

# ПРОТЕСТАНТСКИЙ И КАТОЛИЧЕСКИЙ НЕОАРИСТОТЕЛИЗМ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА. ФРАНЦ БРЕНТАНО О МНОГОЗНАЧНОСТИ СУЩЕГО У АРИСТОТЕЛЯ

Р. А. ГРОМОВ  
Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону)  
[rgromov@yandex.ru](mailto:rgromov@yandex.ru)

---

ROMAN GROMOV  
Southern Federal University (Rostov on Don), Russia  
THE PROTESTANT AND THE CATHOLIC BRANCHES OF THE NEO-ARISTOTELIANISM  
IN GERMAN PHILOSOPHY OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY. FRANZ BRENTANO  
ON THE SEVERAL SENSES OF BEING IN ARISTOTLE

**ABSTRACT.** In the philosophical literature of the 19th century Neo-aristotelianism was considered to be an influential philosophical trend, which was initiated, first of all, by A. Trendelenburg and his disciples. A revival of the Aristotelian and Thomistic tradition in early German Neo-scholasticism of the 19th century can also be considered an important part of the Aristotelian renaissance of that period. In the article I attempt to differentiate the Protestant and the Catholic branches of the Neo-aristotelianism in German philosophy of the period in question on the basis of an analysis of the Aristotelian exegetics in the early works by F. Brentano, a disciple of Trendelenburg and an adherent of the Neo-scholastic movement.

**KEYWORDS:** Aristotle, Neo-aristotelianism, Neo-scholasticism, Trendelenburg, F. Brentano, the doctrine of categories, metaphysics.

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Философия как наука в постгегелевской немецкой философии. Реализация проектов научной философии в брентановской школе и ранней феноменологии» (проект № 12-03-00240).

---

В немецкой философской литературе второй половины XIX века неoarистотелизм упоминается в одном ряду с наиболее влиятельными философскими направлениями этого времени. Как правило, формирование данного течения связывалось с фигурой берлинского профессора Адольфа Тренделенбурга и плеядой его учеников. Вместе с тем важной частью аристотелевского ренессанса в этот период можно считать также возрождение аристотелевско-томистской традиции в ранней немецкой неосхоластике, набравшей силу с середины XIX века. В настоящей статье предпринимается попытка дифференциации протестантской и католической ветвей неoarистотелизма в немецкой философии от-

меченного периода на основе анализа аристотелевской экзегетики раннего Франца Brentano, бывшего, с одной стороны, учеником А. Тренделенбурга, с другой стороны, являвшегося сторонником неосхоластического возрождения.

На рубеже XVIII–XIX вв. в Германии начинается процесс реактуализации античной философии. Новый способ обращения к наследию античности имел в это время как специфические научные, так и общекультурные предпосылки. Можно сказать, что сознание духовной близости античности было характерно не только для профессиональных философов, но также для всего поколения образованных немцев рубежа веков. Его важным источником, наряду с веймарским классицизмом и неоэллинизмом романтиков, можно считать сохранившуюся в XVIII веке в Германии классическую модель университетского образования. Ключевую роль в защите и обновлении этой модели сыграло неогуманистическое образовательное движение, сумевшее в противостоянии с просветительскими педагогическими проектами утвердить классические историко-филологические штудии в качестве главного средства воспитания социальной элиты. Неогуманисты по-новому определили смысл изучения античности. Античное наследие представлялось им уже не просто собранием идеальных образцов для подражания, но средством развития собственного творческого потенциала, источником формирования гражданского сознания и совершенного художественного вкуса. Постигание античности входит в живую связь с художественными и религиозными исканиями современности, в нем начинают видеть путь к развитию собственной национальной культуры.<sup>1</sup> В это же время классическая филология трансформируется в масштабную научную дисциплину – антиковедение (*Altertumswissenschaft*). Наряду с языковой подготовкой в академические курсы включается изучение античной мифологии, искусства, археологии. *Altertumswissenschaft* превращается в универсальную науку, претендующую на постижение «духа» античной культуры во всех ее аспектах, способную стать общим фундаментом научного и гражданского воспитания.

Обращение к античной философии на рубеже веков имело также специфические философские предпосылки. Новый образ античных философов будет формироваться в разных направлениях, и хотя это движение не было однородным, здесь все же можно выделить общий исходный пункт – философию Канта. В «Критике чистого разума» Кант вовлекает в современную философскую дискуссию двух столпов античной философской мысли – Платона и Аристотеля. Платон оказывается важнейшим контрагентом Канта в учении о чистом разуме и его понятиях, Аристотель вовлекается в обсуждение учения о категориях. Во многих последовавших за «Критикой чистого разума» историко-философских исследованиях прослеживается общая тенденция: отход от историко-архивного изложения концепций античных мыслителей, сопостав-

---

<sup>1</sup> См. оформление этой идеи у И. Г. Гердера в *Письмах для поощрения гуманности*, у Фр. Шлегеля – «О ценности изучения греков и римлян», «Об изучении греческой поэзии», «Разговор о поэзии» (Шлегель 1983).

ление древней и новейшей философии в свете актуальной философской проблематики. Прежде всего, эта тенденция проявилась в новом отношении к Платону.<sup>2</sup> В центре внимания оказываются его учение об идеях, проблема границ познания, познание сверхчувственного. В Платоне видят уже не просто достояние образцовой культуры прошлого, он становится опорной точкой в развитии новых философских проектов. Так, Платоном увлекается ранний Шеллинг в свой тюрингенский период, извлекая из его космологии продуктивные идеи для построения собственной натурфилософии (Asmuth 2006, 47–124). Под влиянием Фр. Шлегеля к Платону обращается Фридрих Шлейермахер. С 1804 года начинают выходить его переводы платоновских диалогов. При этом в фокусе внимания оказывается художественная сторона его философии, диалоговая форма изложения, формируется романтический образ Платона как философа-художника, созвучный идеям Фр. Шлегеля о синтезе философии и искусства.

Другой важной частью процесса реактуализации античной философии стал рост интереса к Аристотелю. В аристотелевском ренессансе этого времени можно выделить два тесно связанных между собой этапа. Первый этап приходится на первую треть XIX века, когда происходит качественная переоценка Аристотеля в сравнении со стереотипными взглядами XVIII века. Лидерами в этом движении были школы Гегеля и Шлейермахера. Второй этап можно назвать временем рождения в Германии неоаристотелизма в собственном смысле этого слова. На этом этапе появляются попытки развития собственной философии на основе учения Стагирита в сознательном противопоставлении современным философским проектам. Это движение к Аристотелю связано с именем Адольфа Тренделенбурга и его ближайших учеников.

Решающую роль в формировании нового образа Аристотеля в начале XIX века сыграл Гегель. По его словам, «...никакой другой философ не пострадал так, как Аристотель, от несправедливости современных бессмысленных традиций ...Его спекулятивных, логических произведений почти никто не знает» (Гегель 1994, 210–211). Гегель отходит от распространенного в XVIII веке представления об Аристотеле как чистом эмпирике и открывает в его философии спекулятивное измерение. Он полагает, что в лице Аристотеля мы имеем дело с «глубочайшим, основательным, абстрактным метафизиком», превосходящим по спекулятивной глубине Платона». Гегель дал толчок исследованиям Аристотеля в кругу своих последователей. Еще до посмертной публикации лекций Гегеля по истории философии (1833) выходит несколько исследований об Аристотеле, подготовленных гегельянами.<sup>3</sup> Серьезную поддержку исследова-

---

<sup>2</sup> Детальный обзор исследований Платона в это время см. в работе Громова (2012, XX, прим. 12).

<sup>3</sup> Карл Людвиг Михелет в 1827 году публикует исследование по этике Аристотеля (Michelet 1827). В 1835 году он выпускает критическое издание *Никомаховой этики*. В

ния Аристотеля получили также в школе Шлейермахера и в кругу близких ему филологов (Thouard 2009, 303–327). В 1823 г. Х. А. Брандис публикует *Метафизику* Аристотеля, активно используя в работе древние греческие комментарии.<sup>4</sup> В 1817 году Берлинская академия наук при активной поддержке Шлейермахера принимает решение о подготовке издания трудов Аристотеля. Эта работа поручается Иммануилу Беккеру. Академическое издание Аристотеля вышло в 1831–1834 годах в четырех томах и стало важнейшим фундаментом аристотелевского ренессанса. Примечательно, что академическое издание получило позитивные отклики со стороны разных философских лагерей. Можно сказать, что, несмотря на разногласия между разными линиями восприятия Аристотеля в кругах Гегеля, Шеллинга и Шлейермахера, в немецкой философии того времени формируется консенсус относительно оценки его значимости и достигнутого в академическом издании альянса философии и филологии (Hartung 2006, 293–294).

Кульминацией этого движения стало появление философского проекта Адольфа Тренделенбурга. Его философская концепция оформилась как реакция на ту дискуссию, которая велась вокруг платоновской философии между сторонниками Шлейермахера. Как отмечает ученик Тренделенбурга Эрнст Братучек, именно Бёк, неоплатоник по своим философским взглядам, стал проводником Тренделенбурга в изучении древней философии. Бёк, следуя подходу Шлейермахера, рассматривал платоновские диалоги как взаимосвязанное целое, в лице же Аристотеля он видел надежный источник для разъяснения их темных мест. Первая опубликованная работа Тренделенбурга, докторская диссертация *Учение Платона об идеях и числах в объяснении Аристотеля*, была посвящена аристотелевской интерпретации платоновской философии. Исходным пунктом размежевания между Тренделенбургом и неоплатониками школы Шлейермахера станет оценка отношения учений Платона и Аристотеля. Тренделенбург не противопоставлял их учения и признавал преемственность между ними, однако, уже в самых ранних работах он усматривал в учении Аристотеля прогресс по сравнению с философией его великого учителя.

В своей трактовке исторического развития философии Тренделенбург руководствовался идеей непрерывности. В этом он основывался на различии философской и специальной научной проблематики. Он проводил различие между проблемами эмпирическими, динамичными, которые в ходе их разработки усложняются, обрастают смежными вопросами и новыми связями, и проблемами метафизическими, которые, взятые сами по себе, качественным

---

1829 году выходят в свет переводы физики Аристотеля и книг о душе с комментариями Христиана Германа Вайсе (Weiße).

<sup>4</sup> Brandis 1823. Помимо нескольких статей, Брандис посвятил Аристотелю и его ближайшим последователям несколько разделов в своем «Руководстве по истории греко-римской философии» (Brandis 1853–1860).

образом с ходом исследования не трансформируются. Примером таковых являются вопросы об этических принципах, о фундаментальных основах бытия (в частности, отношение свободы и необходимости). Если эмпирические проблемы видоизменяются вместе с расширением знаний и изменением культурного контекста, то в вопросах метафизики движение познания выражается не в растущем богатстве информации, а в большей ясности и глубине постижения этих вопросов. При этом могут меняться внешние коннотации, связанные с этими проблемами, контекст, в который они помещаются, но не они сами (Trendelenburg 1855, 113–115). Это означает, что хотя философия зависит от контекста и состояния эмпирических наук, она имеет собственное проблемное поле и ее история может быть понята как работа над вечными корневыми вопросами. Призвание философии состоит в том, чтобы «соединять все народы и времена в одном общечеловеческом созерцании» (Trendelenburg 1862, VIII). Более того, именно в античном мышлении указанные вопросы были поставлены и разработаны в их первоначальной простоте и ясности, еще не замутненной позднейшими коннотациями и искусственными приемами исследования (Trendelenburg 1855, 115).

Античная философия видится Тренделенбургу абсолютным истоком и универсальным образцом философствования, то есть истинное философское миропонимание уже найдено, таковым является «органическое мировоззрение», оформившееся у Аристотеля. В Предисловии ко второму изданию *Логических исследований* (1862) он пишет: «Философия только тогда достигнет прежней силы, когда добьется постоянства; а этого ей не достичь до тех пор, пока она не станет расти тем же способом, каким растут другие науки; пока она не будет развиваться в непрерывной постепенности, не начинаясь заново и не прерываясь снова в любой мыслящей голове ... Начало уже найдено» у Платона и Аристотеля (Trendelenburg 1862, VIII–IX). Это не отменяет идеи поступательного развития философии, но Тренделенбург понимает ее историческое движение не эволюционно, а генетически, подобно развитию зародыша, когда семя дает всходы, высвобождая уже заложенные в нем потенциалы.

Обращение к античной, в частности, к аристотелевской философии не было продиктовано у Тренделенбурга простым историческим интересом, оно выражало собой поиск ответов на «неизменно» актуальные вопросы. История философии является у него важнейшим средством систематического философствования. «Возврат к Аристотелю» означает для Тренделенбурга прежде всего восстановление утраченного в современной философии единства логического и онтологического, мышления и бытия. У Аристотеля не только обнаруживается парадигматический пример единства логики и метафизики, но также намечено образцовое решение проблемы корреляции мышления и бытия на пути интеграции спекулятивных (метафизических) и эмпирических исследований. Но актуальность Аристотеля заключается не только в его конкретных идеях, но также в выработанном им философском мировоззрении, в котором органично соединяются спекулятивное и эмпирическое, присутствует высокий

уровень методологической рефлексии. Речь идет о возрождении «духа Аристотеля», выражающегося в реалистической теоретико-познавательной программе, в логической строгости языка и метода исследования. Свою философскую программу Тренделенбург последовательно развивает в серии работ, посвященных проблемам логики и учению о категориях.<sup>5</sup>

Тренделенбург оказывал серьезное влияние на академическую философию своего времени в качестве научного наставника, его учениками были такие влиятельные философы, как В. Дильтей, Г. Коген, С. Кьеркегор, Р. Ойкен (Eucken), Е. Дюринг, Фр. Паульсен, Фр. Иубервег (Ueberweg), Г. Тайхмюллер (Teichmüller), Г. фон Хертлинг (Hertling), О. Вильманн (Willmann), К. Прантл, Ю. Б. Мейер (Meyer), Э. Лаас и Франц Brentano. Часть из них в своих философских исканиях опиралась на его философскую программу, в частности, аристотелизм Тренделенбурга стал исходной точкой развития Ойкена, Тайхмюллера и Brentano.

Ученик Тренделенбурга Франц Brentano (1838–1917) стал важнейшей фигурой аристотелевского ренессанса XIX века. Собственную философскую эволюцию он однажды назвал возвращением от Аристотеля к самому себе, тем самым, признав Стагирита исходным пунктом своего философствования (Brentano 1966, 122). Важнейшим этапом в философском становлении Brentano стал семестр, проведенный им в Берлинском университете (1858/1859). Разочарованный в современной философии, он отправляется в Берлин в поисках научного наставника и обретает его в лице Тренделенбурга. Как позднее сообщал его ученик Хуго Бергман (Hugo Bergmann), «часто Франц Brentano рассказывал мне о том, как он, в поиске спасения от тревожных сомнений, штудировал работы современных философов, чтобы тотчас их отбросить, отчаявшись в собственной способности проникнуть в эту крайне запутанную тьму, пока, ведомый Тренделенбургом, не нашел путь к Аристотелю и не понял, как добрый метод может приносить успех также пылким усилиям философа» (Antonelli 2001, 37, Anm. 16). Сам Brentano так писал о влиянии учителя на его философскую позицию: «Вместе с Тренделенбургом я в течение всей жизни разделял убеждение, что философия способна на подлинно научное развитие, но такое сочетание невозможно, если она заново начинается в каждой голове без почтительного отношения к тому, что было передано нам великими мыслителями прошлых эпох. Таким образом, я также последовал его примеру, посвятив многие годы своей жизни изучению произведений Аристотеля, которые он учил меня рассматривать, прежде всего, в качестве еще не исчерпанной сокровищницы» (Brentano 1989, IX).

---

<sup>5</sup> В 1833 году он публикует небольшую программную работу *О категориях Аристотеля*, затем в 1836 г. выходят *Элементы логики Аристотеля*, в 1840 г. *Логические исследования* в двух томах, в 1842 г. *Разъяснения к элементам логики Аристотеля*, в 1846 г. *История учения о категориях*.

Под влиянием Тренделенбурга Brentano начинает свой путь в философии с исследований Аристотеля: в 1862 году выходит в свет его диссертация *О многозначности сущего по Аристотелю* (Brentano 1862), затем, в 1867 году, габилюационная работа *Психология Аристотеля*.<sup>6</sup> Таким образом, нет сомнений, что обращение Brentano к Аристотелю произошло под влиянием его берлинского наставника. Вместе с тем остается вопрос о содержательном влиянии Тренделенбурга на брентановскую интерпретацию Аристотеля. С одной стороны, Brentano посвящает ему свою диссертацию и говорит о нем как о своем первом проводнике в философию Аристотеля (Brentano 1862, VI). С другой стороны, в письме к Бергману от 22 января 1908 года он пишет: «Все же я вовсе не склонен отрицать, что он [Фома Аквинский] когда-то был моим учителем. Да, он был тем, кто сначала вел меня к Аристотелю. И когда я в Берлине принимал участие в чтениях Аристотеля у Тренделенбурга, я сопоставлял в библиотеке комментарии великого схоласта и обнаружил, что там удачно разъяснены многие фрагменты, которые Тренделенбург сделать ясными не смог» (Bergmann 1946, 106). В письме к Оскару Краусу от 21 марта 1916 года он вспоминает: «Я должен был для начала примкнуть как ученик к мастеру и не мог, родившись во время самого плачевного упадка философии, найти никого лучше, чем древний Аристотель, в постижении которого, не всегда легком, мне часто оказывал поддержку Фома Аквинский» (Brentano 1966, 291). Это говорит о том, что образ Аристотеля формировался у Brentano не только под влиянием Тренделенбурга, но также в значительной мере и под влиянием томистской философии.

Более того, если обратиться к контексту, в котором формировались ранние взгляды Brentano, то вполне убедительным становится предположение об определяющем влиянии схоластики на его раннюю экзегетику Аристотеля. Франц Brentano родился в глубоко религиозной католической семье. Его отец Христиан Brentano в молодости хотел стать католическим священником, в подготовке к чему, он провел четыре года в Риме (1823–1827). В конечном счете, отказавшись от карьеры священника, он выбрал путь светского служения церкви в качестве религиозного писателя-просветителя. Франц Brentano получил в своей семье строго консервативное религиозное воспитание. Его философское образование проходило, за исключением Берлина, в католических образовательных институтах Мюнхена, Вюрцбурга, Мюнстера, Майнца. После зимнего семестра 1858/59 гг., проведенного в Берлине у Тренделенбурга, он направляется в академию Мюнстера, чтобы продолжить учебу у Якоба Клеменса.<sup>7</sup> Мюнстер к тому времени становится одним из центров укрепляющегося в Германии движения неосхоластики. Здесь в академии Мюнстера учились

<sup>6</sup> Brentano 1867.

<sup>7</sup> О том, что целью переезда в Мюнстер был Якоб Клеменс, свидетельствует письмо от 28 апреля 1859 г. Луизы Хенсель к другому преподавателю академии Мюнстера Хр. Б. Шлютеру (Hensel–Schlüter 1962, 197).

ее немецкие лидеры Йозеф Клэйтген (Joseph Kleutgen, 1811–1883), Герман Эрнст Пласманн (Hermann Ernst Plassmann, 1817–1864). Здесь публикуются первые систематические труды немецкой неосхоластики XIX века: *В защиту теологии древности* (1853–1854) и *В защиту философии древности* (1860–1863) Клэйтгена. Сюда в 1856 году из Бонна переводится Франц Якоб Клеменс (Franz Jakob Clemens, 1815–1862), увлекая за собой из Боннского университета около 70 студентов-теологов. Прочитанная им при вступлении в должность академическая речь «О взгляде схоластов на философию как служанку теологии», вскоре опубликованная в виде брошюры, по своему систематизирующему масштабу может претендовать на звание манифеста неосхоластического движения (Clemens 1856). В 1859 году Клеменс публикует в журнале *Католик* еще одну программную статью *Наша точка зрения в философии*, в которой он провозглашает собственную формулу христианской *philosophia perennis*: «Философия, а именно философия истинная, находящаяся в согласии с христианской верой, является для нас наукой, непреходящие основы которой с давних пор заложены в церкви. Поэтому мы видим свою задачу не в том, чтобы впервые изобретать такую философию или создавать ее сызнова, но лишь в том, чтобы убрать мусор, под которым погребена древняя католическая истина, извлечь ее богатства и вновь пустить их в обращение» (Clemens 1859, 140).

Брентано обучается в Мюнстере в летний семестр 1859 года. В письмах этого периода он восторженно отзывается о Клеменсе: «Я рад, не могу тебе выразить как, что я нашел в его лице наставника, который более, чем все предыдущие, внушает мне почтение и доверие».<sup>8</sup> В центре его интересов в это время находится схоластическая философия. Судя по переписке, Брентано планировал защитить докторскую работу под руководством Клеменса и после этого отправиться в Рим, чтобы в дальнейшем сделать карьеру священника. Но работа над диссертацией затягивалась. В летний семестр 1861 года Брентано переезжает в Майнц, чтобы продолжить учебу в здешней духовной семинарии. Майнц к тому времени, как и Мюнстер, становится важнейшим центром католического возрождения в Германии. Семья Брентано имела тесные связи с майнцким католическим кругом интеллектуалов, объединившихся вокруг журнала *Католик*. К этому времени между Мюнстером и Майнцем уже наладились тесные связи, Клеменс часто публикуется в *Католике* и во многом под его влиянием журнал переориентируется на более широкое освещение современных философских проблем. В зимний семестр 1861 года Брентано возвращается в Мюнстер, но в это время Клеменс тяжело заболевает. В ноябре 1861 года он уезжает в Рим, где он вскоре скончается в феврале следующего года. Брентано продолжает работу над диссертацией и завершает ее к пасхе 1862 года. 4 июля 1862 года диссертация *О многозначности сущего по Аристотелю*, с посвящением Адольфу Тренделенбургу, была отправлена Брентано для прохождения процедуры присуждения докторской степени в университет Тюбин-

<sup>8</sup> Брентано к Гунде фон Савиньи от 31.5.1859 (*Brentano-Studien* 1997, 126).



гена, где 17 июля на основании представленной работы ему присуждается степень доктора. Brentano в это время находится в доминиканском монастыре Граца. Однако он не вступает в орден и, спустя несколько месяцев, покидает монастырь. Он не отказывается от идеи посвятить свою жизнь церкви, но выбирает путь белого или мирского священника. В 1863 году он продолжает изучение теологии в Мюнхене, затем поступает в теологическую семинарию Вюрцбурга, где завершает теологическое образование. 6 августа 1864 года епископ Вюрцбурга посвящает Франца Brentano в сан католического священника.

Все вышесказанное дает основание предполагать определяющее влияние схоластической философии на брентановскую трактовку Аристотеля в его диссертации. Этим объясняется принципиальное расхождение в методах историко-философской работы Тренделенбурга и Brentano. Для обоих обращение к Аристотелю было средством решения современных проблем философии. Речь не идет, таким образом, об аксиологически нейтральных историко-философских реконструкциях, и тот и другой развивали собственную систематическую критику Стагирита. Вместе с тем проект Тренделенбурга развивался в русле школы Шлейермахера, он применяет современные методы филологического исследования, у него явно прослеживается стремление к имманентной критике, то есть к реконструкции аристотелевского учения из идейного круга философии его времени с привлечением современных ей греческих комментариев. Для Brentano же цель историко-философского исследования заключалась не в аутентичной реконструкции авторского взгляда, а в обретении ясности относительно обсуждаемого материала. Авторский взгляд его интересует лишь постольку, поскольку он представляет определенное положение дел. Историческое исследование не должно быть привязанным к «мертвой букве» учения, оно призвано проникать в его глубинный смысл, обращаясь к самим вещам, выявлять объективную логику исследования. Идеальным ключом к пониманию проблематики Стагирита, с его точки зрения, являются комментарии развивавших его учение схоластов средневековья: «В этом рассмотрении упомянутые комментаторы [Целлер, Бониц] настолько же далеко отстают от комментаторов Средних веков, насколько они превосходят их в филологических знаниях и в общем историко-критическом образовании; и лишь благодаря этому понятно, как презираемые комментарии Фомы Аквинского могли постичь некоторые из самых темных пунктов учения в аристотелевской системе в их смысле куда вернее и в их основаниях гораздо глубже, чем это сделали наши современные историки» (Brentano 1987, 328–329).

Диссертация Brentano *О многозначности сущего по Аристотелю* была однозначно воспринята в католических и некатолических кругах того времени как реализация неосхоластической программы. После ее публикации в главном рупоре неосхоластического движения в Германии в журнале *Католик* была опубликована анонимная рецензия на нее, общий тон которой выражает следующий пассаж: «...мы с особым удовлетворением видим в представленной книге знак того, что вернется время, когда “философ”, крупный учитель като-

лической философии вновь обретет свою родную почву» (*Der Katholik* 1862, 368). Несколькими годами позже преемник Клеменса в академии Мюнстера Альберт Штёкль (Stöckl) поставит Brentano, ссылаясь на его работы об Аристотеле, в один ряд с представителями неосхоластики Клеменсом, Пласманном, Клэйтгеном, Морготтом (Stöckl 1870, 836). Эти оценки современников не только показывают общий контекст, в котором воспринимались ранние труды Brentano, но также высвечивают его собственные идейные устремления.

В центре работы *О многозначности сущего по Аристотелю* находится аристотелевское учение о сущем и связанная с ним концепция метафизики (первой философии). Brentano начинает свое исследование с аристотелевского определения первой философии как учения о сущем (ὄν, Seiendes) как таковом. Согласно этому определению, метафизика – это наивысшая наука, которая, не ограничиваясь какими-либо специфическими видами сущего, имеет оригинальный предмет исследования – сущее как таковое. С этим для метафизики связаны специфические трудности. Подобно другим наукам, она должна начинаться с разъяснения и ограничения своего предмета исследования, то есть с ответа на вопрос: что есть сущее? Однако сущее как таковое не поддается определению, поскольку выражение «сущее» не обозначает ни какой-либо специфический вид, ни даже единый род (как это доказывает Brentano). В этой ситуации выходом для метафизики и первым шагом метафизического исследования должно стать исследование языка, в котором сущее манифестируется и артикулируется. Прежде всего, должен быть поставлен вопрос, в каких смыслах говорится о сущем, в каких смыслах что-то полагается в качестве сущего, при этом должны быть отделены друг от друга высказывания о сущем в собственном и несобственном смыслах. Все, что полагается в качестве сущего в несобственном смысле, должно быть выведено за пределы метафизического рассмотрения. Таким образом, именно язык дает нам первичный доступ к сущему, в нем сущее раскрывается в его различных видах, и первым шагом метафизического исследования становится анализ многозначности наших высказываний о сущем (Brentano 1862, 1–5).

У Аристотеля нет единообразной систематизации полисемии сущего, однако Brentano предполагает такую, опираясь главным образом на четвертую и шестую книги *Метафизики* (Brentano 1862, 6–8). В результате он фиксирует четыре общих значения, в которых говорится о сущем: 1) сущее в смысле входящего, то есть случайное (ὄν κατὰ συμβεβηκός, ens per accidens); 2) сущее в значении истинного (ὄν ὡς ἀληθές); 3) сущее в возможности и действительности (ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ); 4) сущее согласно фигурам категорий (τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν) (*Metaph. Q*, 10, 1051a34).

Первый вид сущего есть нечто существующее по случаю. Такого рода сущее выражается в высказываниях типа «Сократ бледен» и не может быть предметом научного исследования, оно не входит в область рассмотрения метафизики (Brentano 1862, 8–21).

С сущим в смысле истинного мы имеем дело, когда признаем истинность или ложность суждения, к примеру, утверждая: «Суждение “а есть b” (есть) истинное» (Brentano 1862, 21–40). Brentano настаивает на том, что у Аристотеля истинность в первичном и собственном смысле слова приписывается только суждениям (истина или ложность «содержатся только в суждениях»). Приписывание истинности представлениям, понятиям и вещам (истинный друг) является производным от этого первичного употребления. При этом Аристотель следовал корреспондентской теории истины, согласно которой истина означает согласие познания с вещью. Поэтому признание истинности означает признание, что суждение согласуется с фактическим положением дел. Таким образом, истинность – это характеристика судящего мышления, постигающего свое отношение к действительности.

Наряду с этой констатацией в брентановском изложении Аристотеля просматривается определенная двойственность. Он обращает внимание на то, что в суждениях об истинности связка «есть» приписывает истинность суждению как таковому, то есть характеризует судящее мышление, но при этом не касается его объектов. Например, в суждении «так и есть (это истинно), что Сократ (есть) бледный» используются два глагола «есть». Первая связка «есть» утверждает сущее в смысле истинного и относится к суждению, а вторая связка «есть» конституирует само суждение, приписывая субъекту «Сократ» реальный предикат «бледность». Функции этих глаголов-связок «есть» следует различать. Признание истинности суждения не означает признания реальности его объекта или присуждения ему реального предиката.<sup>9</sup> Это объясняется тем, что мы можем высказываться утвердительно и истинным образом не только о реальных вещах и их реальных свойствах, но также о негативных фактах (Negationen) или отсутствии чего-то (Privationen), «о чисто вымышленных отношениях и о других совершенно произвольных построениях мысли» (Brentano 1862, 36); в частности, мы говорим: «... “каждая величина *есть* равная самой себе”, тогда как в природе вещей нельзя, конечно, найти вообще никакого *прó*с *т*и, каковым все же является равенство; или когда мы говорим: “кентавры суть сказочные чудовища, Юпитер *есть* идол” и т. д. Ведь совершенно ясно, что во всех этих утверждениях не заключено познание какой-либо реальности. Итак, “есть” означает здесь только “нечто *есть* истинное”» (Brentano 1862, 37).

Из этого, согласно Brentano, следует: «...более широкий объем [понятия] ὄν ὡς ἀληθές, так как к нему принадлежат уже не одни только суждения, но в эту область вовлекаются также понятия, поскольку о них можно образовывать утвердительное суждение и тем самым к ним может быть приложено бытие связки (das Sein der Copula). Даже не-сущее, поскольку оно *есть* нечто не-сущее, является, таким образом, “сущим как не-сущее” (ein Nichtseiendes seiend) и, следовательно, сущим ὄν ὡς ἀληθές. И вообще, к этой области будет

<sup>9</sup> При утверждении сущего в смысле истинного «...глагол-связка “быть” обозначает не энергию бытия, не реальный атрибут...» (Brentano 1862, 36).

принадлежать любая мыслимая вещь (*Gedankending*), то есть все, что, *объективно* существуя в духе, может стать субъектом истинного утвердительного суждения (курсив наш. – Р.Г.)» (Brentano 1862, 37). Brentano тем самым разделяет сферу сущего в смысле истинного и сферу реально сущего. Первое гораздо шире второго и совпадает со всем тем, что может быть объектом мышления. При этом Brentano истолковывает аристотелевское ὄν ὡς ἀληθές с помощью схоластической концепции интенциональности и фактически отождествляет его со схоластическим понятием «объективного бытия» (*esse objective*). В частности, говоря об универсалиях, он обозначает их схоластическим термином «вторые интенции» и тут же называет их чистым ὄν ὡς ἀληθές, имея в виду нечто, существующее исключительно в духе (Brentano 1862, 82; 123–24; 143; 174). Здесь следует помнить, что термин «объективное бытие» в схоластике имел значение прямо противоположное его современному смыслу, этот термин обозначал бытие в качестве объекта мышления, то есть ментальное бытие в душе. Из вышесказанного Brentano делает вывод: «...связка “быть” и сущее в качестве истинного, даже если субъектом предложения является реальное понятие, все же обращается вокруг остального рода сущего... только таким образом, что при этом не обнаруживается никакой особой, существующей вне духа природы сущего... Оно имеет свое основание в операциях человеческого рассудка, который соединяет и разделяет, утверждает и отрицает, а не в высших реальных принципах, из которых метафизика стремится познавать свое ὄν ἢ ὄν. А потому такое сущее, как и сущее ὄν κατὰ συμβεβηκός, надлежит исключить из метафизического рассмотрения» (Brentano 1862, 38–39). Это не означает, однако, что данный вид сущего полностью выпадает из сферы научного исследования, он должен быть объектом логики: «Если мы не ошибаемся, вся логика имеет дело именно с этим предметом и ничем иным, когда занимается родом, видом и отличительным признаком, определением, суждением и умозаключением. По крайней мере, всему этому не присуще никакое бытие вне духа» (Brentano 1862, 39).

Таким образом, сущее в смысле истинного отождествляется у Brentano со схоластическим *esse objective*, это не бытие в собственном смысле слова, а потому оно не является объектом метафизического рассмотрения. Опираясь на схоластическую концепцию интенциональности, Brentano разделяет логику и метафизику как формальную науку об *entia rationis* и реальную науку об *entia realis*. Brentano опирается в этом на томистскую традицию, в частности, он заимствует указанное разделение логики и метафизики у представителя поздней схоластики, французского томиста Антуана Гудана (1639–1695), с которым он познакомился под влиянием Клеменса.<sup>10</sup> Здесь нужно отметить, что за Brentano закрепилась репутация исследователя, который ввел в современную

<sup>10</sup> Goudin A. *Philosophia iuxta inconussa tutissimaque D. Thomae dogmata*. Эта книга была очень популярна в середине XIX века, с 1851 по 1860 год она выдержала четыре издания и имела в домашней библиотеке Brentano (см. Hedwig 1989, 35, Anm. 49).

философию схоластическое понятие интенциональности. Однако, если быть точным, эту заслугу следовало бы приписать неосхоластам XIX века. Brentano оперирует концепцией, которая активно использовалась ими в построениях собственных теорий познания и в критике концепций немецких идеалистов (Reitz 2006, 442–454). Поэтому не удивительно, что автор рецензии на диссертацию Brentano, опубликованной в *Католике*, хорошо знакомый с современным состоянием католической философии Германии, видит в различии формального (интенционального) и реального бытия вопрос «жизни и смерти» для истинной философии, а в лице Brentano не столько первооткрывателя, сколько продолжателя традиции. Заслуга Brentano видится ему в том, что тот показал аристотелевские истоки данного различия (*Der Katholik* 1862, 379). Важность этого различия для неосхоластов демонстрирует, по сути, стандартная критика в адрес Гегеля со стороны Клэйтгена. По мнению последнего, если схоластика, опираясь на Аристотеля, изначально избежала опасности пантеизма, то философия тождества Гегеля, смешивающая реальное и формальное бытие, то есть отождествляющая мышление и бытие, пала жертвой этого заблуждения (Kleutgen 1863, 25–32).

Своей трактовкой сущего в смысле истинного Brentano вносит серьезное напряжение в представленную им концепцию Аристотеля. С одной стороны, Стагирит следовал корреспондентской теории истины, освященной схоластической формулой *adaequatio rei et intellectus*, которой следовал и сам Brentano. С другой стороны, сущее в смысле истинного фактически обозначает у него дискурсивный универсум, не ограниченный рамками реальности. Истинность оказывается характеристикой самого мыслительного строя. Признавая суждение истинным, мы не утверждаем его соответствие реальности, но лишь признаем внутреннюю согласованность мышления без трансцендирования внешней мышлению реальности.<sup>11</sup>

Сушим в собственном смысле и подлинным предметом метафизики Brentano признает «сущее в возможности и действительности» (Brentano 1862, 40-

---

<sup>11</sup> Это напряжение объясняется в первую очередь тем, что Brentano в истолковании аристотелевского ὄν ὡς ἀληθές использует концептуальные средства, принадлежащие иной традиции. Хотя Brentano, вводя понятие интенциональности, ссылался на Аквината, следует отметить, что противопоставление бытия реального (*esse reale*) и интенционального (*esse intentionale*) появляется позднее у средневековых концептуалистов вместе с трактовкой универсалий как чисто мыслительных образований, которые формируются в мышлении посредством его когнитивных актов и не имеют реальных эквивалентов вне души. В этой связи исследователь брентановской философии К. Хедвиг указывает на существенное расхождение между аристотелевской концепцией имматериального существования форм в душе и поздней схоластической трактовкой интенциональности, он отмечает, что «схоластический термин *objective* содержит в себе зарождающийся разрыв между вещью, существующей самой по себе, и интеллектом, объясняющим интеллигибельные структуры бытия согласно своему собственному эпистемологическому строю» (Hedwig 1978/79, 329–330).

72) и «сущее согласно фигурам категорий». Он полагает, что первое является производным от второго (Brentano 1862, 41). И то и другое обозначают действительное бытие вне духа. Главными в современных исследованиях аристотелевского учения о категориях Brentano считает два вопроса: вопрос о полноте его таблицы и вопрос о природе категорий. Сам Brentano утверждал, что Аристотель «был уверен» в исчерпывающей полноте своего категориального списка и надеялся объяснить основание такой уверенности. Но прежде для этого было необходимо ответить на вопрос о природе категорий. Обращаясь к этой проблеме, Brentano признается, что будет прибегать к работам современных исследователей и в первую очередь опираться на *Историю категорий* Тренделенбурга. В современных исследованиях он выделяет три главных подхода в трактовке природы категорий.

1. Категории не являются реальными понятиями, которые описывали бы действительные свойства вещей, но они представляют собой понятийные схемы или наиболее общие способы предикации; они обозначают наиболее общие точки зрения, согласно которым можно классифицировать свойства вещей (Брандис, Целлер, Штрюмпель).

2. Вторая позиция представлена Тренделенбургом, для которого категории – не просто способы предикации, но суть понятия. Однако эти понятия получены путем анализа грамматических функций, выполняемых разными членами предложения; категории Аристотеля имеют грамматический исток, они получены благодаря рефлексии на грамматические отношения внутри языка.

3. Категории не являются ни понятийными схемами, ни общими формами предикации, ошибочно мнение, что они выводятся из одних лишь логико-грамматических отношений в языке. Категории представляют собой наивысшие понятия, они суть общие значения, в которых мы высказываемся о сущем (Бониц) (Brentano 1862, 76-80).

Brentano отдает предпочтение последней точке зрения (Brentano 1862, 80), хотя это не означает, что он отвергает два первых подхода. Скорее он будет стремиться к тому, чтобы, доказывая приоритет онтологического подхода в трактовке категорий, вместе с тем синтезировать указанные позиции в единое целое. Согласно Brentano, категории Аристотеля являются наивысшими реальными понятиями, они обозначают наиболее общие модусы реального бытия. При этом они выражают различные значения сущего. Сущее сказывается в различных смыслах: сущим называется то субстанция (οὐσία), то ее свойства, то отношения, то есть под одно обозначение «сущее» попадают как вещи, обладающие самостоятельным бытием, так и нечто существующее лишь в силу принадлежности таким вещам. В этой связи он ставит вопрос, является ли эта многозначность случайной, или же в основе понятия сущего, согласно фигурам категорий, все же лежит некая форма единства. Brentano склоняется ко второму решению, он рассматривает многозначность сущего в данном случае как многозначность по аналогии (Brentano 1862, 85, в особенности, 91–98). При этом Brentano подкрепляет свое утверждение ссылкой на *Историю категорий*

Тренделенбурга (Brentano 1862, 91; а также см. Trendelenburg 1846, 152–157). Однако на деле, как доказывает современный исследователь его творчества М. Антонелли, применительно к учению о категориях он развивает собственную трактовку аналогии, восходящую к учению Фомы Аквинского (Antonelli 2001, 86–94). Согласно Тренделенбургу в *Истории категорий* аналогия первично означает у Аристотеля количественную пропорцию (А теплее В как В теплее С). Она может также проявляться в сфере качественных отношений, в этом случае разным вещам полагаются разные качества, но в одном и том же отношении (как это белое, так то теплое). Здесь отношение аналогии в различных областях основано на подобии отношений между разными вещами. В свою очередь, Brentano различает два типа аналогии: «аналогию пропорциональности» (Analogie der Proportionalität) и «аналогию в отношении к одинаковому термину» (Analogie zum gleichen Terminus)<sup>12</sup>. Первый тип, как и аналогия в трактовке Тренделенбурга, означает сходство отношения, существующего между принципиально разными вещами. Классическим примером такой аналогии является приписывание зрения глазу и душе.<sup>13</sup> Здесь аналогия основана на том, что способность зрения относится к глазу таким же образом, как разум относится к мыслящей душе. «Аналогией в отношении к одинаковому термину» является случай, когда многим разным вещам приписывается то же самое свойство, поскольку все они так или иначе связаны с одной вещью, обладающей этим свойством в собственном смысле слова. Так, например, говорится о здоровой пище, о здоровом цвете лица, о здоровом человеке, при этом здоровым в собственном смысле слова называется человек, а пища и цвет лица называются здоровыми благодаря их отношению к здоровью человека. Пища и цвет лица называются здоровыми по аналогии в отношении к одинаковому термину. В случае категорий, полагает Brentano, также имеет место аналогия этого вида. Хотя категории обозначают сущее в разных смыслах, тем не менее, они имплицитно относятся к одной природе, которая именуется сущим в первичном и собственном смысле слова, «и это одно, эта единственная природа, – утверждает Brentano, – есть субстанция» (Brentano 1862, 94; 97).<sup>14</sup> Brentano признает в случае категорий оба типа аналогии, но именно второй вид аналогии является основополагающим для их объединения, поскольку в нем предполагается не просто внешнее сходство отношения, но единая природа, которая признается сущим в исходном и подлинном смысле, благодаря отношению к которой обеспечивается единство категориальных значений (Brenta-

<sup>12</sup> М. Антонелли указывает на то, что данная классификация соответствует классификации аналогии Фомы Аквинского на аналогию пропорции (атрибуции) и аналогию пропорциональности (*De verit.*, q. 2, art. 11) (см.: Antonelli 2001, 88, Anm. 48).

<sup>13</sup> «Так, например, зрение в теле – как ум в душе...» (Аристотель, *Никомахова этика*, I, 4, 1096b25).

<sup>14</sup> Brentano здесь ссылается на четвертую книгу *Метафизики* см. *Metaph.* Г, 2, 1003a33–b15.

по 1862, 109). Из этого следует, что в основе полисемии сущего согласно фигурам категорий лежит единое и однозначное определение сущего в собственном смысле. Первым и подлинным сущим является субстанция (οὐσία), все же остальное, обозначаемое категориями, называется сущим лишь постольку, поскольку является ее качеством, количеством и т. д., то есть чем-то присущим ей. Категории обозначают разные типы существования, а точнее, разные модусы бытия в субстанции.<sup>15</sup>

Исходя из этого, Brentano предпринимает дедукцию аристотелевской системы категорий. По его мнению, Аристотель был убежден в полноте своей таблицы категорий и это объясняется тем, что они были дедуцированы на основе единого принципа. И хотя аристотелевская дедукция до нас не дошла, мы можем ее реконструировать. Тем самым Brentano утверждает, что аристотелевская таблица категорий не является случайной, она была получена неиндуктивным путем и имеет в своей основе априорный принцип, следовательно, что эта таблица является исчерпывающей (Brentano 1862, 121; 146–147). В конечном счете, Brentano приходит к списку из восьми категорий (Brentano 1862, 175; 177). Исходным принципом дедукции категорий является разный способ существования в первой сущности (первой субстанции) (Brentano 1862, 145–148). Отсюда следует, что первичным различием в таблице категорий является различие субстанции (οὐσία) и ее акциденций (συμβεβηκός) (Brentano 1862, 148–149). На место аристотелевского учения о центральном значении οὐσία и зависимости от него прочих значений сущего у него приходит концепция разнопорядкового бытия субстанции и ее акциденций. Тем самым аристотелевская проблема единства и многообразия родов сущего трансформируется в учение об иерархии видов сущего. В этой связи существенным представляется следующее замечание М. Антонелли: «Томистское ... понятие аналогии предполагает иерархически упорядоченное миропонимание, внутри которого используется это понятие, чтобы отделить бытие Бога и бытие сотворенного ... Аристотель использует аналогию всегда “горизонтально”; аристотелевская аналогия не предполагает иерархии между приведенными к связи вещами, но всего лишь выделяет равенство отношения между разными вещами как в квантитативном, так и в квалитативном смыслах... Brentановская интерпретация аристотелевской онтологии демонстрирует однозначно платонизирующие черты ... Скорее его ассимиляция аристотелевского наследия была опо-

---

<sup>15</sup> Современные исследования однозначно указывают на то, что эта концепция имеет явно схоластическое происхождение (см. Antonelli 2001, 91–94, а также Owens 1962; Volpi 1976, 53–57; Melandri 1987). Томистская онтология, которой следует здесь Brentано, основывается на принципе неравенства совершенства сущего и меры его бытия. Только в Боге сущность и существование совпадают, и поэтому только Бог обладает всей полнотой бытия. Всё прочее обладает бытием пропорционально совершенству своей сущности.



средована фильтром его схоластического, т. е. томисткого, образования» (Antonelli 2001, 93–94).

Важным для понимания позиции Brentano является то обстоятельство, что он не претендует на оригинальность своего подхода. Он считает своим предшественником Фому Аквинского, комментарии которого к Аристотелю, ввиду их ясности и точности, Brentano находит «достойными восхищения» (Brentano 1862, 181–182). В этой связи следует учитывать, что категории, согласно Brentano, не охватывают всего реально сущего: «... под категорию могут быть подведены только вещи, допускающие дефиницию, в которых логические части дифференцируются как вид и видовое отличие. Согласно этому из сферы категорий следовало бы исключить все чистые духи. Ибо поскольку в них нет физической композиции из формы и материи, то также нет и логической композиции из вида и видового отличия» (Brentano 1862, 142–143). Brentano признает недостатком аристотелевского учения объединение в единой категории субстанции Бога и телесных вещей. Бог не может быть подведен под категорию уже в силу того, что он не допускает дефиниции и не может быть подчинен какому-либо виду (Brentano 1862, 144). Однако он видит выход из этого в том, что мы можем подводить Бога под понятие субстанции, рассуждая по аналогии. «Эти идеи в их развитии более не являются аристотелевскими, – признается Brentano, – хотя они в своем ядре, без сомнения, содержатся в его учении и даже непосредственно могли бы быть выведены из его принципов. Когда мы, как позднее Августин, возвышаем божественную сущность как неисчерпаемую посредством категорий над всем остальным, мы не противоречим его учению и даже верны ему в большей мере, чем, видимо, ему оставался верен сам Аристотель» (Brentano 1862, 144). В итоге Brentano приходит к следующей трактовке аристотелевских категорий: это высшие реальные понятия, обозначающие высшие роды реально сущего (Brentano 1862, 99); они едины по термину, но отличаются своим отношением к нему (Brentano 1862, 109–110). Вместе с тем они являются также наивысшими предикатами, наиболее общими семантическими понятиями, обозначающими общие способы высказывания о реально сущем (Brentano 1862, гл. 5, § 5, 7).

Подходы Тренделенбурга и Франца Brentano к аристотелевскому учению о категориях можно рассматривать как образцы протестантского и католического неоаристотелизма в немецкой философии XIX века. Если Тренделенбург был тесно связан со школой Шлейермахера и основывался в своих исследованиях на современных герменевтических подходах, делая акцент на лингвистической значимости категорий Аристотеля, то Brentano в своей работе опирается на схоластическую традицию. Его экзегетика имела своей целью раскрыть актуальный потенциал схоластических интерпретаций метафизики Аристотеля для современного философствования. Он корректирует подход своего берлинского наставника. Тренделенбург не отвергал онтологической значимости категорий, но полагал, что учение о категориях имеет грамматический исток, категории Аристотеля получены благодаря рефлексии на грамматическую

структуру языка. В результате Тренделенбург в своем исследовании ограничивался логико-грамматическим анализом категорий. Brentano же настаивает на приоритете онтологического подхода, не отрицая при этом значимости логико-грамматического исследования. Согласно его позиции, в основе языковой многозначности лежит реальное многообразие модусов бытия сущего. Он актуализирует тем самым схоластическое учение о многозначности бытия сущего по аналогии. Его исследование категорий выходит за рамки логико-грамматических структур языка и нацелено на выявление онтологического потенциала языковых различий. В случае с Brentano речь может идти также об определенной линии аристотелевских исследований, берущей у него свое начало. Brentano побудил к исследованиям Аристотеля многих своих учеников, в результате чего в брентановской школе сформируется устойчивый историко-философский интерес к наследию Аристотеля.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Гегель, Г. В. Ф. (1994) *Лекции по истории философии*, кн. 2. Санкт-Петербург: Наука.
- Громов, Р. А. (2012) «Франц Brentano и ренессанс Аристотеля в немецкой философии XIX века», в кн. Франц Brentano, *О многозначности сущего по Аристотелю*. Санкт-Петербург: Институт «Высшая религиозно-философская школа».
- Шлегель, Фр. (1983) *Эстетика. Философия. Критика*, в 2 т., т. 1. Москва: Искусство.
- Antonelli, M. (2001) *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im frühen Werk von Franz Brentano*. München; Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Asmuth, Ch. (2006) *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen: Hubert & Co.
- Bergmann, H. (1946), Hrsg., «Briefe Franz Brentano an Hugo Bergmann», *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 7.
- Brandis, Ch. A. (182) *3Aristotelis et Theophrasti Metaphysika ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa in usum scholarum edidit*. Berlin.
- Brandis, Ch. A. (1853–1860) *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*. 2. Teil, 2. Abt., 1. Hälfte, Berlin: Reimer, 1853; 2. Teil, 2. Abt., 2. Hälfte, 1857; 3. Teil, 1. Abt., 1860.
- Brentano, F. (1862) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung.
- Brentano, F. (1966) *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass, mit einer Einleitung herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand*. Bern; München: Francke Verlag.
- Brentano, F. (1867) *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom NOYS ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim.
- Brentano, F. (1987) *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig. Hamburg: Meiner.
- Brentano, F. (1989) *Briefe an Carl Stumpf 1867–1917*. Graz: Akadem. Druck- u. Verlagsanstalt.
- Brentano Studien*. Würzburg, Bd. 6 (1995/96), 1997.

- Clemens, F. I. (1856) *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*.
- Clemens, F. I. (1859) [Anonym], «Unser Standpunkt in der Philosophie», *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1. Hälfte.
- Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*. Mainz, 1862, 2. Hälfte.
- Hartung, G. (2006) «Theorie der Wissenschaften und Weltanschauung. Aspekte der Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 60, Heft 2, Frankfurt/M.
- Hensel, Luise; Schlüter, Christoph Bernard (1962) *Briefe aus dem deutschen Biedermeier, 1832–1876*. Regensburg.
- Hedwig, K. (1978/79) “Intention. Outlines for the History of a Phenomenological Concept,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 39.
- Hedwig, K. (1989) “Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos,” *Brentano Studien* (Würzburg), Bd. 1.
- Kleutgen, J. (1863) *Philosophie der Vorzeit*. Münster, Bd. 2.
- Melandri, E. (1987) “The ‘Analogia Entis’ according to Franz Brentano. A Speculative-Grammatical Analysis of Aristotle’s *Metaphysics*,” *Topoi* 6, 54–58.
- Michelet, K. L. (1827) *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Owens, J. (1962) “Analogy as a Thomistic Approach to Being,” *Medieval Studies* 24, 303–322.
- Peitz, D. (2006) *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien*. Bonn: Nova & Vetera.
- Stöckl, A. (1870) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Mainz: F. Kirchheim.
- Thouard, D. (2009) “Von Schleiermacher zu Trendelenburg. Die Voraussetzung der Renaissance der Aristoteles im 19. Jahrhundert,” in: Annete M. Baertschi, Colin G. King, Hrsg., *Die moderne Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität in Berlin des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Trendelenburg, A. (1846) *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge.
- Trendelenburg, A. (1855) «Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe», *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin: G. Bethge, Bd. 2.
- Trendelenburg, A. (1862<sup>2</sup>) *Logische Untersuchungen*. Leipzig: S. Hirzel, Bd. 1.
- Volpi, F. (1976) *Heidegger e Brentano. L’aristotelismo e il problema dell’univocità dell’essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova: Cedam.