécessairement de ce qu'elle est.

En guise de conclusion, il convient de souligner que la méthode « herméneutique » choisie par De Belloy lui permet de développer les sujets traités par l'exposé et la confrontation des différents points de vue des auteurs considérés. Ainsi, toutes les conclusions de cet ouvrage à propos des thèmes mentionnés résultent de l'analyse, l'évaluation et l'élargissement de l'interprétation que Gardeil élabora sur Thomas d'Aquin, quoique non seulement par l'exposé et la confrontation des textes de ces deux auteurs. En effet, puisque Gardeil se sert, pour l'élaboration de ses thèses, de la lecture que Jean de Saint-Thomas et Cajetan avaient proposée de Thomas d'Aquin concernant

ces thèmes ainsi que de celle que l'Aquinate avait lui-même avancée sur saint Augustin, De Belloy n'hésite pas à examiner et à expliquer en détail l'ensemble des textes concernés. Également, étant donné que Gardeil avait précisé sa pensée sous la chaleur de la discussion serrée et inachevée qu'il mena, pendant plusieurs années, avec Marie-Dominique Roland-Gosselin, l'auteur se permet de présenter un exposé critique de cette discussion tout en dégageant sa portée et en faisant ressortir de nouveaux éléments. Une chose similaire peut être formulée concernant le traitement de la question de l'expérience mystique. De plus, l'auteur n'oublie pas de confronter les thèses de Gardeil à celles des commentateurs plus récents. La présentation d'un tel réseau complexe d'interprétations « entrelacées » permet de saisir tous les aspects, difficultés et enjeux des thèmes étudiés. Enfin, le mode d'exposition choisi rend possible d'envisager le thème étudié sous une perspective dialectique qui fait apparaître les réalités en question dans toute leur complexité et richesse. Pour toutes ces raisons, cet ouvrage de Camille de Belloy me paraît une véritable contribution aussi bien à la compréhension de la pensée thomasienne sur la connaissance de soi et de Dieu qu'à l'intelligence philosophique de ces deux sujets.

JOSÉ ANTONIO VALDIVIA FUENZALIDA

WILLERSHAUSEN, Andreas: *Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337–1378)*. Berlin: de Gruyter 2013, 474 S. ISBN 978-3-05-006337-9.

Der Quadratur des Kreises gleich wäre es, dieses Buch angemessen würdigen zu wollen. Formal besteht es aus vier Kapiteln: A) „Forschungsstand, Quellenlage und Eingrenzung" (15–93), B) „Viae Pacis (1337–1378)" (95–317), C) „Strukturen und Wirkungsweisen der päpstlichen Diplomatie während des Hundertjährigen Krieges (319–397)", D) „Zusammenfassung" (399–411). Dem schließen sich ein Abbildungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis wie auch ein Teilregister an. Das Abbildungsverzeichnis verweist nicht auf Abbildungen, sondern lediglich auf ein selbst erstelltes Schema der strittigen französischen Thronfolge – ohne zu benennen, wo es sich findet, wie und auf welcher Quellengrundlage es erstellt wurde, also ein Verzeichnis des Nichts, das anderes aufnimmt. Genealogische Fragen sind höchst komplex, doch fehlt hier jegliche Diskussion dieses Komplexes – obwohl es doch wohl Dreh- und Angelpunkt nahezu aller behandelnden (bzw. zu behandelnden) Probleme dieses Buches ist. Quellen- und Literaturverzeichnis bedeckt man am besten mit dem Mantel des Schweigens da unvollständig, eher unsortiert und bei Stichproben schlichtweg falsch. Symptomatische Beispiele müssen hier genügen, aber sie stehen für die Qualität des Werkes: Alberigos Ausgabe der Ökumenischen Konzilsdekrete wird ökonomisiert und heißt nun: *Conciliorum oeconomicarum decreta*, Agostino Paravicini Bagliani wird der Nachname halbiert usw.

Inhaltlich birgt der Band eine Darstellung der – wie er es, in Anlehnung an eine der Lösungsmöglichkeiten des Großen Abendländischen Schismas nennt – *viae pacis* in einer Breite, die im deutschen Sprachraum bislang nicht existierte, dies ist ob der argen Verwicklungen der geführten Verhandlungen bzw. der Wege dorthin durchaus dankenswert. Interessant zwar sind Willershausens Gedanken zur „Milieubildung" in Nachfolge Bourdieus, er prüft allerdings nicht, ob dessen Theorien zu vermeintlichen heutigen Lebenswelten analog auf das spätere Mittelalter, genauer, auf andere Zeiten überhaupt, „Mentalitäten" und „Gesellschaften" übertragbar ist. Sind denn nicht viele (um nicht zu sagen: alle) heutigen Theorien nur in abenteuerlicher Weise auf das Mittelalter übertragbar? Geschichte von den Quellen her schreiben – was ist daran so schlecht? Außer vielleicht, daß es unmodern und folglich auch unbequem ist? Die Geschichtswissenschaft ist derzeit wohl nur eines: Theorienüberladen. Den Zeitraum zwischen den einzelnen Missionen, Beratungen, Rückbindungen von und zum Papst veranschlagt er zu gering, wie auch die Meinungsbildungs-, die Auslotungsprozesse des Möglichen. Der Papst als Institution soll nach dieser Darstellung immer mehr leisten als möglich, das Mögliche, das bleibt jedoch immer in der Hand der Konfliktparteien (was ja nur zu natürlich ist) und als Vermittler soll der Papst aus Sicht der Konfliktparteien jedoch immer nur als Privatperson agieren. Der Raum als solches – warum wandeln die Orte der Vermittlung? – nimmt

ebenfalls breiten Platz ein und doch werden hier geographische Eigen- und politische Besonderheiten nicht wirklich berücksichtigt. Wundern darf es daher nicht, wenn es im allerletzten Satz heißt, daß „Einzelaspekte der päpstlichen Friedenspolitik das pazifizierende Interesse ihrer eigenen Institution überlebten" (411, Satz umgestellt), aber das muß einen nicht mehr verwundern, wenn ein kastilischer Kardinal plötzlich ein „Kastellane" (so 362) als Herkunftsattribut erhält, bei der Hauptkirche Brügges sich nicht entschieden werden kann, wie sie nun heißt („Saint-Donatian" ist die häufigst verwendete Form, was wohl die Sprachvielfalt des Verfassers beweisen soll, gehört aber vielleicht auch zur Kreativität des Verfassers wie beispielsweise bei „Gräfinnenwitwe", dies bspw. 379) oder wenn Richelieus Wirken ins XVI. Jahrhunder verlegt wird (so 405).

Inhaltlich revolutionieren wird dieses Buch sicherlich nicht, aber es hat auch einige gute Seiten: Einerseits erinnert es daran, wie wichtig es wäre, sich den Themata sorgfältig anzunehmen, andererseits bietet es auch interessante Einblicke, beispielsweise bei der Frage, weswegen keine Legaten (jedwelchen Ranges), sondern lediglich Nuntien durch die Päpste in Avignon entsandt worden sind – um eben nicht als Richter oder gar Schiedsrichter von den Konfliktparteien aufgefaßt zu werden (cf. 353–360).

Dieses Buch ist sicherlich vieles, die Epitheta „sorgfältig", „nützlich", „gut", „sinnvoll", „reflektiert" – die Liste ließe sich ziemlich lange fortsetzen – gehören jedoch nicht dazu; wenn es eine solche Aufzählung gäbe, würde man wohl die „fehlerreich(ste)" Studie (und auch hier gilt: nur weil es hier fehlt, heißt es nicht, daß es nicht vorhanden ist) anführen müssen. Dieses Buch ist eine Vergewaltigung nicht nur der deutschen Sprache, sondern auch aller Sprachen, die – in welcher Form auch immer – mit dieser zusammentreffen.

Falls der Dativ des Genitivs Tod ist, wie soll man dann benennen, was sich an Kämpfen mit Sprache, Rechtschreibung und Grammatik in diesem Buch entwickelt? Da der Autor siegreich aus diesen Kämpfen, die sich selbst dem wohlmeinendsten Leser als Krämpfe präsentieren, hervorging, errang er einen Pyrrhussieg – zu Ungunsten des Inhalts wie der Verständlichkeit. Bedauerlich ist, daß der Preis des Bandes mit knapp hundert Euro nicht prohibitiv hoch genug ist, um potentielle Käufer vom Erwerb dieses Machwerks abzuhalten.

Weniger Methode, mehr Sorgfalt hätte wahre Wunder bewirkt.

Was also ist dieses Buch? Im Grunde und bösartig radiziert, eine Buchbindersynthese, die (an den eigenen Ansprüchen?) gescheitert ist.

Vor lauter Freude an Methodenhuberei, nebst des erstaunlichen Hinweises auf „fehlendes methodisches Problembewußtsein der anglo-amerikanischen Historiographie" (das Zitat wurde aus Wortbrocken der S. 68 zu einem inhaltgebenden Teilsatz zusammengesetzt) alterniert jedwelches „politische", „symbolische" (und andere) Kapit*al* – armer Bourdieu – mit Kapit*el*, erfreulicherweise ohne *ll*. Namen und Orte begegnen in erstaunlichsten Varianten, zwei kleine, unschuldige Buchstaben können hunderte von Kilometern ausmachen (Siena wäre an einer Stelle der richtige Treffer gewesen, nicht Sens). Ob das Register an solchen Problemen gescheitert ist? Rezen-

sent weiß nur, daß es höchst eklektisch und ohne Überzeugungskraft erstellt ist. Verschlimmbessert wird es nur noch durch die salvatorische Klausel zu Beginn „Das Register berücksichtigt sämtliche für die Fragestellung relevanten Personen, Orte sowie ausgewählte Dinglichkeiten (erzählende Quellen, Verträge oder Friedenskonferenzen). Avignonesische Päpste erscheinen unter ihrem jeweiligen Amtsnamen. Die Schreibweise der Namen berücksichtigt so weit wie möglich die ursprünglichen Landessprachen oder forschungsgeschichtliche Gepflogenheiten (Henry von Lancaster, nicht: Heinrich von Lancaster). Päpste, Könige und zumeist der herzögliche Hochadel bleiben jedoch germanisiert. Chronisten oder Chronikenwerke werden nur im Hinblick auf ihre Erwähnung im Fließtext berücksichtigt, während Einzelnachweise unberücksichtigt bleiben müssen." (465).

Zu Schulzeiten noch lernte Rezensent ein Wort des älteren Cato: *Rem tene, verba sequentur*. Gerne schriebe Rezensent über den Inhalt, lieber noch über neue Erkenntnisse, aber beides fehlt im Großen und Ganzen. Das Buch ist ein Schlag ins Gesicht eines jeden sorgfältig Arbeitenden, des Betreuers wie auch des Verlags. Überzeugend ist dieses Buch nicht.

KLAUS-FRÉDÉRIC JOHANNES