# Hermeneutika objektivity III.

# Tragikomedie scholastické moderny

**Václav Umlauf**

Poslední díl studie popisuje objektivitu v plné odkrytosti dějin myšlení. Hermeneutická triáda dějinnosti, dějin a historie je vedená odkrytou cestou slunce po obloze a skrytou cestou téhož slunce v říši stínů.

V labyrintu klamu a temnoty je třeba postupovat obezřetně jako Théseus a následovat cestu logu, která je dána znameními božských sil. Pro archaickou hermeneutiku jsou to Múzy jako vládkyně klamu a pravdy a bohyně Alétheia, která vládne sémeiotice myšlení a bytí. Pravá apollinská hermeneutika sleduje pravdivá znamení kosmického řádu. První znamení dává *dativus archegeticus* mystérií, aby zprostředkoval dar božské pravdy (*a/létheia*). Po něm následuje *dativus principalis* první filosofie podle Parmenida. To je dar první filosofie, který je určen otázkou po bytí (*alétheia*). Nakonec jsme přišli na cestu metafyziky určené velmi problematickými znaky Parmenidových dvojhlavců. Ti určují pouze bytí izolovaného jsoucna podle metafyzického dativu (*dativus metaphysicus*). Toto darování bytí sleduje konstituci pravdy jako *veritas*. Pořadí v rámci donace bytí je dané úpadkem moudrosti. Postupný zánik moudrosti ve filosofi a její současná přeměna na ideologie určuje pořadí hermenutického zkoumání v modu *per prius* a *per posterius*. Archaická hermeneutika má božský úkol zachránit fenomény, protože to je poslední filosoficky důležité orákulum dané v Delfách před jejich zánikem (OBJ I, kap. 1.3.3). Toto umění patří k archaickému poslání hermeneutiky danému orákulem z Delf o moudrém Sokratovi. Předložené zkoumání hledá základní určení bytí pomocí důležitých znamení (*hérmaion*) na cestě moudrosti. Kritické myšlení rozlišuje s Parmenidem a s bohyní Pravdy důležitá sématická znamení (σήματ' ἔασι πολλὰ, B 8.2‒3) daná na cestě zvané „*via Modernorum*“. Nejdůležitější znamení, která indikují vznik objektivity, se objevila na počátku nové gigantomachie mezi prvním a druhým averroismem po roce 1230. Tato znamení jsou v případě naší studie daná obranným mechanismem inverze do opaku (*Verkehrung ins Gegenteil*), který vytěsnil hyparchický smysl první substance z myšlení moderny. Objektivní analytická filosofie je fundamentálně slepá ke kauzálně působící substanci zkoumané ve *Druhých analytikách*. Objektivně určené bloudění rozumu (*Irre*) je dáno skrze zakládající formy *Oxfordian Fallacy*. Mytologický *modus ponens* objektivity spočívá na dvou základních omylech. Za prvé. Moderna ztratila vazbu na reálné bytí první substance. Za druhé. V moderně už neexistuje reálná osoba jako základ myšlení. Modus nereálné supozice a pluralita substancí v člověku vytvořily neexistující moderní subjekt. Tímto dvojím zatměním první substance vytvořena nová vazba „subjekt–objekt“, v níž jsou oba zakládající členy dány mytickým způsobem. Hermeneutika objektivity předchozího dílu sledovala tragiku západního aristotelismu a první dějství vítězné tragikomedie Moderních. Roger Bacon sledoval krok za krokem vznik vznik moderny v Rufusově filosofické škole, kterou prohlásil za šílený spolek (*insaniunt contra veritatem;* OBJ II, kap. 3.4.2). Paranoické, schizofrenické a démonické rysy moderny je třeba vyložit v modu pythické hermeneutiky, která sleduje archaické působení Múz, a ne objektivní zmatek subjektivně působících Fúrií.

Manifestace objektivní substance představuje původní dějinnou událost (*Ereignis*), která zakládá dějiny moderní metafyziky. Příchod druhého averroismu změnil smysl jsoucna na objektivitu, která způsobila zatmění první substance. Metafyzická donace bytí daná podle Platona se dává v epoše zatmění první substance v nové podobě. Ideu nahradilo jsoucno třetího druhu (*tertium ens*). Tato neexistující entita se manifestuje v modu objektivní parousie, která je dána v absolutní přítomnosti moderního subjektu. Aristotelský metafyzický dativ je naopak vyjádřený minulostním působením reálné první substance (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*), která je přítomná skrze poznané bytí a skrze adekvátní predikaci. Epocha objektivní zapomenutosti první substance (*Seinsvergessenheit*) vzala logickou esenci jako základ pro novou donaci smyslu jsoucna. Tím vznikla v mysli moderních iluminátů univerzální parousie jsoucna třetího druhu. Grossetestem a Rufusem ustavený *Ereignis* bytí jsoucna jako *tertium ens* se zásadně liší od kategoriální reprezentace hyparchického bytí první substance. První substance je v aristotelském modu *per prius* dána hyparchicky a v modu *per posterius* je univerzálně predikována skrze druhou substanci. Tuto závislost metafyzického myšlení na reálném bytí jsoucna vyjadřoval v aristotelské filosofii základní axiom „*ex inmediatis*“. Rufusova vytvořil objektivní donaci smyslu jsoucna v novém typu parousie dané jako simulákrum Aristotelovy donace. Jsoucno třetího druhu se zjevuje v mysli ilumináta přímo a bezprostředně ve vlastním bytí daném *simpliciter* a *per se*. Novým zdrojem principu „*ex inmediatis*“ se stal moderní subjekt poznání. Rufusem vytvořil objektivní donaci jsoucna vyjádřenou termínem „*species obiecti exsistentis*“. Takto utvořená objektivní substance vytěsnila prioritu aristotelské první substance. Objektivní simulákrum hylemorfické substance začalo dominovat v některých školách v Paříži a zejména na Oxfordu. Vytěsnění metafyzického dativu skrze jeho objektivní formu vytvořilo novou formu *Lichtung* pravdy a nepravdy vztažené k bytí jsoucna. Tím vzniklo nové místo vědění, odkud vychází moderní věda a nihilistická metafyzika (*ortus scientiarum*). Hermeneutika objektivity aplikovala Heideggerovy pojmy (*Ereignis*, *Irre*, *Irrtum*, *Seinsvergessenheit*) k vysvětlení nové gigantomachie o substanci, která vznikla na latinském Západě na začátku 13. století. Z původní události donace dvojnásobně skrytého bytí vychází nové formy západní metafyziky. Dosud málo známý konflikt výkladů Aristotela *ad mentem Averrois* odhaluje skryté součtveří (*Geviert*) bytí jsoucna, které založilo dějinně určené místo ne/pravdy (*Lichtung*) odkud pochází moderní metafyzika (OBJ II, kap. 3). Hermeneutika sledovala mytologickou kosmogenezi objektivně dané atomární substance z několika perspektiv daných apollinskou sémantikou pravdy a nepravdy (*a/létheia*). Substance jako *tertium ens* se poprvé vynořila ve druhé polovině 12. století skrze porretánskou klasifikaci, která třídí nominálně určené esence. Anselm založil pravdu jako hierarchii esencí daných i ve věcech (*veritas et rectitudo sunt in rerum essentia;* OBJ I, kap. 1.2). Canterburský arcibiskup pojal existenci jako povolání do bytí skrze vůli stvořitele, což tvoří deontologické pojetí pravdy jako bohem dané oprávnění existence (*quod debet esse, recte est*). Deontologické pojetí pravdy transformované do ontoteologického scénáře *Nominales* způsobilo zásadní krizi poznání. Ta se prohloubila příchodem Avicennovy metafyziky etablované v prostředí překladatelů Toledské školy. Nasvícení smyslu jsoucna jde zezadu a vytváří jsoucno třetího druhu. Toto *tertium ens* je exemplárně dáno nejprve v kosmickém činném intelektu a později objektivně v moderním bohu. Vinou tohoto „šíleného“ pojetí moderny (viz citovaní Godfrey a Bacon) se začal zkoumat nárok a oprávnění každé kontingentně dané první substance na existenci (*rectitudo*). Uzávorkováním metafyzického dativu vzniklo paranoické pojetí světa naruby. Tzv. „silné“ myšlení moderny produkuje „*ens ratum*“ a tím určuje „slabou“ realitu danou jako „*ens debile*“. Západní subjekt vytváří metafyziku sám ze sebe, což ukázalo pojetí mytologické vědy ve školách prvních *Modernorum*. Předešlý díl ukázal, jak škola druhého averroismu pod vlivem *Oxfordian Fallacy* předělala Anselmovu deontologii do nové metafyzické formy jsoucna (*scibile*). Matematika dala věcem objektivně a evidentně dané oprávnění v modu „*semel–semper*“, aby zajistila „reálnou“ existenci moderního *scibile*. Je třeba stále vytvářet simulákrum reálného světa, protože hyparchická existence prvních substancí je dána nahodile a nejistě. Moderna se zabydlela v objektivním simulákru platónské jeskyně. Ilumináti opustili tisíciletou moudrost sledující reálnou dráhu slunce po obloze a přestali se zajímat o reálné zatmění slunce. Po smrti moderního boha v 19. století převzala matematika tuto deontologickou roli. Modernisté zavedli kombinaci latinského avicennismu, který spojili s falešně pochopenou metafyzikou Averroese podle Toledské školy. Škola druhého averroismu založila konkrétní *Wirkungsgeschichte* epochálního omylu moderny a postmoderny. Skupina modernistů shromážděná kolem redakce *Summa Halensis* sehrála rozhodující úlohu při vzniku objektivity. Tito mendikantští akademičtí ilumináti neoficiálně působili v Paříži do roku 1255, kdy žebravé řády dostaly vlastní fakultu na Pařížské univerzitě.

Nové kolo sporu mezi prvním a druhým averroismem začíná hned po smrti biskupa Alverna v roce 1250. Za artisty na Rue de Fouarre jej vedl Guillelmus de Sancto Amore a jeho žáci Gérard d'Abbeville a Nicolas de Lisieux. Magistr a rektor Guillelmus de Sancto Amore ze školy prvního averroismu vedl tažení proti modernistům z řad mendikantských řádů v letech 1253‒56, kdy byl z Pařížské univerzity vyloučen (OBJ III, kap. 4.1.2). Bacon neubránil první averroismus v Oxfordu a nakonec ztroskotala i Sigerova škola v Paříži. Poslední rytíř prvního averroismu William Ockham již marně bojoval proti scotistické škole v Oxfordu. Modernisté asimilovali Ockhamovu filosofii ke svému obrazu v rámci aristotelismu danému skrze *Oxfordian Fallacy*. Nietzsche následoval Rogera Bacona a kritizoval v roli *Bachonus redivivus* neoplatonskou postmodernu. Prohlásil v díle *Zur Genealogie der Moral*, že lest metafyzicky slabých a zjemněle inteligentních sofistů a akademiků měla ohromný dějinný úspěch.[[1]](#footnote-1) Jeho citát ohledně resentimentu platoniků a ironickou poklonu jejich technické šikovnosti je třeba posunout do avicennovské moderny a do mocenského zápasu vrcholícího na Pařížské univerzitě v letech 1255─56. Učení Latiníci vybaveni tímto typem resentimentu a mocenské šikovnosti byli zejména Rufus, Kilwardby a Bonaventura. Metafyzika prvních *Modernorum* zvýšila produkci mytologických entit všeho druhu po založení mendikantské katedry na Pařížské univerzitě (1255). Produkce objektivních simuláker je dána skrze jistotu moderního subjektu, který asimiluje externí svět v modu objektivní univocity a subjektivní vůle k moci. Škola *sophistae* *Latini* z Oxfordu a škola nominalistů známých jako *Grammatici* z Paříže uchopili „substanci–*individuum*“ zcela univočně, v rámci logické abstrakce. Tento *modus ponens* pro jsoucno třetího druhu je daný v modu *absolute*, tedy mimo univoční kategoriální vazbu na hyparchickou první substanci. Předešlá matrice ukázala vznik *Oxfordian Fallacy* v epochálním *Irrtum* daném první generací modernistů v Oxfordu. Sofisté ze školy druhého averroismu kombinovali neoplatonský statut univerzálií s materií třetího druhu a tím vytvořili celou sérii objektivních určení substance. Navíc vybavili univerzália hypostázovanými akcidenty jako habitus, rozsažnost, kvantita, které se predikovaly jako druhé substance. Tím dali atomární substanci třetího druhu (*individuum, concretum*) novou formu „individuální“ a „konkrétní“ subsistence. Všechny tyto změny zavedly ve škole druhého averroismu produkci nových forem jsoucna třetího druhu. Tento podivuhodný výkon oxfordské *intelligentia spiritualis* způsobil ve spojení s pařížskými akademickými ilumináty kolem Bonaventury vznik moderní metafyziky. Školy porretánů a *Nominales* zanikly a přešly v letech 1240─55 do nově ustavené *via Modernorum*.

Archeologie objektivity našla v metafyzice *Modernorum* základní způsob, jak se dějinně odhaluje v modu metafyzické *alétheia* moderní smysl bytí jsoucna. Přechody dativů (archegetický, principiální, metafyzický, objektivní) ukazují Hésiodovo pojetí múzické dějinnosti dané od zlatého věku k současnému úpadku. Podobným způsobem analyzuje archaická hermeneutika tragikomedii moderny. Averroes umírá na sklonku 12. století. V této době začínají latinští obhájci aristotelismu v Blundově škole podobnou bitvu za pravdivé poznání první substance. Spor o substanci se vede od roku 1225 přímým odvoláním na metafyziku Averroese. Objektivní moderna vytěsnila klasickou metafyziku pomocí Freudova obranného mechanismu Verkehrung ins Gegenteil (OBJ I, kap. 1.2). Hermeneutika sleduje apollinskou sémantiku vytěsněné pravdy aristotelismu, která nyní působí pouze ve filosofické Léthé. Aristoteles se stal na Oxfordu okolo roku 1235 obětním beránkem, který na sebe vzal všechny sofistické omyly Modernorum. Díky působení oxfordských logických analytiků typu Rufuse to byl po roce 1250 už jen Averroes. Spor o tzv. „averroismus“ se stal viditelným sémantickým znamením vytěsnění první substance. Averroes jako nejlepší komentátor Corpus Aristotelicum se stal po Aristotelovi novým obětním beránkem moderny. Tuto tragikomickou gigantomachii vítězně vybojovanou modernisty řídí bohyně Pomsty a Chaosu. Metafyzika moderny je postavena na paranoidním subjektu a moderní logika se stala démonickou v důsledku příchodu budoucího Antikrista (OBJ II, kap. 3.1.3). Pak je jasné, že démonické síly moderního Chaosu dostaly zcela subjektivní a logický charakter. Kosmogonie objektivity není nic jiného než mytické tvoření světa v akademickém modu *ex nihilo*, který vznikl pod vlivem akademicky vzdělaných Fúrií. Hermenenutika druhého dílu podrobně ukázala základní způsob, jak došlo k zanedbání metafyzické predikace. Klasická metafyzika dokládá donaci bytí (Heideggerovo *Anwesen*, *Gabe*, *Es gibt*) skrze tak či onak konfigurovaný smysl jsoucna zpřítomněný ve scholastické gigantomachii o substanci. Vlivné školy *Nominales* začaly číst *Druhé analytiky* v univočním paradigmatu logiky. Moderna zrušila pojetí pravdy jako adekvace vázané na působení metafyzického dativu. Grossetesteho „*obscurity*“ navázala na temnotu Avicennovy metafyziky (OBJ I, kap. 2.4.1) a zavedla objektivní statut hyparchické predikace. Rufus a další modernisté chybně vyložili klíčovou část vědeckého důkazu ve *Druhých analytikách* (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Metafyzický dativ dějinně skrytého bytí jsoucna je vztažený k věcem ve dvojím modu logické a metafyzické predikace (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Toto dvojí určení vědeckého důkazu indikuje původní modus Heideggerova „*Es gibt*“ pro moderní metafyzický omyl (OBJ II, kap. 3.1.1). Dějiny filosofie dané po roce 1250 na Oxfordu posílají původní počátek (*Beginn*) aristotelské metafyziky do první formy epochální skrytosti první substance. První dějství objektivní tragikomedie je dáno v myšlení Rufuse, Kilwardbyho a Bonaventury. Roger Bacon přesně viděl, datoval a popsal tragickou situaci myšlení současníků jak v Oxfordu, tak v Paříži. Metafyzické určení pravdy existuje od Grossetesteho a pak i Rufusovy interpretace *Druhých analytik* ve dvojí podobě: buď jako aristotelské *adaequatio* nebo jako moderní *coaequatio*. Zkoumané dějinné mezníky manifestují dvojí hyparchickou danost smyslu jsoucího v podobě nauky prvního a druhého averorismu. Hermeneutika vyšetřuje tuto dichotonomii dějinně dané pravdy tím, že ukáže na její skrytý smysl. Tragikomická verze *modus ponens* spočívá na jasně daném metafyzickém omylu. Logická abstrakce nemůže nahradit metafyzickou abstrakci, která jako jediná zajišťuje deduktivní vědecký důkaz. Ten je daný v modu metafyzického dativu navázaného na kauzalitu první substance. Tato zakládající událost aristotelské vědy a tím i pravdivé výpovědi o první substanci je konstatována ve středním členu deduktivního soudu (*ex inmediatis*). Kauzalitu vázanou na *quidditas* ve středním členu vědeckého důkazu nahradila esence daná v logické abstrakci. Tím se stalo, že místo kategoriálně predikovaného působení metafyzického dativu vznikla metafyzicky nepravdivá dedukce daná pouze na úrovni logických závěrů. Analytičtí logikové a moderní ilumináti jsou zaslepeni světlem shůry darovaného intelektu-slunce, proto predikují jsoucna třetího druhu jako první substance. Latinští modernisté v Oxfordu inspirovaní Grossetestem zrušili původní metafyzickou diferenci danou dvojí povahou univerzálií (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Supozice daná logicky vytěsnila metafyzickou impozici od prvních substancí. Tuto formu mylného *modus ponens* odmítly klasické logické školy jako typický příklad sofismatu „*fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“ (OBJ II, kap. 3.3.1). Chybnou četbu Aristotela a Komentátora v modu logického *modus ponens* odsoudili všichni význační představitelé školy prvního averroismu, kteří působili na Pařížské univerzitě do roku 1250. Predikace v modu *Oxfordian Fallacy* vytěsnila metafyzickou esenci tím, že modernisté dali místo aristotelské *quidditas* její objektivní simulákrum. Modernu neřídí pravda opřená o realitu, ale systém generalizované produkce subjektivně založených poznatků (*factum*). Škola *Nominales* zavedla objektivní soustavu poznatků v rámci nového *Arbor Porphyriana* daného produkcí moderních jsoucen všeho druhu. Objektivní množení a digitální skladování postmoderních *scibilia* běží skrze pohyb specifické diference jazykových, binárních a digitálních opozic. Tato objektivní dialektika se ve Foucaultově genealogii vědění proměnila v nový druh věd o člověku založený na principu produkce. Po smrti moderního boha už zbyl jen jeho pilný a všeho schopný smrtelný producent. Esenciální poznání je dáno exemplárně a věčně, proto determinuje kontingentní a podřízený svět skrze demiurgickou činnost moderního boha a člověka. Historie Britského impéria ukazuje v modu „*de fine*“ skrytý začátek (*Beginn*) objektivity dané skrze *Oxfordian Fallacy*. Zašlou slávu tohoto simulákra završuje v nihilistické epoše myšlení jeho anglo-saský koloniální klon na druhé straně Atlantiku. Nyní žijeme v epoše metafyzického nihilismu, který objektivně manifestuje konec moderny. Nihilistická dekonstrukce jakékokoliv pevného smyslu, dnes vázaného i na pouhé zdání objektivní substance, zvěstuje v modu tragikomedie konec moderní metafyziky.

Místem zjevování objektivity v jejím apollinském *Lichtung* se stala zvláštní pseudo-substance daná ve formě *intellectus possibilis*. Zásadní otázkou se stalo zjevování smyslu jsoucna vzhledem k mediační roli *intellectus possibilis*, jak ji určil Averroesův magistrální výklad *De anima* (OBJ I, kap. 2.4.3). Mediační funkce receptivního intelektu v podobě intelektuálního diafanum dává základní fenomenologický způsob, jak poznáváme svět v modu aristotelské adekvace. Rufus vytvořil v letech 1235─40 novou definici *intellectus possibilis* jako sofistické simulákrum Averroesova pojmu. Nová forma receptivního intelektu vznikla na základě Dinantova panteistického výkladu *De anima* (OBJ II, kap. 2.1.3). Hermeneutika sledovala výklad Komentátora a ukázala, že Dinantova forma panteistického intelektu vytvořila objektivního dvojníka neoplatonského a Avicennova *intellectus materialis*. Dinantovu substanční a kosmickou verzi *intellectus possibilis* odmítli zakladatelé prvního averroismu shromáždění kolem Blundovy školy v *École cathédrale de Paris*. Tato katedrální škola v Paříži opatrovala dědictví Abelarda, a tím i bagdádského Domu moudrosti. Díky vyhrané bitvě nad modernisty ze škol *Nominales* a panteismu Dinanta se stali představitelé této školy zakladateli Pařížské univerzity uznané papežským právem v roce 1215. Rufus převzal Dinantovo simulákrum a převedl jej do modernistické nauky o univerzálním hylemorfismu. Nakonec tento nesmysl připsal samotnému Averroesovi (OBJ II, Kap. 3.3.3). Objektivní verze *intellectus possibilis* předložená v Rufusově díle *Contra Averroem* představuje moderní sofistiku, která reviduje Averroesův termín tím, že jej zdvojuje do nové podoby. První představitelé druhého averroismu převedli synkretistický systém neoplatonismu Toledské školy do první formy analytické filosofie. Klíčovou roli přitom hrálo učení o univerzálním hylemorfismu. Nový intelektuální idol moderny je vytvořen pomocí spirituálně dané látky podle Avicebrona (OBJ II, kap. 3.2). Oxfordští modernisté spojili pomocí této mytologie Avicennovu metafyzika a Averroesovu „meta-fyziku“. Univoční určení materie a tělesa v porretánském hypostázovaném modu (*quod est*) definovalo materii jako čistou esenci a potenci. Takto dané individuum se predikuje v kategoriálním modu substance (Rufusovo *concretum*). Tím vznikly dějiny „konkrétního jsoucna“ a nastala moderní epocha nihilistické věcnosti dané objektivně. Univerzální hylemorfismus zdvojil realitu, poznání a pravdu v analytickém výkladu *Druhých analytik*. Albert to prohlásil za směšné. Filosofie a věda dostala v letech 1245‒50 novou podobu skrze aktivitu myslitelů, kteří podle Bacona šílí proti pravdě (OBJ II, kap. 3.4.2). Od roku 1255 už začíná historická etapa sporu o averroismus produkovaného dějinnou *Irre* moderny, kterou popisují následující matrice. Po vítězství moderny v Paříži se manifestuje vytěsněná první substance již pouze nepřímo, skrze skryté působení dějinnosti v modu objektivního *Irrtum*. Od roku 1255 se metafyzika *Modernorum* dostává na světlo pozitivní ontické historie díky sporům o tzv. „averroismus“. Duns Scotus dotvořil novou metafyziku *Modernorum* do plné objektivní podoby. Pozitivní mediavelistika definuje jeho nauku jako tzv. „druhý začátek metafyziky“.

# 4. Objektivní ontoteologie moderny (Matrice IV)

Hermeneutika explikuje ve třetí části archeologie objektivity nihilistický způsob, který charakterizuje moderní donaci smyslu jsoucna. Výklad plné odkrytosti objektivity završuje hermeneutickou triádu dějinnosti, dějin a historie. Metafyzický dativ indikuje donaci bytí jako jsoucna, což znamená, že jde o událost již plně skrytého bytí (*Ereignis*). Metafyzicky určené jsoucno si přivlastňuje původní bytí určené božskými Múzami (*dativus archegeticus*) nebo jako bytí v první filosofii (*dativus principalis*) již zcela odcizeným způsobem. Platonova metafyzika vytváří parousii ideového smyslu jako zde a nyní dané přítomnosti jsoucího (οὐσία). Neoplatonikové a po nich latinští modernisté vytvořili kauzálně působící substanci třetího druhu danou jako atomární „substance–*species*“ (OBJ II, kap. 1.3.1). Tuto parousii atomární substance danou v mysli pak kontempluje moderní sofista a predikuje ji pomocí aristotelských kategorií. První substance se změnila na moderní *tertium ens*. Poznání tohoto objektivně daného jsoucna běží skrze akt iluminace, kdy je *tertium ens* osvětleno skrze hypostázovaný intelekt. Tento mytologický postup ukazuje zásadní perverzi původního cíle a zaměření Aristotelovy metafyziky. Tuto formu první filosofie bránila škola prvního averroismu „*ad mentem Averrois*“. Moderna zrušila původní smysl Aristotelovy metafyziky tím, že provedla zatmění první substance a nechala zmizet reálnou osobu jako první substanci. Hermeneutická archeologie provádí jménem Aristotela a Komentátora metafyzickou obžalobu (κατηγορία) moderny a postmoderny. Tato kritika musí být provedena v modu aristotelské predikace. Kategoriální výpovědi sledují nasvícení jsoucna zepředu, od reálných prvních substancí. Skutečná moudrost sleduje cestu slunce jako Odysseus, Parmenides a Hérakleitos. Archaická hermeneutika proto nemůže sejít do chaosu podsvětí, kde Parmenidem zmínění dvojhlavci chodí bezcílně tam a zase zpět. Slunce prochází podzemním cyklem v říši moderních stínů myšlení také jen jedním směrem. Proto i v epoše současné iracionality se pohyb múzického porozumění děje pouze jedním směrem: od archegetického a principálního dativu k jeho metafyzické verzi dané v klasické metafyzice a pak k jeho objektivní verzi dané v moderně. Archeologie objektivity se vrátila k původní sémantice Delf a k Sokratovu hledání božské pravdy. Úvodní prolegomena jasně vysvětlila, proč je třeba metodicky zhasnout moderní a postmoderní temnotu myšlení. Filosofické pohádky servírované Platonem pro osvícené akademiky nejsou dostatečně pravdivé. Výše zmíněný základ objektivity daný na latinském Západě je třeba interpretovat podle archegetického dativu (*dativus archegeticus*), tedy jako dějinné působení objektivně neexistujících Furií. Tyto démonické síly Chaosu dostaly akademické vzdělání a plně subjektivní charakter založený na paranoické formě iluminace. Subjektivně-démonické síly intelektuálního Chaosu se plně usídlily na Oxfordu v letech 1230─35, společně s objektivně neexistujícím Eliášovým krkavcem (OBJ II, kap. 3.3.3). Zatmění první substance umožnilo plnou odhalenost (*alétheia*) objektivního jsoucna danou založením moderní vědy skrze Kilwardbyho dílo *De ortu scientiarum* (OBJ II, kap. 3.4.2). Svět se pozoruje v subjektivně daném zrcadle (*speculum*), které je vytvořeno pomocí logické abstrakce a matematické analogie. Spekulativní moderna asimilovala svět ke svému paranoickému obrazu a tím vytvořila teorii jedné pravdy dané v modu *absolute*. Vznik moderní vědy v modu dějinně ustavené objektivity v modu epochálního *Irrtum* lze datovat kolem roku 1250 na Oxfordu. Mytologická forma moderní vědy vznikla nekritickým užitím predikace „*in artificialibus*“, která generovala řadu sofismat v modu *Oxfordian Fallacy*. Pojetí jedné pravdy jako *veritas* sjednotilo metafyziku a teologii do nového projektu objektivně pojaté ontoteologie. Moderní smysl substance vznikl jako vědomá *epoché* aristotelské první substance v deontologickém imperativu moderny. Mytologické myšlení vytěsnilo realitu a poslalo smysl první substance do skryté dějinnosti bytí (Léthé, *Seinsvergessenheit*). Objektivita vznikla zatměním první substance v epochální události (*Ereignis*) metafyzického založení (*Gründung*) moderny. Heideggerovy termíny naznačují, že jde o událost samotného bytí, které se dvojnásobně vzdálilo od svého původního smyslu a pravdy. Vznik platonismu způsobil první ústup archaicky viděného bytí do skrytosti (*Seinsverlassenheit*). Tento dějinný počátek (*Anfang*) plně realizuje své skryté historické možnosti (*Beginn*) v průběhu dalších gigantomachií o substanci. Vznik objektivní metafyziky otázku po bytí definitivně uzavřel jako nesmyslnou (*Seinsvergessenheit*). Dějinný způsob bytí jsoucna přešel do objektivní manifestace jsoucna třetího druhu (*scibile*, *positum*). Vědění latinských sofistů představuje technicky danou šikovnost v modu *Ge-Stell* (OBJ I, kap. 1.2), proto se objektivní vědění prosazuje hlavně mocensky a dogmaticky.

Oba předchozí díly ukázaly základní *modus operandi*, který použily akademicky a analyticky vzdělané Fúrie, aby zincenovaly tragikomedii moderní metafyziky a objektivity. Vinou chybného výkladu Aristotela a Komentátora došlo k zatmění první substance, což je forma moderní *epoché*. Dialog *Sofistes* ukazuje důsledky zdvojení reality v modu *eídolon*. Idolatrie objektivity založila novou epochu západní civilizace vinou fatálního nepochopení archaické a aristotelské filosofie. Moderní zatmění rozumu vzniklo tím, že byl zrušen postup deduktivního vědeckého důkazu (*demonstratio*) podaný ve *Druhých analytikách*. Objektivita ustavená v logickém modu vyloučeného třetího je výhradně pravdou jako moderní *veritas*. Vyloučením archaické podoby pravdy zůstala zcela skryta božská komedie Múz daná v modu *a/létheia*, která konstituuje porozumění moudrých smrtelníků. Etapu myšlení zahájenou skrze *Oxfordian Fallacy* uzavírá Nietzscheho metafyzický nihilismus a neopozitivismus všech současných analytických směrů filosofie, včetně Husserlovy fenomenologie. Po definici esence jako první substance začala v plné míře platit Foucaultova analýza nihilistického humanismu, v němž jsou vědy o člověku dány *ad hoc* skrze strukturu stále nových strukturálních diferencí. Objektivní diference a chaotické skřížení různorodých procesů vytvářejí pod vedením akademicky schopných Fúrií nový *Ereignis* jako událost nihilistického vědění (*le « lieu » de l'événement*).[[2]](#footnote-2) Moderní věda v modu pravdy jako *veritas* zkoumá, co je objektivně jsoucí. Tento typ ontické a navíc zcela subjektivní pravdy nemůže následovat ontologické chápání bytí (*Vor-blickbahn*) na způsob *alétheia*. Tento typ pravdy není objektivní, proto netvoří pozitivní *veritas* současné objektivní filosofie. Tyto postmoderní typy *scibile* vyvedl do epochální zjevnosti jsoucna produktivní omyl prvních modernistů. A tento omyl začali jejich nástupci chápat jako vědecké dogma. Tento druh moderní exegeze v mnoha ohledech určil budoucí vývoj objektivity. Aristotelikové prováděli gigantomachii o substanci po svém a moderní sofisté také po svém. Pařížský biskup Alvernus popsal ve svých dílech gigantomachii obou skupin, kterou lze datovat okolo roku 1240. Zatmění první substance rostlo stejnou měrou, jako se zvětšovalo nepochopení, které se týkalo původního výkladu astronomického zatmění slunce ve *Druhých analytikách*. Naopak stále více působila evidentní definice trojúhelníka daná skrze matematickou abstrakci. Proměna metafyziky vytvořila jsoucno jako objektivně syntetizovaný a plně evidentní poznatek (*scibile*). Toto simulákrum první substance vzniká v aktu sebereflexe intelektu osvíceného samo sebou. Založení nové metafyziky změnilo skrytost bytí danou Platonovým podobenstvím o jeskyni (*Seinsverlassenheit*). Vzniklo zatmění první substance, které je dáno jako úmyslná volba latinských sofistů (*Seinsvergessenheit*). Tato metafyzická volba první vědy postavené proti Aristotelovi a Komentátorovi určuje první modernu vzniklou v letech 1235‒40 na Oxfordu a v Paříži. Důsledky této základní volby Moderních utváří dějiny postmoderny od 17. století a současného metafyzického nihilismu. Rufusovy pokusy o vytvořené objektivní predikace a poznání světa v díle *Speculum animae* skončily jeho odchodem z Paříže (OBJ II, kap. 3.3.4). Následná generace modernistů musela vytvořit kategoriální predikaci pro jsoucno třetího druhu.

Opět je třeba sáhnout k základnímu fenomenologickému rozdílu mezi tím, jak je dána objektivní danost fenoménu a jak tato danost vstupuje do pole zjevování (SZ 27). Triadická struktura dějinnosti, dějin a historie má základ v triadické struktuře porozumění. Heideggerem odhalený trojí smysl jsoucna je podaný v hermeneutice fakticity (GA 60). Objektivní smysl bytí jsoucna (*Gehaltsinn*) zásadně závisí na dvojím přístupu ke světu charakterizovaném Pavlovým napomenutím v *Prvním listu Korintským* (*1 Kor* 7:29-31). Kdo užívají věcí tohoto světa, mají žít tak, jako by je neužívali. Toto dvojaké vztahování ke světu v modu sebezapomenutého *Man* a bdělého *Dasein* stojí na eschatologické přítomnosti pravdy jako archaické odkrytosti (*Bezugsinn*). Pavel křesťanům vysvětluje v modu nového archegetického dativu, jak žít v časech přicházejícího konce této epochy (*Vollzugsinn*). Zmíněný trojúhelník vztahů představuje základní objev nové hermeneutiky dané na základě nového intencionálního uchopení světa. Poprvé jej najdeme v přednáškách ze zimního semestru 1919/20, v pasáži věnované tzv. „interpretativnímu porozumění“ (GA 58, 261). Výsledná formulace triadického porozumění je kompletně dána na začátku díla *Sein und Zeit*.[[3]](#footnote-3) Z hlediska múzického porozumění dějinnosti platí, že původní bytí jsoucna skrze mystérijní, múzický a tragický smysl dějinnosti (*Vollzugsinn, Erfragtes*) se dává v dějinách myšlení ve dvou figurách odhalenosti metafyziky (*Bezugsinn, Befragtes*). Objektivita zkoumá jen ontický fenomén objektivity, který je navíc zatížen všemi předešlými omyly a blouděním moderny (*Gehaltsinn*, *Gefragtes*). Rozdíl mezi metafyzikou Averroese a Avicenny vyložil v prvním dílu rozdílnou donaci bytí jsoucna danou podle Heideggera. Pravda dostala v dějinách latinské scholastiky dvojí pojetí: aristotelské a moderní. Výkonem dvojího dějinného porozumění danému vzhledem k substanci vznikla škola prvního a druhého averroismu. Reprezentati jedné a druhé školy pak produkovali na základě dvojího výkladu *Druhých analytik* dvojí pojetí pravdy jako *veritas*. Buď se tak dělo v modu aristotelské pravdy jako *adaequatio*, kdy je druhá substance vystavena tváří v tvář realitě skrze impozici specifického významu. Nebo to bylo provedeno expozicí smylu ustaveného zezadu skrze logickou supozici, a to pomocí moderní pravdy jako *coaequatio* (Rufus). V tomto případě vzniká metafyzika *tertium ens* jako směsi první a druhé substance (*Gehaltsinn*). Přechod objektivity do plné formy epochální odkrytosti zajistil akademický iluminát Rufus a jeho modernistická škola, kterou v Paříži etablovali Bonaventura a Pecham. Pravda nové metafyziky je absolutní, protože logická abstrakce není vázaná ani na realitu, ani na kauzální působení prvních substancí. Pozitivně vykazatelná nauka v modu objektivního *Irrtum* představuje historickou danost, kterou odhalilo hermeneutické zkoumání ontologických dějin metafyziky (*Beginn*), které založily ontickou historii objektivity. Změnou pravdy v dějinách metafyziky vznikl historický problém tzv. „dvojí pravdy“, který se naplno projevil ve sporech Pařížské univerzity v letech 1270─77. Postupným vyložením trojí podoby porozumění (*Vollzugsinn, Bezugsinn*, *Gehaltsinn*) v hermeneutickém trojúhelníku dějinnosti, dějin a objektivní historie je načrtnuta trojí struktura hermeneutického porozumění, které zakládá fenomén objektivity. Hermeneutika musí zkoumat vizi objektivního světa vytvořenou skrze *via Modernorum*. Modernisté jsou osvíceni slunečním intelektem, který září v mysli akademických iluminátů. Ti vyšli z platónské jeskyně od příchodu neoplatonismu. Objektivní donace jsoucna založila dějiny filosofického myšlení prvních *Modernorum* v dějinném modu *alétheia*. Tato objektivně skrytá dějinnost daná na úrovni ontologie určuje ontické dějiny moderny. Druhý díl zkoumal dějiny filosofie postavené na proměně pravdy. Aristotelská teorie pravdy, později daná „*ad mentem Averrois*“ jako korespondence skutečnosti a rozumu, se proměnila v pozitivně determinovanou *veritas*. Donace objektivně konstituované esence se rozhodujícím způsobem týká metafyzického bytí jsoucna. Nové místo pravdy a nepravdy (*Lichtung*) v moderní metafyzice je dáno přechodem od metafyzického k objektivnímu dativu. Moderna provádí assimilaci (*colligatio, collecta*) vší myslitelné esenciálně určené jsoucnosti. Pravda jako mytická asimilace běží v rámci objektivně určeného přísunu jsoucna třetího druhu mezi demiurgickým subjektem a jím vytvořeným objektem (*Ge-Stell*). Bacon proto prohlásil Rufuse, filosofického zakladatele moderny, za šíleného myslitele. Myšlení metafyziků jako Rufus rozpoznalo nový akt donace jsoucna v podobě esence. Tito modernisté nutně museli změnit systém kategoriálních výpovědí o druhé substanci, protože zrušili pojetí aristotelské pravdy jako *adaequatio*. Predikace mezi různými druhy esencí dostala od Rufuse novou formu korespondence v rámci pravdy jako *coaequatio*.

Modernisté odpověděli v řádu bytí jsoucího na klasické danosti latinského dativu, což byla gramatická kategorie předaná Prisciánem (OBJ II, kap. 1.1). Tento hermeneutický dativ označený termínem „*dativus obiectivus*“ poukazuje na událost zpřítomnění bytí jsoucna (*Ereignis*) v modu dějinné formy skrytosti a odkrytosti zjevené skrze metafyzickou substanci (*alétheia*). Akt donace je v řecké a latinské gramatice vyjádřen dativem (δοτικὴ πτῶσις, *casus dativus*). Dionysius Thrax používá v klasickém díle věnovaném umění pravdivé mluvy pro dativ termín označující zaslání dopisu nějakému adresátovi (δοτικὴ ἐπισταλτική, *Ars Grammatica* 1.31.7). Múzická forma epistulárního dativu vede hermeneutický výklad objektivity. Původní smysl objektivity vyjadřuje epistolární dativ. Ten je vztažen k archaické donaci smyslu směrem od trvale skrytého odesílatele. Tuto skrytost původní plnosti bytí obsahuje múzické a tragické pojetí pravdy, které je pak uchopeno v rámci sémantiky. Moderní subjekt se stal novým adresátem původní formy pravdy, kterou myslitelky zapřel a tragikomicky deformoval. Hermeneutika sleduje osudy tohoto *translatio studiorum* v západním myšlení. Nová kategorizace analyzuje dějinnou událost donace objektivního bytí jsoucna v modu *dativus obiectivus*. Tato donace zakládá moderní formy metafyziky. Nepřítomné bytí jsoucna, jehož pravda a nepravda je spravovaná Múzami (*Theog*. 27), posílá moudrým smrtelníkům (δοτικὴ ἐπισταλτική, *casus dativus*) tragický a pythický dopis ze skryté dějinnosti do odkrytých dějin. Poslední adresáti, kteří ještě rozuměli tomuto dopisu, byli autoři řeckých tragédií. Dějiny *Modernorum* jsou dány jako historický sled na sebe navazujících forem objektivního dativu. Tyto nihilistické formy modernity je třeba interpretovat archaickým způsobem, který odkazuje k zakládající události určené skrze *dativus archegeticus*. Archegetický dativ v múzickém smyslu „*casus dativus*“ je v Homérově díle přítomen jako znamení. Hermeneutická archeologie se musí správně zahájit stavbu nového Domu moudrosti a k tomu musí nasbírat vhodné kameny (αἱμασιάς τε λέγων, *Odys*. 18.359). Kritérium tohoto archaického sběru znamení (λέγειν) je třeba objasnit podle Heideggerova termínu „*Lese*“.[[4]](#footnote-4) Archaický výběr znamení v modu múzické pravdy a nepravdy určuje apofantická kategorizace. Archaická hermeneutika se vrací v epoše dokonané sofistiky k původní gramatické signifikaci a kategorizaci dativu v jeho základní kazuistice. Gramatická kategorizace je determinována od hyparchické formy bytí jsoucna, která je od roku 1250 manifestována jako objektivní *ens*. Hermeneutika objektivity návratem k počátku smysluplné řeči v modu nové gramatologie podává novou tabulku kategorií podle múzické formy predikace. Struktura Heideggerových existenciálů v díle *Sein und Zeit* rovněž odhaluje dějinnou podobu objektivity v její pravdě jako *alétheia*. Nová tabulka kategorií podává výklad dějinného způsobu, „jak“ se dává číst bytí metafyzického jsoucna skrze predikativní strukturu *dativus obiectivus*. Kategorizace objektivně určeného jsoucna sleduje klasické gramatické významy latinského dativu. Hermeneutika po Heideggerovi musí zkoumat dějnnou danost (*hermeneutisches „Wie“*) zkoumaných jevů v modu *Bezugssinn* a *Vollzugsssinn*. V rámci objektivní donace esence určené gramatickým dativem (δοτικὴ πτῶσις, *casus dativus*) je třeba zachránit kategoriální fenomény, které se skrývají v následujících otázkách.

* Jak bytí metafyzického jsoucna přišlo k objektivní jsoucnosti (*dativus possessivus*)?
* Jak subjekt přivádí objektivní jsoucno do dějinné odhalenosti jako *veritas* v rámci prvního a druhého averroismu (*dativus auctoris*)?
* V jaké ontoteologické struktuře vystupuje objektivní jsoucno vzhledem k modernímu bohu jako dárci forem (*dativus finalis*)?
* Jak se objektivní jsoucno stalo univerzální mírou všeho jsoucího (*dativus mensurae*)?
* Jak objektivní metafyzika vyřešila či anulovala spory předešlých generací prvního a druhého averroismu (*dativus incommodi*)?
* Jak se objektivně definované jsoucno stalo nástrojem novověké vědy a techniky (*dativus instrumenti*)?
* Jak objektivní jsoucno vytvořilo kapitalistický *Weltanschauung* moderny (*dativus modi*)?
* Jak objektivně pojaté vědění ničí lidstvo a celou zemi ve světových válkách skrze slepou instrumentální racionalitu, nihilismus techniky a vulgární ekonomismus současného korporátního fašismu (*dativus ethicus*)?

Sběr dějinné pravdy a nepravdy objektivity (λέγειν, *Lese*) je daný dvojím fenomenologickým způsobem, jak běží výkon porozumění v modu *Bezugsinn*. Nová kategorizace daná archaicky se tím zcela oddělila od objektivní asimilace neexistujících jsoucen třetího druhu (*colligatio*). Výklad zcela pominul výčet ontických vlastností objektivní esence („co“ je dáno, *Gehaltsinn*). Nyní se zkoumá dějinný způsob, „jak“ se má číst (λέγειν) „na-bytí“ (*Anwesen*) esence skrze tabulku kategorií určenou gramatickými formami objektivního dativu. Musíme prozkoumat dějinný způsob, jak je nová esence zabudována do zakládajícího kamene v moderním Domě šílenství (αἱμασιάς τε λέγων). Jeho původní moudrou formu založil Homér správnou četbou božských znamení. Hermeneutická archeologie sleduje *Wirkungsgeschichte* metafyzického dativu; proto určuje kategorizaci objektivního dativu na základě Aristotelovy *Metafyziky* (OBJ I, kap. 1.2). Dějiny latinské scholastiky dosvědčují zásadní rozdíl mezi klasickou *paideía* školy prvního averroismu a moderní *apaideusía* školy druhého averroismu. Moderna zavedla celou sérii jsoucen třetího druhu a tím zrušila platnost aristotelského principu o vyloučeném třetím. Nová diference je daná po nástupu *via Modernorum* rozdílem mezi *paideía* klasické aristotelské filosofie a moderní analytickou a nihilistickou *apaideusía* danou v modu *Oxfordian Fallacy*. Dějinnost skrytá v kategoriích objektivního dativu určuje dějiny objektivity v modu múzické, tragické a aristotelské obžaloby (κατηγορία).

Spis *Kategorie* hrál kritickou roli vzhledem k neoplatonikům a školám *sophistae Latini*. Proto stojí na prvním místě výklad objektivní donace jsoucna (*dativus possessivus*). Kategoriální výklad musí vycházet z primárního postavení druhé substance, která obsahuje poslední generickou jednotu smyslu jsoucna. Přivlastňující dativ moderního subjektu hraje roli Aristotelova metafyzického dativu, který určuje *quidditas* druhé substance. Moderna vytvořila v epoše tragikomedie rozumu epochálně účinné simulákrum aristotelského metafyzického dativu v modu nové *quidditas*. Akt přivlastnění a předání pravdy bytí do bytí jsoucna (Heideggerovo *Er-eignen*) je založen skrze výše uvedené gramatické kategorie. Takto manifestovaná objektivita má dvě formy metafyzické predikace dané dvojí povahou univerzálií (*Anal. Post.* 84a12), a to buď ve škole prvního nebo ve druhého averroismu (*Bezugsinn*). Produkce myšlení v dvou školách metafyziky dává výslednou podobu pozitivní a objektivní historické pravdy. Ta ukazuje v předchůdném dějinném porozumění daném „*de fine*“ (*Vor-blickbahn*), tedy skrze současný nihilismus moderní metafyziky (*Gehaltsinn*). Mytická a všeobecně chápaná esence modernity v ontickém modu je tedy analyzována metodologicky správně, tj. jako poslední a definitivní fenomén předloženého zkoumání. Smysl daný objektivním asimilačním zmatkem moderny (*Gehaltsinn*) je vyložen jako výsledný výkon dějinně určeného smyslu metafyzického jsoucna (*Vollzugssinn*). Čtvrtá a pátá matrice ukáže, jak se postupně realizoval metafyzický potenciál objektivního dativu. Celkový výčet dativem určených kategorií daných v modu múzické obžaloby moderny ukazuje, že Rufusovy metafyzické inovace a nástup vědecké formy *Oxfordian Fallacy* u Kilwardbyho samy o sobě nezaložily globální účinnost moderny. Bez mocenského nátlaku by nedošlo k zavedení objektivity jako vládnoucího *Weltanschauung* daného nejprve v církevních akademických kruzích. Pod vlivem moderních, katolicky a objektivně (καθόλου) vychovaných Fúrií, drží gnostický iluminát svou pravdu objektivně absolutně. Poznání celku světa je dáno v modu jistoty a evidence dané jako svrchovaná správnost v modu jedné ontoteologické pravdy jako „*summa* *veritas“*. Proto musí moderní subjekt tuto asimilační a iluminační formu nepravdy chránit zásadně mocensky. Moderní vědění se stalo globální mocí proto, že není metafyzicky pravdivé v modu adekvace reality a intelektu. Ochranu pravdy nemůže moderní iluminát provozovat silou myšlení podle metafyzické moudrosti filosofů, jako byl Aristoteles a Komentátor. Ti hledali pravdu skrze metafyzický dativ. Albert a Bacon celoživotně vykládali aristotelismus „*ad mentem Averrois*“ proti modernistům. Učení a sofistiští Latiníci podle Alberta nemají vědecké pojetí pravdy (*scientiam veritatis nec ostendunt*) a nepredikují kauzalitu reálných věcí (*nec verbis propriis attingunt*; OBJ II, kap. 2.4.3). Akademickou modernu a hlavně postmodernu vede při ochraně objektivní pravdy dané iracionálně stejně iracionální pud sebezáchovy (Spinozův *conatus*, kap. 4.1.1). Moderna potřebuje držet iracionální výklad světa a osoby podaný skrze *Oxfordian Fallacy*. Osoba je moderně rozštěpena na několik schizofrenických substancí a realitu vnímá v paranoickém schématu poznání. Z hlediska aristotelské adekvační teorie pravdy byl nový druh jsoucna zcela absurdní a moderní pojetí pravdy také. Přivlastnění světa prostřednictvím současného *dativus possessivus* znamená imperativ shromažďovat a manipulovat v databázích veškeré *tertium ens* vytvořené nihilistickým subjektem. Postmoderní pravda skončí jako plná asimilace světa a stejně tak dopadne i celá Země. Místo skutečného světa začne vládnout jeho digitální simulákrum. Jestli se nihilistickým Furiím v sociopatické podobě jednoho promile skutečně podaří dotáhnout současný nihilismus do vítězného konce, pak si žádné konkrétní a mnohonásobně rozpolcené *individuum* ani neuvědomí, že reálný svět už přestal exitovat.

Po pádu první substance do epochální Léthé metafyziky zakládá pravdu pouze moderní subjekt. Proto je třeba zjistit, jak moderní subjekt přivádí nové jsoucno třetího druhu do objektivního averroismu (*dativus auctoris*). Moderní subjekt musí z podstaty objektivního Oidipova komplexu určujícího jeho existenci a vědění držet moderní pojetí pravdy jako asimilace za každou cenu. Jinak by se zhroutilo objektivní vidění světa dané v původním porretánském modu „*discrete videamus*“ (OBJ II, kap. 1.4). A toto paranoické vědění produkuje globální moc Západu podle postmoderního okřídleného a zcela pythického hesla „*scientia potentia est*“ (OBJ II, kap. 3.5). Aristoteles a jeho škola dobře věděli, že potencialita vědění není aktuální realita světa. Múzická hermeneutika připomíná záměnu původní aristotelské potence na novou formu globální slepé moci, která se prohlásila skrze moderní vůli za první substanci par excellence(*Ge-stell*). Filosofie se stala od Anselma neoplatonskou ontoteologií napojenou na deontologickou podobu dogmaticky dané *Unified Science*. Předávání tohoto moderního pokladu vědění běželo skrze scholastický systém vzdělání (*ratio studiorum*), které popisuje Heideggerův pojem „*Bildung*“ v návaznosti na řecký výraz „παιδεία“ (OBJ I, kap. 1). Moderna potřebovala mocenské struktury k zajištění nároku moderní pravdy ustavené prvními latinskými sofisty proti Abelardovi (OBJ II, kap. 1.3). Konstituci a průběh druhého kola sporu o dvojí pravdu ukáže hermeneutika existenciálů vázaných na epochálně modifikovaný *dativus obiectivus*. Filosofie přestala být pravdivá ve smyslu Averroesova *proportio* a stala se správností ve smyslu Anselmova *rectitudo*. Otázka po pravdě byla změněna na mocenskou otázku, kdo určuje aktuálně daný deontologický (a dnes už jen ideologický) imperatif. Imperativní metafyzická vůle v Anselmově modu „*debet esse*“ se prosadila proti klasickému pojetí pravdy jako adekvace reálné věci a intelektu, který prosazoval první averorismus. Univerzální rovnost (Rufusovo *coaequatio*) je dána výlučně v subjektu a vyplývá z jeho suverénního oprávnění dávat jsoucnu smysl z vlastní formy správnosti. Zavedení materie třetího druhu na způsob Avicebrona a vytvoření intelektu jako hylemorfické substance třetího druhu způsobilo, že mocenská a ideologická intervence do filosofie se stala *conditio sina qua non*. Jestliže císařovy nové šaty neexistují, pak musíme donutit kritické myslitele alespoň k mlčení, například skrze vykonstruovaný spor o averroismus. A toto mlčení rozumu musí trvat tak dlouho, dokud si nahý císař modernistů neopatří nový oblek. Tuto krejčovskou zakázku intelektuálně nahých *Modernorum* splnil Duns Scotus založením nové metafyziky na začátku 14. století. Mocenský spor o averroismus byl dějinně nevyhnutelný, protože založil epochální účinnost objektivní sofistiky. Mocenská rozhodnutí církevních a akademických institucí zásadně pomohla nastolit v modu epochální *Irre* specifickou formu objektivního myšlení zvanou *via Modernorum*, skrze niž vznikly objektivní dějiny latinského Západu v modu *Irrtum*. Hermeneutická predikace kategorií vzniklých z kompletních forem gramatického dativu ukazuje celkový dějinný smysl (*Vollzugsinn*) objektivního dativu. Moderní vůle k vědění a vůle k moci jdou ruku v ruce. Latinský Západ statečně nese toto paranoické břímě moderní vědy a moci schizofrenického bílého muže (*White Man's Burden*) už po celá staletí. Nejprve chápal svůj dějinný „*conatus*“ jako eschatologický úkol moderního scholastika a později kolonizujícího bílého muže. Tento osvícenec silou imperialistického rozumu a demiurgické industriální vůle krotí či anihiluje příslušné démony v koloniích (*half-devil and half-child*; OBJ II, kap. 3.5). Dnes pod vedením neoliberálních Fúrií instrumentalizuje podobný systém paranoického myšlení tzv. „terorismus“. Imperiální Západ pomohl vytvořit tyto ideologicky ovládané Fúrie v bývalých koloniích a také je pro své potřeby manipuluje. Hermeneutická archeologie sleduje skrytý způsob, jak vznikla dějinně účinná forma objektivního jsoucna. Tím je daný metodologický základ pro stavbu nového Domu moudrosti. V posledních časech lidstva (*novissimum*) je třeba hledat moudrost po vzoru této zaniklé instituce v Bagdádu (*Bajt al-Hikma*, OBJ I, kap. 2.1.1). Moderní subjekt, který ze sebe udělal zcela nihilistického dárce smyslu, je třeba nahradit novým *dativus auctoris* založeným na moudrosti. A stavění společného Domu moudrosti je reálná činnost, a ne asimilace virtuálních nesmyslů. Musí být provedena v modu Homérovy a Dantovy *poiésis* vedené Múzami, a ne jako objektivní moderní mytopoetika vedená zběsilými Fúriemi v subjektivním převleku.

## 4.1 Ontoteologická struktura objektivity (Bonaventura z Bagnoreggia)

Z hlediska kategoriální predikace podle objektivního dativu hrál klíčovou roli františkán Bonaventura z Bagnoreggia (Giovanni di Fidanza, †1274). Tento charismatický učenec, světec a církevní organizátor zásadním způsobem ovlivnil vznik moderní objektivity. Navíc založil kapitalistický náhled na svět tím, že vytvořil nový smysl celku jsoucna (*dativus modi*). Hermeneutika musí vyložit základní principy objektivní metafyziky tohoto hlavního reprezentanta druhého averroismu na Pařížské univerzitě. Jeho myšlení se stalo v modu *felix culpa* objektivním kapitálem západní civilizace. Tento výřečný a sebevědový organizátor akademického a církevního života přebral univerzální hylemorfismus oxfordské školy a oficiálně zavedl myšlení *Oxfordian Fallacy* na Pařížskou univerzitu. Inspiraci našel u Rufuse a Kilwardbyho, kteří dělali magisterská studia v Paříži ve stejnou dobu, kdy zde Bonaventura zahájil bakalářská studia filosofie (1236). Do řádu Menších bratří vstoupil v roce 1243 a magistrem se stal v roce 1248. Prostředí filosofických a teologických modernistů sdružených v Paříži kolem Bonaventury při redakci *Summa Halensis* vykazuje společné znaky, které popisují současné studie věnované tehdejším filosofickým školám.[[5]](#footnote-5) Hermeneutiku zajímá, „jak“ (*hermeneutisches Wie*) myšlení těchto *Modernorum* odpovídá výše uvedeným kategoriím objektivního dativu. Bonaventura hraje ve vývoji objektivity klíčovou roli ze tří zásadních důvodů: vytvořil novou substanci třetího druhu; zavedl novou formu moderního subjektu; navrhl první kompletní strukturu objektivní ontoteologie. Pro výklad objektivity je důležité Bonaventurovo pojetí *species*, jeho teologický hylemorfismus objektivní látky a formy a celková stavba jeho novátorské metafyziky. Bonaventura začlenil univerzální hylemorfismus do teologické a mystické predikace provedené „*ad unum*“. Tato nová verze křesťanského neoplatonismu vytvořila novou jednotu bytí, která byla vytvořena podle aristotelianismu založeného na Oxfordském omylu. Teoretický základ jeho školy druhého averroismu je dán v Bonaventurově komentáři k Sentencím (*Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, 1248‒55). *Doctor seraphicus* vydal celou řadu pedagogických a teologických spisů, z nichž je nejznámější dílo *Itinerarium mentis in Deum* (1259). Polemiku s prvním averroismem uzavírá v sérii pařížských kázání z února a března 1268, která jsou shrnuta ve spisu *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*. Jednání a myšlení regenta františkánských studií, kazatele, teologa, mystika, generála františkánů a katolického světce založilo celou školu myslitelů hlásících se ke druhému averroismu.

Ofenzíva modernistů začala v Paříži hned po smrti biskupa Alverna. Druhý averroismus zrušil v predikaci *per prius* klasické kategoriální určení podle existující substance, jako to měl Aristoteles a Averroes. Východiskem nové metafyziky se stalo určení esence a formy podle Avicennovy metafyziky. Nová škola druhého averroismu do ní integrovala Aristotelovo schéma „potence‒akt“, které spojila s hylemorfickou substancí třetího druhu. Avicenna změnil Alfarabího koncept „*aliud esse*“ na první formu objektivního jsoucna (OBJ I, ch. 2.3.2). Vytvoření nového druhu *tertium ens* na základě generické formy jsoucnosti (*hoc esse tantum*) založilo první případ objektivního *dativus possessivus*, který pak převzal latinský Západ. Bonaventurova ontoteologická metafyzice vytvořila první formu dějinně *dativus possessivus*, který byl navázaný na Rufusův pojem „*species obiecti exsistentis*“. Předešlá matrice vyložila první kolo sporu modernistů s aristoteliky prvního averroismu během let 1225–45. Moderna prohrála první kolo gigantomachie v Paříži, Rufus a Kildwardby se stáhli do akademických postů v Oxfordu. Pravděpodobně v témže roce Rufus publikuje v Paříži neúspěšnou obranu modernistických tezí v díle *Speculum animae*. Kilwardby odchází zpět na Oxford po intervenci Alberta proti škole druhého averroismu publikovanou v díle *De homine*. V téže době Bonaventura následuje umírněný neoplatonismus Filipa Kancléře a zakládá první školu druhého averroismu v Paříži. Tamější modernisté se shromáždili po odchodu Alexandra Halského (†1245), aby společně pracovali na redakci *Summa Halensis*. Shrňme v základních bodech postup nové generace školy druhého averroismu. Tak zvaní *sophistae Latini* z Oxfordu přišli po roce 1235 na studia do Paříže a zde potkali ve škole Filipa Kancléře formu avicennismu. Pro ně byla zvláště důležitá metoda metafyzického *resolutio*, která založila predikaci nejvyšších rodů jsoucna. Prvním a nejdůležitějším prvkem nové metafyziky byla interoperabilita nejvyšších amfibolií popsaných Filipem (*ens, unum bonum*). Jednoduchá jsoucnost Avicenny byla rozlišena v nejvyšších rodech, které nelze dále dělit (*individuum*). Amfibolická predikace Filipových transcendentálií byla provedena v režimu „*in primis*“ (OBJ II, ch. 2.3.2). Nejvyšší třída amfibolických individuí byla zavedena do univerza *Oxfordian Fallacy* tím, že tato individua přijala objektivní určení zavedením univerzálního hylemorfismu.Tento druh predikace byl přenesen na termín „*concretum*“ zpracovaný Rufusem (OBJ II, ch. 3.3.2). Transcendentální určení jsoucna jako *res* (Filip Kancléř) dostalo objektivní kauzalitu jako moderní „*concretum*“ (Rufus) a tato kombinace se spojila do nové formy *tertium ens* určené mysticky a teologicky (Bonaventura). Hermeneutika musí sledovat celou sérii staletých omylů (*Irrtum*), která nakonec založila moderní metafyziku Bonaventury v jejím zcela specifickém mytologickém narrativu (*Irre*). Univoční predikace transcendentálií způsobila, že objektivní mody jsoucna jsou v rámci posledního stupně *resolutio* převoditelné jeden na druhý (OBJ II, kap. 2.3). Rufus přebral tyto moderní výdobytky zanikajících škol *Nominales* exponované na příkladu díla *Dialogus Ratii et Everardi*. Rufus použil numerickou jednotu pro predikaci „*ad unum*“ a vzal číslo jako individuální jsoucno třetího druhu (OBJ II, kap. 3.3.2). Nasvícení jsoucna zezadu spojili oxfordští porretáni s komentáři *Kategorií* typu Jana Paguse a Mikuláše z Paříže (OBJ II, kap. 3.1.2). Predikace esence a *species* v novém systému kategorií je dána vzhledem k individuu. Neoplatonská atomární substance nahradila aristotelskou druhou substanci. Modernisté začali predikovat individuum a jeho hypostázované vlastnosti ve formě apozice, a to skrze avicennistickou komitaci. Moderní predikace spisu *Kategorie* rozšířená i v Paříži se spojila s naukou o transcendentáliích, kterou zavedla škola Filipa Kancléře. Univoční pojetí substance třetího druhu (*hoc aliquid*) se tím rozšířilo na celou škálu úplně libovolně daných určení jsoucna. To způsobilo skupině latinských sofistů řadu interpretačních problémů a byli označeni za šílené myslitele. Základní filosofické pojmy přestaly mít v obou školách stejný obsah, což vedlo mimo jiné i k zásadní krizi teologie (OBJ II, kap. 3.4.3). Po rozšíření nauky o univerzálním hylemorfismu z Oxfordu do Paříže už mnohé rozdíly obou škol už nešlo řešit jinak než zásahem externí autority. Nietzsche by řekl, že moderna řešila filosofii kladivem moci, nikoliv kladivem filosofie. Modernisté tento postup završili dílem „Kladivo na čarodějnice“ (*Malleus maleficarum,* 1486). Bonaventura následoval Rufuse a optoval pro moderní *resolutio*. Tím se dostal do zásadního konfliktu s pojetím univerzálií podle Aristotela a Averroese, které jsou dané pouze v mysli. Nová forma dedukce nepotřebuje k zajištění pravdy impozici významu z existence prvních substancí, ale z hypostázované esence dané skrze supozici logickou (Rufus) a ontoteologickou (Bonaventura).

Shrňme hlavní změny v Bonaventurově škole druhého averroismu vzhledem k prvním třem kategoriím objektivního dativu. Bonaventura vytvořil novou architekturu avicennistické metafyziky „jsoucího jako jsoucího“ (*ens inquantum ens*). Čisté bytí Avicenny ve formě transcendentálního rodu bylo přeměněno na nový druh metafyzického jsoucna. Toto pseudoaristotelské *individuum* si přivlastnilo generické bytí Avicenny, a tím se přemenilo na novou formu objektivní jsoucnosti (*dativus possessivus*). Pak museli pařížští ilumináti vytvořit objektivní formu *intellectus possibilis*, aby mohli rozpoznat jejich vlastní objektivní jsoucno třetího druhu. *Suum cuique*. Aktivita nového *intellectus possibilis* vytvořila individuální simulákrum první substance zasazené do ontoteologického rámce jedné pravdy jako objektivní *veritas*. Bonaventura pak tuto substanci třetího druhu zavedl do demiurgické, filosoficky a teologicky dané predikaci „*in artificialibus*“. Moderní západní subjekt tím přinesl do křesťanské akademické mytologie pravdu jako objektivní *veritas* druhého averroismu (*dativus auctoris*). Poslední inovace se týká *dativus finalis*. Výše zmíněná ontoteologická struktura křesťanské scientologie tvoří oblast objektivního bytí, které dostává *ultima ratio* ve vztahu k modernímu bohu jako tvůrci forem (*dator formarum*). Tímto způsobem Bonaventura a jeho následovníci založili křesťanský diakosmos západní metafyziky. Nový diakosmos křesťanských neoplatoniků byl rozdělen do dvou pater podle dvojí činnosti nadpřirozeného Stvořitele a jeho pilného přirozeného demiurga. Tak vznikla první říše mystických modernistů; druhá říše byla dána skrze imperiální kolonie v éře kapitalismu; nacistický *Drittes Reich* byl zničen ve Druhé světové válce. Čtvrtý *Reich* technokratických iluminátů se formuje právě teď, v epoše metafyzického nihilismu a *proxy-wars*. Posloupnost říší řeší otázku, jak objektivní metafyzika zrušila spory předchozích generací modernistů (*dativus incommodi*). Vědění založené na mytologické tvořivosti dané jako sebezáchovný *conatus* modernity, navíc řízený subjektivně určenými Fúriemi, tvoří šílený typ moci.

Skupina modernistů *sui generis*, která redigovala pod vedením Bonaventury dílo *Summa Halensis*, měla okolo roku 1245 k dispozici všechny základní stavební kameny k založení nové metafyziky. Škola druhého averroismu zahájila své působení za Filipa Kancléře a vytvořila systém ontoteologie založený na neoplatonském synkretismu Toledské školy. Biskup Alvernus tuto školu odsoudil v rámci kritiky učení „*sequaces Aristotelis*“. Univoční postup transcendentální predikace skrze neoplatonsky pojatá amfibolia zavedl do západní filosofie Al‑Fárábí (OBJ I, kap. 2.1.1) a po něm tuto nauku upravil Avicenna. Tento druh „vyšší“ metafyziky předpokládá iluminaci intelektu danou zezadu, od hypostázovaných forem a exemplarů. Škola *Nominales* posunula metafyziku do oblasti pojmů „*mensura*“ a „*numerus*“ určených matematickou abstrakcí. Zrušení metafyzického patra abstrakce dané skrze impozici byl fatální krok. Modernisté nebyli schopni rozlišovat mezi působením aktuálních substancí a mezi obecnými určeními druhé substance. Matematické a geometrické kvality (*numerus*, *quantitas*, *extensio*) začaly v porretánské škole hrát roli nových amfibolických určení jsoucna podle Avicenny (OBJ II, kap. 1.5). Bonaventurova role v etablování objektivity byla nezbytná. Akademičtí ilumináti v jeho „škole“ (tj. redakční skupině) byli prvními modernisty v letech 1245–50 na Pařížské univerzitě. Tato škola reformovaných *sophistae Latini* hrdě držela jako jediná prapor druhého averroismu v Paříži.

Po smrti biskupa Alverna vznikl nepřekročitelný rozdíl mezi prvním a druhým averroismem v otázce abstrakce, *species*, duše a intelektu. Bonaventurova škola druhého averroismu strádala v těchto krutých letech na univerzitě v Paříži, kterou ovládali magistři ze školy prvního averroismu. Tito ilumináti byli označeni za filosofické blázny a měli před očima varovný příklad Rufusova díla *Speculum animae*. Zakladatel modernismu své bizarní myšlenky neobhájil a musel se z Paříže vedené „*ad mentem Averrois*“ vrátit zpět do bašty vedené „*ad mentem Oxfordian Fallacy*“. Tragikomedii objektivity drží ve svých rukou akademické Fúrie. V letech 1245‒50 bývala mohla skupina mendikantů kolem Kilwardbyho a Bonaventura najít nový výklad metafyziky „*ad mentem Averrois*“podle Sicilské školy. To se ale nestalo. Tato pětiletka akademické skrytosti druhého averroismu rozhodla o osudu latinského Západu. Akademičtí ilumináti vyrazili po smrti biskupa Alverna také v Paříži do útoku proti „heretikovi Averroesovi“. Založili modernu na biblickém základě jako novou mytologii *Modernorum*, která se později stala objektivní metafyzikou. Tato verze objektivity tvoří současný itinerář latinského Západu v různých sekulárních formách. V této době už byla tato mytologická forma metafyziky z islámu definitivně vyloučena, protože vedla k smrti boha v moderním myšlení. Mystik a světec Bonaventura sehrál v tragikomedii Múz klíčovou roli, protože zavedl moderního boha na jeho postmoderní popraviště.

### 4.1.1 Vznik ontoteologické metafyziky

Začněme výkladem poznání u Bonaventury, protože ukazuje epochálně nový způsob, jak objektivita přišla ke svému zakládajícímu dativu (*dativus possessivus*). Nová dedukce vědy je provedena na základě osvícené mysli, která vidí v rámci pravdy-*rectitudo* do kreativní regule samotného stvořitele a pak ji aplikuje v mysli sekundárního tvůrce. Termín *intellectus resolvens* ukazuje náhled na jsoucno skrze spojení různých forem *resolutio*. Následující pasáž obsahuje jádro Bonaventurovy trinitární metafyziky v podání jeho žáků (*Dubium* I). Ti podávají *Lichtung* moderního jsoucna v jeho objektivní pravdě a nepravdě. Citát ukazuje první *Wirkungsgeschichte* Bonaventurou založené moderny.

„Dále je možné porozumět věci skrze něco jiného, a to skrze přímý náhled intelektu (*intellectu resolvente*). Tento intelekt nazírá to, co je ve věci podstatné (*rei essentialia*) a může pochopit subjekt i mimo jeho reálné působení (*subiectum sine propria passione*). A to se může dít dvojím způsobem: buď skrze plně nazírající intelekt (*intellectu resolvente plene et perfecte*), nebo skrze slabý intelekt nazírající pouze částečně (*intellectu deficiente et resolvente semiplene*). Nedokonalé nazírání slabého intelektu chápe jsoucno v jeho obecnosti (*aliquid*), ale nikoliv v jeho primární podobě jsoucnosti (*non intellecto primo ente*). Plně nazírající intelekt chápe každé jsoucno nejprve od prvního určení jsoucna.“ [[6]](#footnote-6)

Metafyzika je rozdělena do dvou základních kategorií porozumění. První sorta intelektu poznává svět skrze abstrakci reálných věcí. Druhá sorta už má poznání jako přímý náhled do podstaty věcí. Citát nejprve popisuje nižší formu intelektu, která provádí první formu poznání. První forma vědy je daná v modu Grossetesteho a Rufusovy empirické nauky (*scientia*) dané skrze impozici významu od smyslově poznaných prvních substancí (*resolutio naturalis*). První abstrakce je vázaná na poznání materiální substance a jejích účinků (*intelligi aliquid esse*). V této empirické danosti speciesnení esence věci nazírána přímo. Střední člen soudu univočně predikuje v rámci druhé substance externí kauzální účinek prvních substancí v reálu (*intelligi effectus*). První úroveň abstrakce (*primo modo*) na úrovni „*intellectus apprehendens*“ vytváří smysl jsoucího na způsob již vyložených *Druhých analytik* podle prvního averroismu u Alberta (OBJ II, kap. 2.1.1) nebo podle Grossetesteho verze *scientia* (OBJ II, kap. 3.1.1). Ale citované *resolutio* *naturalis* chápeAristotelevův deduktivní důkaz (*demonstratio*) pouze na nižším patře poznání v rámci sekundární kauzality dané na úrovni prvních substancí. Pařížský propagátor Rufusovy verze *Oxfordian Fallacy* zruší ve druhé fázi abstrakce impozici významu od reálné věci. Empiricky založené poznání je nedokonalé a poznává abstrakci pouze od reálné a proto proměnlivé hylemorfické substance. Přirozenému náhledu na celek aktuálního kontigentního jsoucna chybí přímý náhled do primární příčiny poznané v její věčné esenci. První pojetí abstrakce odpovídá Aristotelovi, ale druhé patro vidění moderního ilumináta již představuje Avicennův a Grossetesteho přímý náhled na esence (*intellectus resolvens*).

Ilumináti pozorují svět skrze avicennistickou denudaci, tedy odděleně od aristotelské abstrakce. Po smyslové abstrakci v rámci *resolutio* *naturalis* následuje přímé nazírání esence věcí ve dvou stupních. Bonaventura přebírá oxfordské pojetí intelektu jako přímého náhledu porretánských esencí (*intellectus considerat ea quae sunt rei essentialia*). Bonaventura vytváří nový typ nazíravého intelektu (*intellectus* *resolvens*), v němž vzniklo nové patro náhledu na celek jsoucího ve dvou stupních metafyzické abstrakce (*resolutio* *semiplena*, *plena*). Citát chápe první nedokonalý stupeň tohoto intelektu ve shodě s Avicennou na metafyzickém stupni abstrakce (*intellectus resolvens semiplene*). Na této úrovni začíná etapa objektivního určení esence, kterou osvícená mystická mysl nazírá již bez empirických určení první substance (*subiectum sine propria passione*). Hlavní rozdíl oproti prvnímu averroismu spočívá v tom, že toto osvícení jsoucna přichází zezadu, neboť logický a mystický předpoklad esencí může sám určit první stupeň esenciálního vidění. Bonaventurovo *resolutio* nepotřebuje aristotelskou abstrakci a implikaci, a proto je naprosto moderní. Bonaventura nenazírá aristotelskou druhou substanci, ale avicennovskou essenci. Bacon ze školy prvního averroismu přesně viděl, v čem je základní omyl školy *sophistate Latini*, kterou založil Rufus v Oxfrodu a pak převzal Bonaventura v Paříži. Jejich náhled přímo vnímá základní určení esence podle Avicenny, ale předstírá, že provádí kategoriální určení druhé substance podle Aristotela. V tragikomedii rozumu inscenované Múzami vidí objektivní dvouhlaví myslitelé jsoucno jako „*aliquid esse*“ skrze mytologické *tertium ens* (*Gehaltssinn*). Archaická hermeneutika musí sledovat cestu *alétheia*; proto musí zachránit dva zásadně odlišné jevy v modu odlišné reference smyslu (*Bezugssinn* ). Modernímu epochálnímu omylu (*Irrtum*) odpovídá náhled jednoduchých objektivních forem přímo nazíraných i v reálných věcech ve smyslu Avicennovy „*equinitas tantum*“. Na další úrovni *resolutio plena* již mysticky osvícený intelekt na způsob Avicennova *intellectus sanctus* nazírá ony kosmologické síly zmíněné Dionýsiem Areopagitou jako poslední úroveň *resolutio*, které vede k Jednomu. Tato úroveň mystického chápání pracuje s metafyzickým poznáním, které operuje s určením bytí v Avicennově modu *ens inquantum ens*. Jde o kontemplaci prvních principů bytí (*intellecto primo ente*). Nyní se ke slovu dostává škola Kancléře Filipa. Tento náhled odděluje nejvyšší rody bytí od předcházejícího stupně pouze napůl osvíceného intelektu. Slabý intelekt jde k poznání čistých forem skrze abstrakci esencí z reálných věcí. Nejvyšší stupeň nazíravého intelektu již kontempluje vlastnosti jsoucna na úrovni plné jednoty, která vylučuje nižší formy abstrakce a sekundárních kauzálních účinků (*intellectus resolvens plene et perfecte*). Mystik se dívá bohu přes rameno směrem do stvoření v modu nejvyššího stupně *resolutio*. Usazen v tomto výsadním postavení, může modernista provádět mystickou dedukci tím, že vyvede objektivní entity z původní jednoty v bohu jako dárce objektivně intendovaných forem. Duns Scotus představil plnou podobu této objektivní dedukce.

Bonaventurova interpretace Aristotela ukazuje nasvícení jsoucna zezadu, skrze mystický náhled činného intelektu (*secundum supremam aciem intellectus agentis*).[[7]](#footnote-7) Kontingentní poznání kauzality na úrovni prvních substancí nemá dostatečnou míru univerzality, aby vidělo kausalitu v její hypostázované podobě božího exemplaru (*non intellecta causa*). Díky iluminaci se modernista stává skutečným metafyzikem a mystikem, protože poznává všechna jsoucna skrze jednotu danou na úrovni věčných principů a prvních forem bytí. Jde o typické paradigma Toledské školy provádějící synkretismus neoplatonského aristotelismu podle Avicenny. Uzávorkování principu „*ex inmediatis*“ tvoří základ *Oxfordian Fallacy*, kterou analyzovala třetí matrice u Grossetesteho, Rufuse a Kilwardbyho. Bonaventura přebírá jejich výklad středního členu deduktivního syllogismu. Moderní vědecký důkaz je založený na přímém náhledu esencí v kauzálním modu. Rufusův analytický výklad *Druhých analytik* chápe kauzalitu univočně v náhledu univerzální esence, která je zásadně oddělena od nižšího poznání prvních substancí (OBJ II, kap. 3.3.1). Bonaventura má na prvním stupni poznání pouze kontingentní podobnost (*similitudo*) s věčnými božími exemplary, což ukazuje termín „*directio naturalis*“. Moderna má vzhledem k realitě hylemorfické první substance pouhé *directio* mysli. První averroismus Blundovy školy založil poznání na kauzální determinaci, která jako jediná zajišťuje plnou adekvaci reality a intelektu. Poznání se aktualizuje skrze *species* *sensibilis*. Tomu odpovídá dvojí intencionalita poznání daného nejprve ve smyslech a pak v intelektu (OBJ II, kap. 2.1.2). Obě pojetí pravdy se zásadně liší. Pravda jako Rufusovo *coaequatio* nemůže začít na základní formě abstrakce, tj. na první stupni Bonaventurova *resolutio*, protože tato úroveň je determinována smyslovým poznáním. Bonaventura výslovně definuje dvojí pojetí abstrakce. První je daná aristotelskou abstrakcí (*a* *natura rei*); druhá tvoří vyšší patro avicennovské denudace (*ab* *intellectu nostro*).[[8]](#footnote-8) Citát ukazuje, že věc je definována skrze dvojí smysl bytí (*sub duplici ratione*). Subsistence v modu „*sub quo*“ se vztahuje k bytí autonomní „formy–esence“ nazírané přímo. Architektura nižší a vyšší pravdy je dána podle avicennovského *denudatio*. První averroismus odmítl tento postup, protože nedává plnohodnotnou dedukci nutnou pro vědecké poznání reality. Denudace se týká pouze formálního vymezení esencí jako trojúhelníku. Jednoznačný vědecký důkaz musí být založen na kauzalitě, která působí na úrovni hyparchických substancí. Bonaventura přebírá Grossetesteho teorii slabého intelektu (*intellectus debilis*) odkázaného na proces empirického poznání reálných věcí a na smyslovou abstrakci (OBJ II, kap. 3.1.1). Mystický intelekt *Modernorum* má přímý náhled do podstat věcí a reálné věci potřebuje jen tak mimochodem.

Dvě patra intuice, abstrakce a poznání světa (*resolutio*) ukazují, že poznání vyjádřené skrze termín „*intellectio*“ nemůže být stejné pro první a druhý averorismus. Ve druhém averroismu tento termín označuje neoplatonskou denudaci. První averroismus zásadně odmítá denudaci pro definici pravdy jako adekvace. Moderní teorie pravdy není určena impozicí od první substance, proto vytváří pouze ekvivoční či analogickou jednotu poznání. Hermeneutika plně souhlasí se závěrem Rohmera ohledně procesu abstrakce u prvních františkánských magistrů (Rupella, Bonaventura).[[9]](#footnote-9) Bonaventura dává přednost přímému vidění esencí, které leží mimo smyslové poznání. Dvojí povaha bytí vysvětluje (*Bezugssinn*), proč není možné používat termín „*species*“ společně pro první a druhý averroismus (*Gehaltsinn*). Zvláště po úplném oddělení obou metafyzik, k němuž došlo po roce 1250. Ontoteologické založení pojmu „*species*“ u Bonaventury odhaluje zásadní rozdíl mezi prvním a druhým averroismem. Přímo nazíraná „*species innata*““ je převzata od Augustina, zejména z jeho díla *De Trinitate*. Tento spis odděluje přímé a vrozené poznání těchto neoplatonských entit od abstraktně poznaného rodu a od druhu (*juxta speciem vel genus*).[[10]](#footnote-10) Nejdůležitější termín z citované části *De Trinitate* popisuje podobnost dvou řádů, která je zaručena mystickou vizí. Navazuje na mystickou reguli, která vyjadřuje neoplatónskou podobnost vyšších forem v naší duši (*per regulam similitudinis*). Mystický a neoplatonský imperativ podobnosti trojičního Stvořitele a stvoření v modu mystické adekvace (*regula*) zakládá ve stvoření trinitární strukturu skrze přímý eidetický náhled těchto neoplatonských *species* a rodů (*specialem vel generalem notitiam*). Augustin zavádí skrze „regulované“ pojetí pravdy jako mystické podobnosti Stvořitele a stvoření ontoteologický model pravdy jako *similitudo*. Ten převzal Anselm a po něm Bonaventura. Serafínský učitel tvrdí, že máme vrozenou ideu ve formě *species innata*, stejně jako je později dána karteziánská idea boha v nás. Moderní bůh je garantem univočního pojetí *species*. Toto důležité mytologické *factum* vysvětluje, jak se ontoteologická struktura objektivního bytí kategorizuje vzhledem k modernímu bohu jako dárci forem (*dativus finalis*). Bůh díky světlu božského intelektu kontempluje tato *species* v nejjasnější podobě. Následující citát ukazuje moderní ontoteologickou strukturu metafyziky. Jednota jsoucna vzniká nasvícením od božího intelektu. Přímým ozářením lidského intelektu od božího zdroje pravdy se garantuje univocita species jak v mysli, tak v realitě.

„Podle mínění všech učitelů církve je Kristus vnitřním poznáním a každá pravda je dána pouze skrze něj, nikoliv v mluveném jazyce, ale osvícením zevnitř. Proto je nutné, aby měl sám v sobě nejjasnější *species* (*habeat clarissimas species apud se*), které nemůže přijmout od nikoho jiného. On sám je vnitřní podstatou každé lidské duše; skrze jeho nejjasnější species se osvětlují naše species v intelektu (*speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri*).“ [[11]](#footnote-11)

Nejjasnější a tím i nejracionálnější a nejpravdivější species (*clarissimas species*) pocházejí od jednoho přesažného zdroje, který duši ozařuje zevnitř (*interius illustrando*). Poznání první substance není dáno skrze abstrakci ukončenou v produkcí *species intelligibilis* jako v prvním averroismu. Nazíráním moderní hypostázované species vznikne v rámci výše uvedené duality *resolutio* dvojí pojetí pravdy jako Anselmovy *similitudo* a *veritas*. Obě formy pravdy mají odlišný charakter daný v rámci rozdílného náhledu na reálnou věc. Interní pravda věci jako podobnost (*similitudo rei*) vzniká tím, že je vyvedena od boží pravdy (*impressio veritatis*). Tím vznikla teorie dvojí pravdy ve dvou registrech (*sub duplici ratione*). První patro tvoří aristotelská adekvace daná pro ilumináty pouze jako smyslová *similitudo* intelektu a věci. Na druhém patře je skutečná *veritas* daná přímým náhledem od moderního boha jako nejvyššího zdroje pravdy. Takto dané pojetí pravdy bylo pro první averroismus zásadně nepřijatelné, protože zcela popírá závěry CMDA dané „*ad mentem Averrois*“. Z hermeneutického hlediska je Bonaventura slavným, ale objektivně neviditelným otcem slavné teorie „dvojí pravdy“. Zaprvé smísil teologii a filozofii, což jsou genericky odlišné vědy. Za druhé provedl chybné oddělení pravdy na úrovni metodologických pravidel (*per regulam similitudinis*), které vytváří falešné zdání skutečnosti. Bonaventurovo sofistické *eídolon* aristotelského pojetí pravdy je třeba posuzovat v dvojí perspektivě ontologického porozumění (*Vor-blickbahn*). V tomto případě musíme teorii tzv. „dvojí pravdy“ považovat za dvě různé formy smyslu z hlediska reference (*Bezugssinn*). Objektivní moderna naopak vidí pojem „dvojí pravdy“ daný v úvodu prohlášení z roku 1277 jako jeden objektivní jev (*Gehaltsinn*). Objektivní teorie tzv. „dvojí pravdy“ je naprosto falešný druh *tertium ens*. Toto dvojí pojetí pravdy dané z hlediska *Bezugssinn* bylo vytvořené v Bonaventurově ontoteologii a stalo se skutečným a objektivně neviditelným základem slavného sporu z roku 1277.

Následující citát otevírá cestu k Descartově pojetí intelektu a duše, v níž září vrozená species jako imanentně a evidentně nazíraný význam. Rozdíl mezi první a druhou species daný v modu dvojího kauzálního původu dává dvojí pojetí pravdy v bohu a v člověku.

„Vrozenou *species* (*species innata*) je možno chápat dvojím způsobem. Buď jako pouhou podobnost (*similitudo tantum*) jako například *species* kamene, nebo jako podobnost, která má nějakou pravdivost sama v sobě (*veritas in se ipsa*). První *species* je dána jako smyslový obraz a od ní se vytváří obraz v duši, která je původně prázdná. Druhá *species* je otisk nějaké nejvyšší pravdy do duše (*impressio aliqua summae veritatis in anima*) ve formě milosti dané v duši, která do svého působení dostane určující světlo poznání a určitý přirozený směr poznání.“ [[12]](#footnote-12)

Citát ukazuje integraci aristotelského pojetí abstrakce do univočního pojetí *species* třetího druhu. Systém dvojí pravdy vznikl rozdílem mezi podobností danou v procesu abstrakce od smyslů (*similitudo tantum*) a mezi podobností danou vzhledem k vyšší pravdě, kterou přímo nazíraná *species* zde a nyní zpřítomňuje (*veritas in se ipsa*). Abstrakce dává pouze podobnost mysli a věci na způsob smyslového zobrazení (*prima species est sicut pictura*), ale nikoliv plnou pravdu o věci danou v boží mysli. Bonaventurova *species* dostala dvojí podobu podle toho, jaké *resolutio* ji tvoří (*per similitudinem*, *per essentiam*). Pokud *species* vzniká abstrakcí ze smyslů v modu *per similitudinem*, pak determinuje duši a pasivní intelekt jako Aristotelova *tabula rasa* a zakládá přirozené poznání (*directio naturalis*). Jenže tato abstrakce nemá nárok na plnost pravdy jako Anselmova *rectitudo*. Teprve eidetický náhled v modu *per essentiam* vytváří v duši plný náhled pravdy. Pak platí, že stejná *species* zjevuje více než jen aristotelskou pravdu jako adekvaci. Pravda je dána na druhé úrovni nasvícením zezadu, kdy *species* symbolizuje vyšší pravdu danou od boha (*secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima*). Integrací mystického nazírání a přirozeného poznání vznikla první podoba univoční ontoteologie *Modernorum.* Empirický význam species je dán v modu kontingence a nejistoty, protože vzniká procesem aristotelské abstrakce v rámci pouhé smyslové podobnosti. Abstrahovaná species ukazuje jen neoplatonskou podobnost s pravdou a ne skutečnou pravdu. Připomeňme oxfordský výklad *Druhých analytik* s uzávorkováním významu reálné substance, kterou nakonec Kilwardby vyloučil ze šesti axionů poznání kvůli jejímu kontingentnímu výskytu. Bonaventura navazuje na Rufusovu „neposlušnost materie“ (OBJ II, kap. 3.3.2), která tvoří základní leitmotiv moderny skrze eliminaci první substance a skrze dobývání světa v modu objektivní asimilace vlastních *scibile*. Tato „substance–esence“ je daná u boha trvale a je nahlížená přímo v modu pravdy dané „*semel‒semper*“podle porretánské školy *Nominales*. Přímo nahlížená „*species–essentia*“je ozářena z permanentního zdroje pravdy, který vede poznání duše. Avicennovská denudace odděluje evidentní náhled esence od smyslově poznávaných věcí. Ty manifestují věčné esence jen kontigentně, v neposlušné materii. Denudace přesunula objekt poznání do sféry objektivního určení jsoucna.

Stejná věc má dvě podoby pravdy, stejně intelekt a duše mají ve druhém avicennismu dvě tváře podle učení Prokla, které převzal Avicenna (OBJ I, kap. 2.3.1). Intelekt se skrze věc spojuje s vyšší pravdou nazíranou přímo od božího zdroje. Pravda jako adekvace má jen zdánlivě aristotelský charakter, protože zrušila donaci smyslu podle metafyzického dativu. Proto první averroismus zásadně odmítl sofistiku Latiníků. Dialektika mezi oběma druhy *species* ukazuje, že věc poznaná v pravdě jako *similitudo* tvoří pouze indikátor vyšší pravdy jako *essentia*. Tím vznikla teorie dvojí pravdy založená na dvojím náhledu na species. Bonaventura má podobnou definici pravdy jako *coaequatio* jako měl Rufus a stejně jako on se výslovně odvolává na Anselmovo *rectitudo*.

„Anselm tvrdí, že 'pravda je správnost daná pouze ve vnímající mysli' (*rectitudo sola mente perceptibilis*). Správnosti nemůže odpovídat nic jiného než to, co je správné (*rectitudini non potest aequari nisi rectum*). Pokud se náš intelelekt připodobňuje pravdě, nutně se stává správným. Připodobnění se děje skrze aktuální konverzi intelektu k pravdě. A pravda daná aktuálně je definována jako 'adekvace věci a intelektu' (*adaequatio rei et intellectus*).“ [[13]](#footnote-13)

Nasvícení pravdy jde zezadu a adekvace je dána v aktu správnosti mysli vzhledem k věčným *species*. Nový náhled na smysl jsoucna zakládá novou predikaci *per prius* a *per posterius* v neoplatonském modu Toledské školy, v němž je pravda dána nasvícením reálného jsoucna v modu správnosti. Pravda jako *coaequatio* vychází z preexistence věčných forem a na tom nemůže nic změnit ani použitý aristotelský termín. Klíčová věta o tom, že správnosti nemůže odpovídat nic jiného než to, co je správné (*rectitudini non potest aequari nisi rectum*) vyřadila smyslové poznání v procesu pravdy jako adekvace. Bacon odmítl Anselmovu definici „*rectitudo sola mente perceptibilis*“ jako sofistickou (OBJ II, kap. 3.3.2). V prvním averroismu Sicilské školy existuje jasný rozdíl mezi kategoriální supozicí v rámci rodu a mezi výkonem poznání daném hyparchickou impozicí od první substance na species. Jinak by nemohlo vzniknout pojetí pravdy jako adekvace první a druhé substance. Aristotelismus předpokládá pro první krok poznání přímou kauzalitu, která přechází od věci k tělesným smyslům. Bonaventura navrhuje koncept podobnosti jako základ pravdy (*similitudo tantum*). Moderní nutnost není hyparchické, ale spekulativní povahy, která pochází z pochybné ontoteologie. Mysl ilumináta zpřítomňuje v aktu evidentního náhledu dvě formy *tertium ens* v intelektu. Pravda je daná v rámci Anselmova *rectitudo* a v rámci Rufusovy univerzální rovnosti species. Bonaventura drží model druhého averroismu daný ozářením smyslu jsoucna zezadu, od transcendentního zdroje významu daného mimo aktuální věc. Bonaventura nemá ani pojetí abstrakce, ani pojetí intelektu podle *De anima.* Reálné poznání od smyslů nedeterminuje intelekt, pouze mu dosvědčuje již daný náhled na exemplární species. Jde o stejný scénář jako v případě poznání Rufusova *scibile*. Proto nemá speciesve druhém averroismu stejný význam jako *species intelligibilis* v CMDA (OBJ I, kap. 2.4.2). Definice species je dána v modu porretánského jsoucna třetího druhu, které je univočně nazíráno jak v intelektu, tak ve věcech. Bonaventurova definice species není založena na intencionální recepci jako to má Aristotelova *De anima* (*speciem existentem in materia praeter materiam*).[[14]](#footnote-14) Citovaná formulace ukazuje, že species představuje pouze kontigentní výskyt univoční species, která přesahuje do hylemorfické materie (*in materia*).

Bonaventur navíc tvrdí, že každá forma je mnohem stabilněji dána v rámci spirituální materie, která existuje mimo běžnou materii (*praeter materiam*). Univerzální hylemorfismus doplnil *Oxfordian Fallacy* a vytváří dvě patra reality a poznání. Vznikem tohoto specifického simulákra je zajištěna objektivní existence species v rámci univočního pojetí pro první substance, i pro univerzálie. Esenciální forma species je pojata v rámci Porfyriova stromu podle výše uvedeného dělení *Nominales* a porretánů. První povaha species vytváří jejich poznávací formu prostřednictvím aristotelské abstrakce v empiricky poznávající duši jako *tabula nuda*. Druhý náhled už nazírá totéž species v jeho věčně dané esenci jako přímý náhled na trvalou a exemplární poznatelnou formu. Podstata *species* má status hypostázovaného porretánského jsoucna, které se někde a nějak aktualizuje kontingentně a pak je i smyslově poznatelné. Poznání je pak různě pravdivé podle rozdílu mezi aristotelskou pravdou danou abstrakcí (*per similitudinem*) a avicennistickou pravdou danou denudací (*per essentiam*). Smyslová species jsou jen vedlejší podmínkou autonomního poznání. To obejde i bez smyslů, pokud vystupuje k vyšší pravdě. Intelekt je aktualizován aktem iluminace z odděleného typu poznání daného náhledem esencí. Proto bere abstrakci danou v prvním averroismu pouze jako sekundární nástroj poznání. První model tohoto poznání přinesl do Paříže Rufusův a Kilwardbyho komentář ke *Druhým analytikám*. Bonaventura rozšiřuje jejich výklad do moderní ontoteologické struktury dané objektivně. Predikaci *per prius* určuje primát autonomní formy dané podle neoplatonské *Liber de causis*, a nikoliv podle aktuální existence první substance jako u Aristotela a Averroese.[[15]](#footnote-15) Determinace species není dána od první substance v reálu, ale od vrozené species (*species innata*), kterou Descartes vyměnil za vrozenou ideu moderního boha v nás. Akt dvojího náhledu determinuje scénář moderního a postmoderního poznání jako eidetické evidence nazírané skrze *cogito* (Descartes, Husserl). Bytí vrozené species se predikuje v ontoteologickém modu *per prius* a v duši je dáno přímo, nasvícením intelektu zezadu, od božího exemplaru.

Tento interpretační výkon stojí za bližší analýzu, protože umožnil dějinné působení moderny. Moderní Bonaventura dokázal najít nový druh kategoriální predikace tam, kde Rufusovi chyběly nástroje k vytvoření konkrétní predikace (*neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula*; OBJ II, kap. 3.3.4). Rufus vytvořil rovnost species třetího druhu (*coaequatio*). Bonaventura je poslal do prvního patra podobnosti podle Aristotelovy abstrakce *species sensibilis* a *intelligibilis*. Tato nižší forma náhledu ale dojde pouze ke kontingentnímu poznání čistých forem a esencí. Bonaventura tím vytvořil kategoriální predikaci o dvou patrech, kde dal sofistický základ podle Aristotelslových *Kategorií* a tím formálně odpověděl na devastující část kritiky prvního averroismu, který modernisty pokládal za filosofické blázny. Ale ve skutečnosti Bonaventura pracuje se scénářem nasvícení Rufusových *scibilia* zezadu, skrze přímou intuici ilumináta. Pak ale žádnou kategoriální predikaci nepotřebuje, jen moderní a postmoderní dialektické dělení a třídění významů v rámci *Arbor Porphyriana*. Pravdivé poznání sestupuje systémem dedukce podle *Liber de causis* od esenciálního náhledu vyšších forem k nižším.

„Intelekt je pravdivý, pokud poznává, jak je věc skutečně dána (*sicut est in re*). Kdyby nepoznával, jak je věc doopravdy dána, byl by falešný a marný. Jak racionální filosof tak i metafyzik tvrdí, že diference jsou extrahovány z rodu jako potence. Proto je nutné (*ergo oportet*), aby byly takto dány i v samotné věci (*ita sit in re*), protože formy méně univerzální přicházejí do bytí směrem od forem více univerzálních (*exeant in esse a formis magis universalibus*). Jinak by úvahy logiků a filosofů byly úplně marné.“ [[16]](#footnote-16)

První averroismus zásadně odmítá tezi modernistů, že by v reálné věci (*in re*) existovaly univerzální určení. Citát založil pojetí objektivní vědecké dedukce, v níž bytí nižších forem vychází z bytí vyšších univerzálních forem (*formae minus universales exeant in esse a formis magis universalibus*). První věta potvrzuje model pravdy jako Rufusova *coaequatio*. Reálné věci přímo a v univočním modu obsahují univerzální diference dané jako rodově určené esence (*differentias extrahi de potentia generis*). Filosof jako pravý iluminát (*metaphysicus*) má čistý moderní a později karteziánský intelekt (*intellectus, si verus est*), který tato univerzální species vidí všude kolem sebe. Pak jejich správnost jen sekundárně potvrzuje prostřednictvím externí věci (*intelligit, sicut est in re*). Hylemorfická první substance jen exemplifikuje přímo nahlíženou objektivní pravdu. Naopak onen přírodní aristotelský filosof slabšího ducha (*rationalis philosophus*) musí jít složitou cestou abstzrakce a kategoriální predikace, aby vůbec něco aspoň trochu pravdivě poznal.

Taková teorie poznání vyvolala naprosté zděšení u skutečných filosofů, což byli do roku 1255 sekulární artisté v Paříži jako Guillelmus de Sancto Amore a jeho žáci. Rufus jako první modernista dosadil do poznání supozici esence z mysli (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*; OBJ II,kap. 3.3.1). Bonaventura udělal totéž, protože citovaná „*res*“ má význam univerzální hypostáze a její predikace je dána esenciálně v modu supozice platné pro logickou abstrakci (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Bonaventura šel cestou *Oxfordian Fallacy*, která v zakládajícím pojetí Grossetesteho (OBJ II, kap. 3.1.1) nepochopila metafyzický smysl určení „ἐν τῷ“ napojené na metafyzickou determinaci „αὐτοῖς“ (*Anal. Post*. 84a12). Správně vytvořený vědecký důkaz má jít od „ἐνυπάρχει ἐν τῷ“ (a13) směrem k „ὑπάρχουσιν αὐτοῖς“ (a14). Bonaventura jako správný „*metaphysicus*“ dělá katolickou filosofii jednu generaci po založení *Oxfordian Fallacy*. Pak je jasné, že tento nekritický filosofický iluminát bere chybné učení Oxfordu jako filosofické dogma. Pak není problém udělat dedukci metafyziky a poznání stylem „*modo geometrico*“. V této první formě objektivního poznání vychází esence z vyšší formy porretánské „exsistence“ a sestupuje do kontingentně aktuální první substance (*exeant in esse*). Druhý výskyt této esence v pomíjivých prvních substancích, již není tak důležitý. Primární způsob bytí jsoucna je dán v modu moderního „*exsistere*“. Bonaventura bere za základ metafyzického poznání již známé dělení *Nominales* podle Porfyriova stromu. Dělení univerzálií pak běží skrze extrakci rodových diferencí (*differentias extrahi de potentia generis*). Objektivní poznání jsoucna (*in re*)podle plnosti pravdy se proto zásadně liší od poznání kontingentní pravdy jako pouhého *similitudo*. Formulace výše uvedeného citátu je velmi důležitá, protože odhaluje moderní podobu *dativus obiectivus*. Zkoumali jsme způsob, jakým se metafyzické jsoucno stává *tertium ens* jako specifická objektivní entita (*dativus possessivus*). Citát dokonce odhaluje způsob, jakým subjekt uvádí objektivní jsoucno do odkrytosti jako *veritas* moderní dogmatické ontoteologie (*dativus auctoris*). Bonaventura vytvořil novou podobu přísunu jsoucna k subjektu (*Ge-Stell*). Osvícený metafyzik nepotřebuje reálný svět k tomu, aby vybudoval první ontoteologickou říši moderního ducha. Postavil se na místo moderního boha jako dárce avicennových objektivních forem. Smysl jsoucího si pak přivlastňuje od sebe samého (*Er-eignen*), protože nyní chápe celek bytí jsoucna božským a holistickým způsobem. Smysl bytí jako moderní *resolutio* nyní plně vychází z osvíceného subjektu (*metaphysicus*). Dedukce pravdy jde od trvalé formy k pomíjivé realitě. Tato dráha předchůdného náhledu (*Vor-blickbahn*) je uvedená slůvkem „*ergo oportet“* a je napojená na přací konjuktiv (*sit in re*). Později uvidíme, jak se tato forma metafyzické touhy zvrhne v kapitalistickou chtivost (*appetitus*). Zbožné přání moderního ilumináta konjunktivně ukazuje, že to, co je dáno „*in re*“, není akt reálné subsistence první substance, ale individualizace předem dané porretánské hypostáze. Ta je přesazena z věčného bytí forem (*exsistere*) do kontigentního modu téhož „*exsistere*“ ve věcech. Existence je sofisticky vyměněna za esenci, která je navíc dána v modu ontoteologického dogmatu. Mytologická ontoteologie nahradila kritickou metafyziku pomocí zbožného přání. Fúrie jako trestajícící síly Pomsty za ztrátu zdravéího rozumu daly moderně skutečně solidní chaotický základ skrze takto utvořený *dativus auctoris* a *dativus finalis*. První zbožná lest akademického ilumináta (později známá jako Hegelova „*List der Vernunft*“) je daná v nové formě kategorální predikace a založila moderní vidění světa v modu objektivního metafyzického *Irrtum*.

Bonaventura musí přijmout pro poznání základní předpoklad *De anima* daný nasvícením smyslu jsoucna zepředu, tj. od aktuálně dané první substance afikující smysly a pak i receptivně-syntetický intelekt. Proto tvrdí, že poznání vrozené species začíná u reálného smyslového poznání. Toto poznání nakonec vede i myšlení aristotelského přírodního filosofa (*rationalis philosophus*) v modu *per posterius* k poznání vyššího světa, k pravdě exemplaria a božského zjevení. Dráha náhledu (*Vor-blickbahn*) a tím i pořadí predikace *per prius* je dáno tím, zda species nahlížíme z pozice boha a celku stvoření. Tato extravagantní gnoseologická pozicie založila dvojí pojetí predikace *per prius* a *per posterius*. Kanonický text *Cat*. 2a11–16 tím dostal objektivní význam v modu nové ontoteologie. Objektivní jsoucno vzniká ve druhém averroismu Rufuse tím, že forma přesáhne (*exsistit*) skrze *informatio* do materie třetího druhu (OBJ II, kap. 3.3.2). Spojením univerzální materie třetího druhu a univerzální formy třetího druhu vznikne univerzální, plně objektivní entita. Rufus v citované pasáži ohledně „*species obiecti exsistentis*“ prohlásil, že mu chybí potřebné kategorie myšlení k tomu, aby založil metafyzickou determinaci nového typu jsoucna. Roli univerzální míry jsoucnosti hraje moderně pojatá „*species–essentia*“, kterou zavedl Rufus. Rufusovo *concretum* bylo integrováno do Kilwardbyho metafyziky esence. Tato integrace založila novou metafyziku moderny. Bonaventura převedl „exsistenci“ Rufuse do ontoteologického narativu. Tím překonal Rufuse, protože se vrátil až k Al-Fárábímu a integroval aristotelskou abstrakci do ontoteologické predikace neoplatonismu daného augustiniánsky. Aristotelská speciesdaná v abstrakci determinuje výskyt v hylemorfické substanci v modu podobnosti, protože aristotelik se na jsoucno dívá ze strany stvoření. Avicennovská „*species–essentia*“je determinovaná skrze denudaci o jedno patro výše. Modernisté dívají na stvoření s boží perspektivy a k tomu nepotřebují smyslovu zkušenost. Esence jako porretánská hypostáze může být dána v modu *per prius*, pokud na aristotelskou *species* pohlédne objektivní intelekt moderního ilumináta skrze denudaci v modu Avicennova „*hoc esse tantum*“. Pro určení species je tedy třeba vědět, z jaké hermeneutické dráhy náhledu (*Vor-blickbahn*) na ně pohlížíme. Avicennova iluminace a Aristotelova abstrakce nemají stejnou míru pravdivosti. Skutečně pravdivé poznání moderny nezačíná u smyslů. Duše poznává *species* třetího druhu a sebe sama skrze denudaci, stejně jako u Avicenny.

Averroesovy komentáře Aristotela změnily schéma poznání *Modernorum* pouze nepatrně. Druhý averroismus ovlivněný spisy *De anima* a CMDA sofisticky přidal k avicennovské denudaci i proces aristotelského poznání daný abstrakcí od smyslů. To je typický synkretismus Toledské školy, která nebyla schopna rozlišit mezi odlišnými projekty metafyziky podle Avicenny a podle Averroese. Dvojí náhled na místo, odkud se dává smysl jsoucna (Heideggerovo *Lichtung*), vytváří moderní kolektu dvou pojetí abstrakce. Stejné pojetí dvojí abstrakce měl Augustin a Avicenna, takže moderna nemusela měnit po příchodu Averroese v avicennistickém převleku Toletánů vůbec nic. Byl to typický neoplatónský postup, kdy se výklad *Kategorií*, který podala *Isagogé*, považoval za první stupeň vyšší filozofie. Aristoteles nebyl dostatečně hluboký na to, aby se vyrovnal s mystérii Pythagora a Jamblicha (OBJ I, kap. 1.3.3). Nic zásadního neměnila ani škola prvního averroismu po příchodu Averroese na latinský Západ, ale z úplně jiného důvodu (OBj II, kap. 2.2.1). Ve škole druhého averroismu modifikované Bonaventurou rozšířila aristotelská abstrakce a Averroesova pravda jako adekvace již danou Avicennovu pravdu jako *certitudo*, Anselmovu pravdu jako *rectitudo* a Rufusovo pojetí pravdy jako *coaequatio*. Moderna objektivně porovnala jeden a tentýž typ species daný mystickým či evidentním náhledem s jeho kontigentní podobou danou skrze abstrakci směrem od smyslově vnímaných věcí. Moderní *similitudo* věci a intelektu není dáno skrze determinaci intelektu od reálné věci, ale skrze rektifikaci již známé pravdy, kterou hylemorfická věc v realitě přítomňuje jen temně a nejasně jako v zrcadle (*prima species est sicut pictura*). A smyslové obrazy klamou, jak víme od Platona a od Descarta. Postmoderní Descartes tento rozdíl obou náhledů na vnější a vnitřní *species* traktuje skrze přechod od první ke druhé meditaci. Bonaventurův náhled na jsoucno ukazuje ontoteologickou metafyziku jedné pravdy nastolující univocitu jsoucna v rámci neoplatonského aristotelismu předaného Avicennou a dalšími velikány falsafy.

Moderní koncept jistého jsoucna nasvítil smysl jsoucího od nové formy metafyzického *resolutio*. Bonaventura byl po Kilwardbym další modernista, který ustavil sofistické pojetí *ens ratum*. Albertova kritika ohledně *ens ratum* (OBJ II, kap. 2.4.3) míří nejen na Kilwardbyho, ale i na Bonaventuru, protože i on zrušil kategoriální impozici od první substance. Následující citace z komentáře Bonaventurových žáků (*Dubium I*) poprvé obsahuje kompletní strukturu určení moderní „*res*“ v modu objektivně pojaté reality.

„Určení jsoucna v rámci věci je možné definovat v modu obecniny, v modu kategoriálního určení a objektivně daného určení (*res accipitur communiter et proprie et magis proprie*). Věc v obecném určení je chápána z hlediska esenciální věcnosti dané věci (*dicitur a reor, reris*). Tak je definováno vše v oboru poznání, ať je věc dána tímto způsobem v mysli, nebo i v realitě. Věc predikovaná ve vlastním modu (*proprie dicitur*) je predikovaná jako zajištěná v reálném bytí (*dicitur res a ratus, rata, ratum*), což znamená v externí realitě dané jako substance (*ens in se*) nebo jako akcident (*in alio*). V tomto modu je věc konvertibilní s pojmem 'jsoucno'. Třetí způsob vyjadřuje jsoucno v modu objektivně daného propria (*res magis proprie*). Predikace tohoto jistého bytí jsoucna (*ens ratum*) je dána vzhledem k tomu, co je jsoucno v jeho esenciální jsoucnosti dané nezměnitelně skrze sebe samu (*ratum dicitur illud quod est ens per se et fixum*). Takto lze věc predikovat pouze vzhledem ke stvoření (*res dicitur solum de creaturis*) a k subsistentním substancím (*substantiis per se entibus*).“ [[17]](#footnote-17)

Třetí modus predikace ukazuje plnou odkrytost objektivity v kompletním systému nové kategoriální predikace zasazené do systému avicennistické ontoteologie. Na rozdíl od prvního averroismu citát začíná avicennovským určením věci v nejširším smyslu (*communiter*), tedy směrem od poznávajícího intelektu (*omne illud, quod cadit in cognitione*). Druhé určení *ens ratum* jde ke klasickému aristotelskému pojetí první substance. Důležitá je třetí, tj. objektivní forma predikace, kdy je určení jsoucna dáno v modu *magis proprie*. Po zrušení metafyzického dativu splynulo bytí první a druhé substance do nominalické formy kategoriální predikace. Toto jsoucno třetího druhu „exsistuje“ v nové amfibolní predikaci jako univerzálie i jako jednotlivina. Bonaventura tvrdí, že toto *tertium ens* je konvertibilní s aristotelskou predikací na úrovni druhé substance (*hoc modo res convertitur cum ente*). Tato forma objektivní konverse univerzálního určení jsoucna a reálné věci je v aristotelské predikaci naprostý nesmysl. První averroismus nemůže mít jsoucno třetího druhu a tím ani objektivní predikaci. První substance v reálu je jasně oddělena od poznaného jsoucna v mysli. Bonaventura začíná určení jsoucna ne z aktuální reality, ale z bohem osvíceného intelektu. Proto mu splývá jedinečné bytí první substance (*est in rerum natura*) a její univerzální poznání v mysli (*est in cognitione*). Toto objektivní určení věci je dané od esenciálně dané věcnosti (*res a ratus, rata, ratum*). Nová „věc“ tím dostala statut konkrétní a konvertibilní univerzálie určené v modu objektivního jsoucna (*res magis proprie*). Tuto objektivní proprietu pro bytí jsoucna poprvé ustavil Avicenna. Smysl jsoucna je dán pro myšlení ve smyslu Rufusova *concretum* a Bonaventurova *factum*, které zakládá nové jsoucno třetího druhu. Rufus vytvořil první přímý náhled do avicennistických a objektivních esencí. Tím způsobil, že k určení třetího a zcela objektivně jistého způsobu bytí už není třeba ani aristotelská abstrakce, ani aristotelská kategoriální predikace. Objektivně nazíranou věc lze kategorizovat pouze vzhledem ke stvoření (*res dicitur solum de creaturis*) a k subsistentním substancím (*substantiis per se entibus*). Bonaventura vytvořil nový druh univočně dané predikace, která kategorizuje na stejné úrovni jak hylemorfické substance, tak intelektuální kosmické formy. Tím vznikla první kompetní podoba ontoteologie pod egidou jedné a jediné objektivní pravdy.

První averroismus považoval takovou predikaci za totální nesmysl, protože člověk není ani bůh, ani anděl. Emancipací od Aristotelovy metafyziky vznikla kompletní figura moderní mytologie. Objektivní *factum* je definované jako potence demiurgického subjektu (*dativus auctoris*). Toto jsoucno pak expanduje (*exsistit*) do epochálního určení vědy, techniky a kapitalismu. Bonaventura zahájil epochu moderny tím, že jsoucno vybavil mytologicky založenou fakticitou. Výše uvedený přací konjuktiv (*ergo oportet, quod ita sit in re*) spojený s tímto citátem ukazuje epochálně nový demiurgický způsob, jak moderní subjekt objektivně ratifikoval ideální smysl jsoucna myšlený moderním bohem (*dativus finalis*). Jsoucnost je nyní dána v novém kategoriálním modu *magis proprie*, kdy jsoucno dostává pevnost (*ratum dicitur*) skrze objektivně založenou esenciální jsoucnost (*quod est ens per se et fixum*). V nové fixaci jsoucnosti dané fakticky platí konverze věci a jsoucna v univočním smyslu. Je ratifikovaná subjektem (*Ge-Stell*), a ne impozicí významu od první substance. Stvoření objektivního smyslu smyslu jsoucna je nutno číst podle moderny, v němž má primát porretánská hypostázovaná věc. Z hlediska *dativus obiectivus* (kap. 4) došlo k zásadní změně způsobu, jak metafyzická jsoucnost dostala objektivní proprium (*dativus possessivus*). Nové určení jsoucna jako objektivní „*res*“ založilo objektivní kauzalitu moderní metafyziky. Demiurgické přivlastňování smyslu jsoucna se váže na působení druhého existenciálu popisujícího způsob, jak moderní subjekt přivádí objektivní jsoucno do dějinného působení (*dativus auctoris*). Fakticita objektivní jsoucnosti vytvořená moderním subjektem v modu supozice nahradila kategoriální význam druhé substance dané impozicí od hyparchické první substance.

Citovaný komentář k Sentencím z tohoto zásadního důvodu zakložil po roce 1252 modernu jako ontoteologický systém. Tento úkol nezvládl Rufus v díle *Speculum animae*. Ale Rufus byl u toho, když jeho žák psal komentáře k Sentencím a podpořil Bonaventuru svou autoritou na františkánské koleji v Paříži. Termín *ens ratum* a odvozené varianty (*res a reor reris*) budou mít velkou budoucnost u Henryho z Gentu a Dunse Scota. Nový koncept minimálního jsoucna stojí v zásadním rozporu s pojetím prvního averroismu. Citovali jsme Albertovu kritiku Latiníků ohledně „*esse ratum*“. Kritik latinského averroismu je definoval v modu *per prius* pouze vzhledem k první substanci (OBJ II, kap. 2.4.3). Co má první averroismus jako první, totiž reálnou substanci, to má druhý averroismus v řádu moderní predikace až jako poslední. Bytí jsoucna se definitivně oddělilo od hyparchického bytí první substance, která se stala univočně pojatou věcí predikovanou kategoriálně v modu nerozlišené první a druhé substance. Nové pojetí jsoucna přišlo do ontoteologického scénáře křesťanské metafyziky, kterou vytvořil až Bonaventura. Vesmír vznikl podle Bible z ničeho, pouhým voluntaristickým záměrem Tvůrce. Moderní sofistika objektivně naplnila mystický fakt Janova evangelia: „*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*.“ (Jn 1:14) Metafyzický náhled na objektivní realitu je vzatý z pozice *creatio ex nihilo*, což vytvořilo *ipso facto* nihilistickou metafyziku Západu. Následující citát definuje univocitu jsoucna na úrovni nominální signifikace odvozené z logického záporu nicoty. Hybnou silou poznání již není reálná existence první substance, ale demiurgická vůle moderního ilumináta osvícená formální logikou.

„Všechno, co chápe intelekt, je jsoucno; nebo vše chápe skrze smyslovou představivost danou vzhledem k reálnému jsoucnu. Každý význam a pravda řeči signifikuje *simpliciter* vzhledem ke jsoucnu. Proto říkáme 'Petr jest', a to vzhledem ke jsoucnu. Propozice vztažená k minulosti je dána vzhledem k jejímu řádu daném v přítomnosti. Podobně je dána propozice vzhledem k budoucnosti, a také negativní propozice. Když říkáme 'César neexistuje', i tak existuje jiné jsoucno, které není Césarem (*aliquod enim ens est, quod non est Caesar*), což platí i o jiných významech. Podobně můžeme říci, že chiméra není jednorožec (*chimaera non est hircocervus*).“ [[18]](#footnote-18)

Nyní se vraťme k originální části *De interpretatione* 16a16‒19, kterou parafrázuje výše uvedený Bonaventurův citát.[[19]](#footnote-19) Bonaventura má signifikaci dánu nasvícením zezadu, od „esence–species“. Aristoteles vytváří první význam impozicí danou od hyparchických substancí. Metafyzika chiméry je v tomto systému nemožná, protože logická supozice vytváří pouze homonymní význam (Abelardovo *opinabile*). Bonaventura chápe poslední nedělitelné jsoucno tím, že jej logickým záporem odliší od jiného, což je typická pozice Avicenny (OBJ I, kap. 2.3.2). První postřeh poznání jde k čistému jsoucnu (*omne quod intellectus capit... est ens*). Proto i pouze nominální definice, pokud je pravdivá (*veritas orationis significantis*), musí obsahovat minimální míru jsoucnosti (*fundatur simpliciter super ens*). Z hlediska formálně určené minimální míry jsoucnosti je pak úplně jedno, jestli definice postihuje neexistujícího jednorožce, nebo reálnou věc. Jsoucno jako moderní individuum v logickém modu „toto zde“ je formálně odlišné od jiného, což zakládá jeho minimální, ale zato maximálně jistou a věčnou identitu (*aliquod enim ens est, quod non est Caesar*). Časový horizont nemá vliv na nominální jsoucnost, protože u moderního boha vždy zůstane nějaká minimální míra definičního určení této jsoucnosti. Klíčové je poslední určení jsoucna „Césara“ a „chiméry“. Jedno neexistující jsoucno (chiméra) je odlišné od jiného neexistujícího jsoucna (jednorožec) a jejich formální odlišnost dokazuje jejich původní totožnost (*chimaera non est hircocervus*). Obě bájné bytosti neexistují, ale jejich nominální jsoucnost je dána v minimální míře podle logického principu vyloučeného třetího (A ≠ non A). Tím jsou chiméra i jednorožec vybaveny základní mírou jsoucnosti a identity v modu objektivního *ens ratum*. Obě jsoucna dostávají minimální míru hypostázované jsoucnosti pouhou vzájemnou diferencí (*non est*). Bonaventura zavedl první „metafyziku chiméry“ tím, že redukoval všechny druhy bytí na formálně minimální porci bytí (*ens ratum*). Tento avicenistický druh *tertium ens* je dán logickou supozicí, která odděluje jedno individuum od druhého. Nová predikace našla základní kategoriální určení, které stanovilo objektivní jsoucno jako univerzální míru všech věcí (*dativus mensurae*). Citát predikuje hypostázovanou minimální jsoucnost dvojím způsobem. Objektivní signifikace jsoucna vzniká skrze abstrahovaná *species* od aktuálních substancí (*per comparationem ad ens*), a také v modu přímého náhledu na celek jsoucna (*in ordine ad ens*). Bonaventura už moderně používá termín „*esse ad*“, který založil skrze Simplikia objektivní metafyziku Oliviho a Henryho z Gentu. Scotův pojem *aliquitas* rozšíří tuto signifikaci do moderní metafyziky (kap. 5.3.2). Pod vlivem *Oxfordian Fallacy* podle Rufuse a Kilwardbyho, Bonaventura sloučil dva způsoby univocity dané *simpliciter*, které jsou uvedeny odlišně v první a druhé triádě poznávacích principů podle *Druhých analytik*. Moderna nepotřebuje zkoumat *actus essendi* reálné substance jako základ jednoty. Za kontingentní jednotou substancí existuje mysticky nazíraný vztah k objektivnímu Jednomu. Objektivní entity vždy a jistě existují v moderním bohu, stejně jako jednou jistě přijde Antikrist. Grosseteste poprvé změnil božský plán spásy na moderní logiku (OBJ II, kap. 3.1.2). V postmoderně Leibnize přišla místo Antikrista matematika a zajistila formálně stejnou uniformitu jsoucna.

Mystická moderna zajistila ontoteologický horizont jistoty bytí a pravdivosti mimo reálný svět. Rodová jednota je určena v rámci kategoriální univocity dané logickou a matematickou abstrakcí. Numericky daná jednota zakládá definitivní měřítko všeho jsoucího. Aristotelův spis *Kategorie* definuje univotu danou skrze rodově určenou jednotu významu v rámci druhé substance. Moderna transcendovala kategoriální predikaci tím, že místo generické jednoty určené metafyzikou impozicí zavedla neoplatonskou jednotu danou jako „*numerus*“ porretánů a Rufuse. Matematická analogie je ale dána na základě logické supozice. Pak není třeba svět pravdivě poznávat (první averroismus), ale přesně matematicky modelovat (druhý averroismus). První averroismus bránil autentického Aristotela, Boethia a Averroese, jež důsledně rozlišovali mezi matematickou a metafyzickou abstrakcí. Filip Kancléř etabloval neoplatonská analogii jako predikace „*ad unum*“, která vytváří transcendentální jednotu jsoucna inspirovanou platonskými nejvyššími rody a porretánskými hypostázemi (OBJ II, kap. 2.3.2). Jsoucno se stalo nová porretánská hypostází jako stalo číselně definované Jedno. Bonaventura nalezl nejvyšší a nejobecnější míru všech moderních individuí. Simulákrum skutečnosti je ustaveno touto moderní predikací *per prius*, která zakládá objektivní jednotu bytí individuálně a numericky.

„V substanci jako rodu je tedy nějaká jednota, kterou se měří všechna jsoucna uvnitř tohoto rodu (*quo mensurantur omnia in illo genere*). To však nemůže být vnější princip (*non potest esse principium extrinsecum*), protože pak by věci účastí na této míře byly buď větší nebo menší.“ [[20]](#footnote-20)

Rufusův výklad *Druhých analytik* a Kilwardbyho *De ortu scientiarum* zavedly univerzalitu čísla do definice individua, což přebírá Bonaventura v určení aritmetické jednoty (*unum*) jako základu generické jednoty (*in genere substantiae est unum aliquod*). Bonaventura po vzoru Rufuse zdůrazňuje, že princip numericky pojaté míry je interní princip (*non potest esse principium extrinsecum*) daný na úrovni substance definované jako genus (*in genere substantiae*). Aritmetický počet jako interní míra jsoucna založil imanentní a analogickou jednotu danou vzhledem k nejvyššímu měřítku jsoucna (*unum aliquod, quo mensurantur*). Nový *actus essendi* je označen slovem „*quo*“, které navazuje na *dativus possessivus*, zavedený matematickou analogií. Bonaventura naplňuje amfibolickou predikaci transcendentálií vypracovanou Filipem Kancléřem tím, že je spojil s Rufusovým matematickým *concretum*. Tím vznikla nová substance třetího druhu, která se predikuje v ontoteologickém scénáři metafyziky. Tato „*chimaera–hircocervus*“ je nyní pojímána jako druhá aristotelská substance, která „exsistuje“ na úrovni rodu. Kategorizace objektivního bytí na základě *dativus mensurae* je nyní dokončena. Druhá substance je redukována na porretánské *individuum*; toto *individuum* je logickou operací založenou na vyloučeném třetím redukováno na minimální Avicennovo jsoucno jako jsoucno (*ens ratum*); toto minimální jsoucno je numericky jedno a může založit moderní metafyziku chiméry. Toto mytologické zvíře je jedno (matematická analogie) a má minimálně určené bytí (logická analogie). Moderní subjekt vytvořil mytologický svět stvořený podle svého nihilistického obrazu.

Do analogické stavby jsoucna definované neoplatonským vztahem k Jednomu přišla i materie třetího druhu, nově definovaná podle univerzálního hylemorfismu. Kritické studie analyzující pojetí materie v první polovině 13. stol. etablovaly základní rozdíl mezi dvěma školami (Palhoriès 1912). Křesťanský aristotelismus chápal „*ens creatum*“ skrze diferenci mezi formou a látkou determinovanou v rámci reálných substancí. Křesťanský neoplatonismus a avicennismus rozšířený ve františkánských školách preferoval diferenci mezi esencí (*quod est*) a existencí (*quo est*). Z hlediska hermeneutiky tím došlo k redukci reálné substance na moderní individuum. Jednorožec a chiméra tvoří objektivně reálnou substanci zvanou „zvíře“ ve stejném stylu jako porretánská mrtvola může objektivně chodit. Bonaventura převzal Avicebronovo pojetí materie a spojil je s univočním pojetím tělesa chápaného jako substance třetího druhu (OBJ II, kap. 3.2). Tento vývoj potvrzuje i citovaná Palhorièsova studie skrze univoční význam abstraktního tělesa a látky (*matériel et corporel avaient fini par ne plus présenter qu'un seul sens*, p. 183). Opět je třeba se vrátit k Avicennovi, který tento vývoj abstraktní rozsažnosti tělesa otevřel pro latinský Západ. Materie třetího druhu v modu *per prius* není definována vztahem k substanci, ale vzhledem k esenci a k formě.

„Vzhledem ke své essenci jako univerzální potenci je materie zbavena jakékoliv formy. A z tohoto formálního hlediska je formou materie její vlastní schopnost nebo potence (*ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma*)... Proto je nemožné, aby existovala materie zcela mimo formu.“ [[21]](#footnote-21)

Sofisma mění čistou potencialitu v hypostázovanou „substanci–esenci“. Bonaventura chápe esenci materie univočně jako čistou potenci (*per possibilitatem omnimodam*), kterou vztahuje k univerzální možnosti přijmout jakákoliv formální určení (*est sibi pro forma*). Sofistika se skrývá v tom, že citát mění aristotelské pojetí materie na porretánskou esenci (*materia secundum sui essentiam*), místo aby ji definval ve vztahu k hylemorfní substanci. Materie dostala objektivní určení v rámci moderně definované kapacity (*capacitas sive possibilitas formarum*). Pak je citát z Palhorièse správný, protože Bonaventura manipuluje se dvěma substancemi třetího druhu: jedna je prezentována jako materie a druhá jako individuální druhá substance, tedy objektivní těleso. První averroismus rozhodně odmítl jakokouliv potentialitu definovanou substanciálně. Rufus zavedl potenci jako substanci (*potentia substantialis*). Pak není žádný problém pro Bonaventuru, aby vzal materii jako substanciální potenci. Proto další věta dodává, že materie nikdy nemůže existovat mimo nějakou formu (*impossibile est materiam informem existere*). Sofistika je opět zřejmá, neboť „forma“ je *tertium ens*, které měl Rufus jako „*concretum*“. Výsledkem takového spojení obou *tertium ens* je simulákrum hylemorfní substance. Druhý averroismus šel cestou porretánských logických škol hájících primát univoční logické abstrakce. Bonaventurova škola definovala materii třetího druhu logickým záporem od nicoty. Následující pasáž ukazuje již plně objektivní určení materie v modu unifikované porretánské hypostáze dané jako kvazi-substance v modu matematického *unum*.

„Materie je zajisté jsoucno v potenci a ze své esence nemá žádnou aktualitu, žádnou formu, a tím není individualizovatelná. Nemá žádnou distinci(*nullam distinctionem habet*) kromě faktu, že stojí mimo nicotu (*non est nihil*); pak nutně stojí i mimo mnohost a je numericky jednotná (*ita numero una*).“ [[22]](#footnote-22)

Materie je jsoucnem daným pouze v potenci (*omnino est ens in potentia*) a z hlediska této minimální dávky jsoucnosti „je něčím“ pouze vzhledem k úplné nicotě (*non est nihil*). Tato první forma „*informatio*“ založila *dativus mensurae* na základě moderní metafyziky, která navazovala na definici *individuum* podle *Isagogé*. Ve věku dovršeného nihilismu se z tohoto „*informatio*“ stala binární informatika. Bit jako nejjednodušší jednotka v číselné soustavě obsahuje pouze dvě hodnoty (0 a 1), které tvoří současnou podobu *dativus mensurae*. Dialektickou bivalenci mezi „*nihil*‒*aliquid*“ převedli první modernisté do metafyziky. Tato forma minimální existence zajištěná pouze logickým vyloučením třetího je predikována v modu *per prius* v rámci metafyzického určení jsoucna jako „*ens inquantum ens*“. Bonaventura vytvořil *ex nihilo* minimální a absolutně jisté jsoucno (Rufusovo „*scibile*“), které určil skrze matematickou predikaci. Pak toto *scibile* vzal a přidal k němu stejně mytologickou materii danou jako essenci (Rufusovo „*concretum*“). Výsledkem je nové hylemorfické jsoucno třetího druhu (Rufusovo „*species obiecti existentis*“), které má Bonaventura jako objektivní matematizovanou substanci. Toto individuální a konkrétní numerické *unum* jako substance tím zapadlo do objektivní struktury reality vytvořené Rufusem v díle *Speculum animae*. Původní zdroj spojení *materia prima* jako čisté potence dané substanciálně našel druhý averroismus skrze avicennistický výklad spisu *De substantia orbis* daném v korpusu Toledské školy.[[23]](#footnote-23) Poslední diference na úrovni čisté *materia prima* už má pro modernisty z hlediska určení látky substanciální charakter. Primární materie je porretánskou hypostází. Toto individuum nabízí svou podstatu k „materiálnímu“ a tedy potenciálnímu dělení („*being potential is the essential differentia of prime matter*“). Materie byla individualizována a definuje se v ontoteologickém scénáři stvoření *ex nihilo*, tedy pouze skrze diferenci vzhledem k nicotě. Bonaventura zdůrazňuje, že na rozdíl od rodu a druhu daného v rámci klasické substance je materie ve své podstatě jen čistou esenciální potencí (*per sui essentiam nullum habet actum*). Logické odloučení od nicoty vytváří konečné pořadí v rámci Porfýriova stromu univerzálií. První materie je poslední porretánské individuum jako „*unum*“. Tím je primární materie definována numericky jako atomární substance a je nahlížena v modu matematické abstrakce jako numericky jednotná (*est una numero*). Sama o sobě je objektivní materie nedokonalou jednotou čisté potence, proto ji Bonaventuraurčuje jako *medium* mezi bytím a nebytím.[[24]](#footnote-24) Primární materie je esenciálně jedna, což vytváří jak jednotu signifikace, tak i metafyzické určení substance. Logickým oddělením od nejsoucna v rámci věty o vyloučeném třetím dostala materie třetího druhu základní ontologickou konsistenci danou v modu matematické abstrakce a poslední jednoty. Materie je definována v Bonaventurově škole plně *indeterminate* s minimální porcí jsoucnosti oddělené pouze od nicoty (*medium inter aliquid et nihil*).[[25]](#footnote-25) V Bonaventurově komentáři k Sentencím dostala Augustinova materie nové určení jsoucna třetího druhu. Toto kvantum objektivně subsistující esence je konkrétně a individuálně určeno pouze svým vztahem k čisté nicotě. Připomeňme, že takové určení esence bylo provedeno v rámci moderní fyziky, která byla vypracována v neoplatonských školách (OBJ I, kap. 1.3.3). Bonaventura vytvořil první kvantovou teorii západního nihilismu tím, že vytvořil logicky determinovanou „substanci“. Toto kvantum mytologické hmoty, které je neomezené a definované matematickou analogií, bylo prvním „*ens ratum*“ moderní fyziky.

Definici materie jako minimální porce jsoucnosti Bonaventurovi žáci napojili nejen na Augustina, ale i na Aristotela. Nihilismus západní metafyziky začíná u Bonaventury, což dokazuje scholion přidané k původnímu textu.[[26]](#footnote-26) Nihilistická, ale substanční materie se stala středním členem (*medium*) vědeckého soudu vytvořeného v modu *Oxfordian Fallacy*. Materie vzatá jako čistá esence tvoří objektivní *medium* mezi jsoucnem a nejsoucnem, protože má absolutně minimální jsoucnost zajištěnou logicky a tím zcela nepochybně (*ens ratum*). Bonaventura zakládá postmoderní nihilistickou metafyziku, v níž je určení jsoucna jako *ens ratum* nepochybně zajištěno pohybem pouhé logické diference dané rozdílem mezi „*aliquid*“ a „*nihil*“. Podobně „materiálním“ způsobem definuje Jacques Derrida jako nihilistický metafyzik současnou formu poznání. Objektivní význam daný *ex nihilo* vzniká pouhým pohybem tzv. „*différance*“ vzaté v avicennovském náhledu „*hoc esse tantum*“. Nové určení materie a věci skrze primární diferenci od nicoty založilo mix čisté možnosti a zvláštní formy substanční aktuality dané mimo Aristotelovu první substanci. Kombinace materie, věci, čísla a prvního jsoucna je v této sféře minimální jsoucnosti jedna, formálně jednoduchá, homogenní. A hlavně je esenciálně nekonečná ze sebe samotné (*de se est infinita*), a proto je schopná přijmout libovolná formální určení (*ad formas infinitas*).[[27]](#footnote-27) Citovaná definice materie třetího druhu v termínu „*de se est infinita*“ založila formálně-objektivní pojem nekonečnosti nezbytný pro západní vědu. Moderní idea nekonečnosti vznikla kolem 1250 ve druhém averroismu díky modernímu pojetí materie jako univočně pojatého jsoucna třetího druhu daného v rámci matematické abstrakce (Grosseteste, Rufus, Bonaventura). Bonaventurova materie definovaná v podobě esence třetího druhu a čisté hypostázované potence je nedělitelná, věčná ve smyslu absence vznikání a zanikání, homogenní, nekompletně jednotná (Krause 1888, 7‒12). Díky této fundamentální fratiškánské chudobě dané mimo jakékoliv vnější určení čeká tato „*materia spiritualis*“ na přijetí jakékoliv formy: od boha, od člověka nebo od přírody. Esenciálně pojatá materie je daná pouze v modu potence. Tato materie dostala paradoxní vlastnosti neslučitelné s aristotelským určením. Látka dostala objektivní aktualizaci tím, že se stala kvazi-substancí (*aliquid*). Navíc tato materie dostala hypostázovanou kauzalitu jako numericky určené „*concretum*–substance“.

Vznik objektivní formy materie navázané na matematizuaci světa proto koriguje závěry studie o vzniku moderní vědy dané přechodem od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru (Koyré 1957). Tato studie popsala pouze postmoderní založení vědy skrze Galileiho a Descarta, nikoliv původní založení moderní vědy v metafyzice *Modernorum* dané skrze *Oxfordian Fallacy*. Věda dostala skrze materii třetího druhu epochálně nové *scibile*. Toto „materiální“ těleso dostalo v rámci druhého averroismu (Rufus, Kilwardy, Bonaventura) statut druhé substance a tím i příslušnou kategoriální predikaci. Objektivně viděná látka dostala esenciální definici v rámci substance (*per sui essentiam*). Moderní subjekt plně determinuje objektivní materii na základě kategoriálních určení *dativus obiectivus*. Moderní simulákrum materie existuje pouze v modu objektivního *factum*, protože látka třetího druhu reálně neexistuje. Objektivní materie klasifikovaná Bonaventurou se dává ve třech stupních hypostázované jsoucnosti: 1) čistá „potence–substance“ daná matematickou jednotou a oddělená logickým záporem od nicoty (*materia prima*); 2) aktuální součást hylemorfické substance (*materia materialis*); 3) univerzální hylemorfická materie zakládající bytí oddělených forem, která je nazíraná skrze denudaci (*materia spiritualis*). Z hlediska moderny vznikla první forma objektivně pojaté látky jako čisté jsoucnosti definované formálním rozdílem od nicoty. Objektivní materie ve trojím pojetí (*scibile, concretum species obiecti existentis*) tvoří neomezené kontinuum, které lze predikovat jako matematicky, fyzikálně či jinak esenciálně určené poznání. Toto materiální kontinuum vybavené františkánskou potencialitou chudoby ve formě objektivního *scibile* jde od objektivní *materia prima* až ke spirituální materii čistých hypostázovaných forem. Moderní fyzika získala svůj teoretický základ díky modernímu subjektu tvořícímu mytologický svět. Konfúzi dogmatické mytologie, ontoteologie a metafyziky doslova vystihuje Bonaventurův pojem *materia confusa*.[[28]](#footnote-28) Základ této specifické materie třetího druhu tvoří temnota světa daná na počátku stvoření (*Gen* 1:2). Augustin vzal tuto nejasnou mytologickou látku známou již ze sumerského eposu *Enuma Eliš* a použil ji proti Manichejcům v pojmu „*terra incomposita*“. Bonaventura tento mytologický a později i teologický termín zasadil do aristotelského scénáře metafyziky. Zavedením mýtické formy materie vzniklo nové jsoucno třetího druhu, které se usadilo v křesťanské ontoteologii a moderní fyzice. Konfúzní materie doplňuje stejně problematickou *materia spiritualis* danou v intelektu a mix obojího vytváří novou hierarchii jsoucna. Moderní materie dostala kapacitu přijmout formu od jakéhokoliv demiurga, což ukazuje základní puzení látky k formě (*appetitus*). Aristotelský zdroj pro chtění v rámci *appetitus* spočívá v kombinaci rodových a specifických určení daných v definici animální žádostivosti podle *De anima*.[[29]](#footnote-29) Definice objektivní materie skrze *appetitus* následuje Rufusovo přesahování materie do moderní formy „exsistence“ dané esenciální a formální aktualizací formy.

„A nyní k námitce, že [objektivní] jednotlivina složená z [hypostázované] materie a [hypostázované] formy by bylo reálné jsoucno, což by vytvořilo jsoucno třetího druhu (*ita venit ad constitutionem tertii*). Toto není pravda obecně, ale jen tehdy, pokud materie završí touhu formy a forma završí touhu materie (*materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae*). Toto dění není dané vzhledem k něčemu vnějšímu (*non est appetitus ad aliquid extra*), ani pouhá možnost jednotliviny (*nec possibilitas ad compositionem*), protože předchází chtění a inklinace dané v reálných jednotlivinách.“ [[30]](#footnote-30)

Bonaventura rozšířil Aristotelovu na celek stvoření žádostivost (ὄρεξις), kterou stoikové spojili s entelechií a s pohybem živých bytostí (ὁρμή). Rufusův pojem „*informatio*“ (OBJ II, kap. 3.3.2) dostal nový význam v ontoteologické struktuře metafyziky. Apetit této moderní informálně pojaté materie po bohatší a vyšší formě umožnil novověké třídění světa, které od 17. století provozují všechny postmoderní vědy. Chtivost k formě je dána jako nová transcendentální vlastnost „materiálně“ založeného jsoucna. Spinoza převedl původní chtivost moderny na nové metafyzické určení *ens inquantum ens*. Z hypostázovaného appetitu k formě vznikl v postmoderně *conatus* jsoucna, které mytologicky hledá subjektem darované objektivní bytí. Spinozova novověká forma jsoucna třetího druhu definuje jakékoliv postmoderní individuum jako univočně pojatou „věc“ (*res*), která usiluje to, aby si podržela bytí (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; *Ethica* III, arg. 6). Toto postmoderní určení jsoucna hypostázovalo *appetitus* ve formě pudu sebezáchovy, který Spinozův současník Hobbes potřeboval pro teorie společenské smlouvy. Nihilistická forma současného myšlení tento pud sebezáchovy instrumentalizovala do podoby globální systému spotřeby, moci a manipulace, který tvoří současný *conatus* planetární moci jednoho procenta současných iluminátů (*dativus ethicus*).

Bonaventura musí k objektivní definici materie najít také zvláštní druh objektivní formy. Teprve spojení materie a formy třetího druhu založí novou kvazi-substanci určující myšlení následující epochy *Modernorum*. Bonaventura se inspiroval Rufusem, jehož verze *Oxfordian Fallacy* představuje formu v její primární esencialitě jako čisté *scibile*. Vraťme se k porretánům, kteří univočně spojili nominálně určené první substance (*unitas nominis*) a kategoriální výpovědi na úrovni druhé substance (*unitas enuntiabilis*). Viz uvedenou polemiku ze spisu *Dialectica*, která shrnuje Abelardův spor s Gilbertem. Aberlad odmítl porretánskou verzi specifické individuace, protože individální predikace nemá žádné místo v systému aristotelských Kategorií (*substantiales etiam sint speciebus secundum species, non secundum individua*; OBJ II, kap. 1.3). První averroismus po vzoru Abelarda odmítne jakákoliv kategoriální určení absolutně čisté potence. Pojmy jako *materia prima* nelze predikovat v kategoriálních soudech, ale pouze signifikovat v mluvě, což v klasické logice není totéž. Termín „*individuum*“ patří výlučně do nominální predikace, protože je univerzálie a nemá kategoriální (tj. hyparchický) vztah k první substanci jako má species (OBJ I, Kap. 1.3). Stejně tak i potence je univerzální koncept daný pouze v mysli. Kategoriální určení je predikováno v modu *per prius* a *univoce* vzhledem k bytí první substance dané mimo poznávací mysl hylemorficky, aktuálně a *simpliciter*. Všechna univerzální určení jsou vzhledem k bytí druhé substance buď dána akcidentálně v modu *per posterius*, nebo jsou už jen ekvivoční. Ale pouhé *opinabile* nebo koncept daný jen v mysli leží mimo zájem vědeckého poznání daného v deduktivním *demonstratio* určeném podle kauzality první substance. Podle prvního averroismu představuje substanciální predikace pouhé potence jasný nesmysl, protože to by mrtvola byla člověkem. Kategoriální predikaci potence odmítl první averroismus Blundovy školy už kolem 1225 na základě klasického učení peripatetiků zprostředkovaného Boethiem a Abelardem (OBJ II, kap. 2.2.1). Druhý averroismus postupuje jinak, což ukázala objektivní predikace materie a formy na Oxfordu od 1240. Matematizace jsoucna zavedla nový typ kategorií a poslala moderní *informatio* do metafyziky. Následující citát ukazuje vznik ontoteologické formy objektivního jsoucna.

„Formálně pojatou esenci je možné chápat tak, že je v potenciální materii dána nejen latentně (*non solum latentes*), ale bytuje v potenci (*entes in potentia*). Tak materie obsahuje v primárním stavu primární definice všech forem (*materia habeat in se seminales omnium formarum rationes*). V tom se shoduje jak filosofie, tak posvátná Písma, že tato primární určení (*rationes*) jsou skrze jednání agenta vyvedena do aktuality (*per actionem agentis educerentur in actum*).“ [[31]](#footnote-31)

Za prvé je dáno ekvivoční pojetí materie, která preexistuje jako čistá možnost (*entes in potentia1*). To je klasická Aristotelova definice *materia prima* daná jako čistý koncept v mysli. Bonaventura však tuto potenci vybavuje po vzoru Avicenny zvláštním druhem jsoucnosti. Materie dostala subsistenci určenou skrze hypostázovanou potenci (*entes in potentia2*). Pak je jasné, že jeden a tentýž pojem „*entes in potentia*“ (*Gehaltsinn*) je třeba vidět ve dvou zásadně odlišných perspektivách porozumění (*Bezugssinn*). Potence se stala jsoucnem dosazeným do amfibolní predikace, což odpovídá definici materie podle Filopona a Simplikia jako neoplatonského jsoucna třetího druhu. Toto určení materie přebírá Avicennovo formální určení esenciality definující věc z hlediska minimální jsoucnosti (*non esset ita, tunc non esset res*; OBJ I, kap. 2.3.2). Bonaventura vzal tuto „potenci–species“ a naroubaval ji na numericky definovanou substanci třetího druhu. Tím vznikla esenciální entita chápaná jako pseudo-aktuatuální věc, čili „subsistence něčeho“ (*entes*) ve smyslu minimální porce jsoucnosti. Tato minimální dávka jsoucnosti daná v moderním *tertium ens* jako „materii–esenci–potenci“ je formována neoplatonským způsobem, skrze stoické a později i Augustinovy racionální formy (*seminales omnium formarum rationes*). Citát vybavuje objektivní materii danou jako *scibile* také zvláštním druhem racionální formy (*rationes seminales*). Tato forma existuje před jakoukoliv aktuální hylemorfickou formou (*materia habeat in se rationes*). Reálná materie dostává tyto „formy–*rationes*“ jako první informaci (*sibi a primaria conditione inditas*). Bonaventura vytvořil první verzi objektivně koncipovaného světa.

Podle prvního averroismu nemohou být žádná specifická určení součástí aktu bytí první substance, protože ta je dána *simpliciter*, tedy mimo univerzália. Druhý averroismus dal univerzálie do věcí. Tato absurdní „aristotelská“ teorie vytvořila novou formu *tertium ens*, které existuje imanentně (*habeat in se*) jak v reálných věcech, tak dokonce i v konceptu materie, který je dán jako čisté potence. Hypostázování materie v rámci ontoteologické formy *scibile* založilo koncept objektivní, a tím zcela mytologické vědy. Koncept *ratio seminalis* jako formy třetího druhu je dán do materie směrem od primordiální roviny dané faktem stvoření. Moderní *informatio* čili vtisknutí pseudo-formy do pseudo-látky provádí příslušný demiurg. Ten žije v objektivním diakosmu (dnes v mediálním matrixu) a tvoří atomární substance třetího druhu (*per actionem agentis educerentur in actum*). Bacon napadl tento sofistický konstrukt v jeho kritice moderní predikace „*in artificialibus*“ (*hoc materia artificialis de artificialibus predicatur*; OBJ II, kap. 2.4.3). Bonaventrua byl určitě jeden z cílů této kritiky. Nové jsoucno třetího druhu je determinováno v rámci explicitní ontoteologické struktury (*illud concordat et philosophiae et sacrae Scripturae*). Tím vzniká nová matematizovaná podoba objektivního jsoucna, jejíž primární ontoteologická determinace a formace leží v boží mysli v podobě Grossestestových archetypů (OBJ II, kap. 3.1.1). Serafínský myslitel sledující linii moderních oxfordských *Nominales* nemá problém s translací teologické pseudo-formy do materie třetího druhu, protože to před ním provedl jak Filoponus, Avicenna a po nich Rufus a Kilwardby. Předchůdná racionalita vázaná na koncept látky jako hypostázované potence tvoří základ všech forem (*omnium formarum*). Díky takto hypostázované primární látce tvoří *rationes seminales* původní rovinu bytí. Bonaventura převzal Rufusovo *informatio* a dal objektivně pojatou látku do ontoteologické struktury *rationes* sestupujích od boha. Spojením formy a látky třetího druhu vznikla nová pseudo-substance daná ve smyslu Rufusova „*exsistere*“, která zakládá reálnou existenci kontingentní první substance. Látka třetího druhu je informována formou třetího druhu danou jako exemplar. Tato moderní konjunkce objektivní materie a formy dostala podobu aristotelské kategoriální predikace dané *per prius*. Nové jsoucno třetího druhu vzniklo tím, že Bonaventura přidal k potenci materie také formální výměr esence dané v mysli božího agenta jako věčné species (*ratio exemplaris*). Pseudo‑materie je k přijetí objektivních forem na úrovni stvoření (*ratio seminalis*) disponována potřebným apetitem. Demiurg posílá primární formy do materie třetího druhu v modu objektivního tvoření. První objektivní a proto mysticky pojatá informatika pracuje na úrovni hylemorfického objektivního simulákra, které dostalo potřebný apetit k přijetí hypostázované porretánské formy třetího druhu. Toto nové simulákrum zahájilo po Rufusovi informatickou revoluci Západu (OBJ II, kap. 3.3.2). Hermeneutika tím našla původní *Lichtung* nepravdy, která založila objektivní informatiku.

Bonaventura vložil Rufusovo formální *scibile* v řádu *informatio* do ontoteologické struktury, a tím vytvořil křesťanskou verzi neoplatonského diakosmu. Kombinace formy a materie třetího druhu predikovaná v rámci nominalistického dělení genus a species. Bonaventura tím oddělil objektivní formu univerzality (*ratio exemplaris, seminalis*) od platonských idejí. Změnu proti neoplatonismu ukazuje postavení univerzálií, které Bonaventura odmítl redukovat na platonské ideje. Rozchod s čistým platonismem, v němž ideje fungují jako oddělené subsistentní formy, zásadně pomohl prosadit objektivitu v po roce 1250. První averrorismus považuje za základní znak univerzálních významů jejich modus daný skrze abstrakci, proto existují pouze v lidském intelektu. Bonaventura nemá žádný problém s přijetím Aristotelovy kritiky Platonových idejí, a dokonce bere i pojetí univerzálie dané pouze v mysli. Objektivní forma jsoucna daná v termínu „*ratio seminalis*“ totiž není ani jedno ani druhé, viz Avicennovo pojetí „*hoc esse tantum*“ (OBJ I, kap. 2.3.2). Kvůli materii třetího druhu obsahuje seminální species jiný druh určení mimo abstrahující mysl. Bonaventura vytvořil nové určení jsoucna mimo platonské pojetí univerzálií jako idejí daných *realiter* a mimo aristotelské pojetí obecnin daných *universaliter* a *potentialiter* v mysli poznávajícího. První patro esencí obsahuje exemplary v boží mysli dané buď v čistém nazírání, nebo ve stvořitelském aktu. Tyto esence jsou ve stvoření reprodukovány skrze objektivní formy (*rationes seminales*) a jsou poznatelné přímým filosofickým náhledem, včetně přímého poznání prvního patra čistě božích idejí, které dává bůh člověku pomocí nadpřirozené iluminace. Podobnost není dána vztahem k reálné věci, ale náhledem absolutního *scibile* odděleného od kontingentních prvních substancí. Produkce objektivního určení jsoucna v podobě *ratio seminalis* znovu uvede na scénu proces individuace vytvořený porretány (OBJ II, kap. 1.5). Bonaventurovým vzorem je Rufusův pojem *concretum* a jeho konkrétní predikace (OBJ II, kap. 3.3.2). Opět je ve hře univocita porretánských hypostází, které jsou univočně dány v mysli i v realitě. Vznik objektivního individua ukazuje tento citát.

„Proto se neliší univerzální forma a forma daná v jednotlivině skrze abstrakci od materie a konkretizací v materii (*concretionem* *in materia*). Liší se přidáním jedné formy k druhé v modu více či méně završeného individua (*magis completum et minus completum*). Jeho znakem je to, že v řádu rodů a druhů je tato forma *species* dána nejúplnějším a nejkompletnějším způsobem. Vzhledem k takto danému individuu představuje genericky daná forma jsoucno v potenci; tato forma je přivedena do objektivní aktuality skrze zvnějšku přidanou diferenci (*fit magis in actu per differentiam sibi superadditam*).“ [[32]](#footnote-32)

Nová predikace mimo universália a mimo smyslově vnímané věci se vztahuje k objektivní formě (*forma singularis*), která je predikován skrze hypostázované diference v rámci Porfyriova stromu (*differunt per additionem unius ad alteram*). Bonaventura tvrdí, že nová forma obsahuje i determinaci danou materiálně. To ji odlišuje od nemateriálních univerzálií vzniklých abstrakcí od materie (*per abstractionem*) a také od jednotlivin daných hylemorficky (*concretionem in materia*). Takové univerzálie nemohou být více či méně kompletní, protože jsou dány pouze jako potenciální koncepty poznávající mysli. Látka se stala novým druhem jsoucna, které se přičítá formě na způsob substanční hypostáze či esence (*per differentiam sibi superadditam*). Zásadní rozdíl mezi prvním a druhým averroismem tvoří hypostázované určení potence, která se začala predikovat jako druhá substance v objektivním modu více a méně (*per magis completum et minus completum*). Tento postup vychází z neoplatonského výkladu *Kategorií*. Neoplatonikové vytvořili nejvyšší rody jsoucna, aby podle hierarchie autonomně existujících forem (OBJ I, kap. 1.3.2) umožnili jejich účast na bytí Jednoho. Porretáni to převzali a tyto subsistentní formy vložili do predikace podle „*magis* *et* *minus*“ (OBJ II, kap. 1.4). Bonaventura k těm formám přidal spirituální materii podle universálního hylemorfismu, a tím vytvořil první kompletní formu objektivní predikace. Paralelní vesmír začal produkovat objektivní jsoucno na způsob demiurga z dialogu *Timaios*. První averroismus jednoznačně odmítl přidat toto objektivní určení formy a látky k universálním významům daným v mysli. Druhá substance nemůže mít více či méně univerzálně určenou formu, protože existuje pouze v mysli a je dána v pouhé možnosti. Bonaventura seřadil objektivní jsoucno podle avicennovské gradace automních esencí a forem. Paralelní vesmír dostal základní strukturu a řád v modu kategoriální predikace „*per prius*“ a „*per posterius*“ vázaném na predikaci objektivních hypostází.

Tato geniální fabulace podle Bible, mystiky a filosofie vytvořila nové *resolutio* jsoucna třetího druhu. Bonaventura založil po Kilwardbym objektivní vědu Západu tím, že vědu etabloval do ontotheologické struktury kategoriální predikace dané „*per prius – per posterius*“. Hierarchicky daný smysl jsoucna bylo možné zavést proto, že esenciální predikace je dána univočně a *per prius* nejprve v rodu (*forma vero generis respectu illius est ens in potentia*). Bonaventura odmítl neoplatonismus knihy *Liber de causis*. Tam platí, že oddělená první substance plně determinuje nižší formy. Predikace jsoucnosti v modu *magis* a *minus* nyní běží objektivně, protože je vztažena pouze k exemplarům a k *rationes seminales*, a nikoliv k odděleným kosmickým formám nebo platonským idejím. Bonaventura má ontoteologický scénář objektivního dělení celku jsoucna skrze Avicebronovu materii třetího druhu. Tato objektivně (a nikoliv neoplatonsky) určená forma se aktualizuje skrze transcendentální určení pseudo‑materie (*fit magis in actu*). Předlohou objektivace je škola *Nominales* a její dělení transcendentálií v rámci *Arbor Porphyriana* (OBJ II, kap. 1.4). V Paříži jej praktikovala kolem roku 1240 škola Gramatiků, kterou odmítl Alvernus (OBJ II, kap. 2.3.2). Na konci dělení rodu a druhu vznikne objektivně dané individuum, které dostalo pseudo-aktualitu první substance. První jsoucno tohoto druhu vytvořil Rufus (*species obiecti exsistentis*; OBJ II, kap. 3.3.4). Bacon pozoroval vznik druhého averroismu ve františkánských kolejích Oxfordu a Paříže. Proto prohlásil produkci paralelního světa v mysli iluminátů za čisté šílenství (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, kap. 3.4.2). Albert tyto ilumináty kritizoval jako averroisty kvůli vytvoření simulákra první substance a považoval tento způsob poznání univerzálií pomocí materie třetího druhu za čistý nesmysl. Viz jeho polemiku ohledně *opinio Latinorum* (OBJ II, kap. 2.4.3). Ale sofistické slovo se v moderně stalo objektivním tělem a začalo přebývat mezi námi v podobě nové atomární substance. Mystický teolog a duchovní otec moderny dal metafyzice nový střední člen poznávacího soudu (*medium*), a tím vytvořil novou formu objektivity. Vznik nové metafyziky dokládá tato citace z jeho díla *Collationes in Hexaëmeron*.

„To je střední člen soudu zakládající metafyziku (*medium metaphysicum reducens*), a to je celá naše metafyzika: z emanace, z exemplarity, ze završení daného ozářením spirituálním světlem, a tak je přivedena k nejvyššímu cíli. A tímto způsobem se staneš pravým metafyzikem.“ [[33]](#footnote-33)

Smysl jsoucna je přiveden k Ježíši Kristu jako jedinému prostředníku mezi bohem a člověkem. Kdo pozná toto mysticko-filosofické *medium*, ten se stane skutečným metafyzikem. Serafínský učitel tvrdí, že vědecké poznání kulminuje ve Zjevení, jehož pravdy jsou nad rozumem, ale nikoliv proti rozumu. Nasvícení zezadu ve dvojí formě objektivity (*ratio* *exemplaris*, *seminalis*) dává intelektu dostatečnou jistotu poznání vyjádřenou novým postavením středního členu v demonstrativním sylogismu (*haec est tota nostra metaphysica*). Ontoteologická konstrukce založená na mystické teologii a na logice etablovala objektivní smysl jsoucna. Výše vyložený trojí statut jsoucna (reálný, univerzální, objektivní) potřebuje univoční species jako jsoucno třetího druhu. Jen tak může fungovat projekt moderní metafyziky v kompletní predikaci *per prius* a *per posterius*. Tuto jednotnou predikaci v rámci nové ontotelogie podávají Bonaventurova kázání a mysticko-teologické spisy z pozdního období jeho myšlení. Stejně jako ve škole *Nominales* představuje esenciálně pojaté species ve formě ontoteologického *scibile* základní klíč k objektivnímu poznání reality. Zdůvodnění objektivity je založeno na vůli moderního Boha a později na vůli moderního demiurga.

„Pak je možné signifikovat dobrotu v potenci, stejně jako exemplar vyjadřuje jsoucnost věci. Ne tím, že by věc existovala, ale proto, že bůh ji může stvořit. A v bohu nemůže být nic, co by nepoznával se svým souhlasem (*nihil est in Deo, nisi quod cognoscit notitia approbationis*). Tak také poznává všechno dobro, protože buď existuje nebo ho může udělat (*quod est vel quod potest facere*), protože má jeho exemplar. Ale tento druh exemplaru je dán pouze v bohu.“ [[34]](#footnote-34)

Vůle stvořitele či tvůrce v její formální schopnosti či potenci (*posse*) a volní přitakání k zamýšlenému dílu (*notitia approbationis*) se poprvé v dějinách Západu staly základním metafyzickým určením jsoucna. První averroismus dobře ví, že boha může vědeckým kritickým rozumem zkoumat pouze jako první příčinu, ale nic víc. Druhý averroismus se inspiroval matematicko-geometrickým univerzem podle dialogu *Timaios*. Objektivně určená entita jako exemplárně-objektivní *scibile* (*ratio exemplaris*) je determinovaná božím záměrem něco tvořit. Bonaventura určil metafyziku skrze tvořivou vůli demiurga. Tato klíčová teze dále rozvinutá Olivim a Scotem ukazuje novou sféru stvořitelské sféry v bohu, která zakládá nové pojetí jsoucna (*exemplar connotat rei entitatem*). Objektivní povaha nestvořených jsoucen v bohu odpovídá zdvojení bytí podle Porfýriova výkladu dialogu *Parmenides* (OBJ I, kap. 1.3.1). Exemplar je dán jako objektivní *factum* skrze jsoucno jako hypostázovaný vztah (*esse ad*), který vytvořil Simplikius (OBJ I, kap. 1.3.2). Jeho relativní bytí závisí výhradně na boží vůli. On obdařuje tuto zamýšlenou entitu univerzálním objektivním bytím daným mezi čistým bytím a nebytím (*non quia sit, sed quia Deus potest eam facere*). Možnost daná pouze v mysli demiurga se stala základem racionální struktury reality (*illius habet exemplar*). Přitakání k tomuto volnímu či intencionálnímu záměru (*notitia approbationis*) pak zakládá bytí jako potenci i aktualitu. Bonaventura tvrdí, že podobný úkon exemplární demiurgické vůle je možný jen v bohu (*tantum est in Deo*). Ale postmoderna si po smrti moderního boha už nekladla žádná omezení. Pojem „*notitia approbationis*“ má zásadní význam pro založení objektivní metafyziky, neboť umožňuje spojení nejdůležitějších kategoriálních určení daných v rámci *dativus obiectivus*. Metafyzické jsoucno se stává objektivním jsoucnem na základě demiurgické vůle (*dativus possessivus*). Zdroj této vůle je v moderním subjektu, který objektivní jsoucno uvádí do odkrytosti dané jako objektivní *veritas* (*dativus auctoris*). Exemplárně ustavená ontoteologická struktura se vztahuje k modernímu bohu jako ultima ratio této objektivity (*dativus finalis*). Aristotelova metafyzika přijatá v učení Komentátora je zbytečná, protože nová predikace vychází z úplně jiného zdroje než hyparchická první substance (*dativus incommodi*). Moderna objektivně pokládá za realitu to, k čemu se přikloní svým souhlasem v mytologickém modu „*notitia approbationis*“. Kouzelné zaříkávadlo mytologického souhlasu (*notitia approbationis*) vzniklo za tiché účasti křesťansky a mysticky založených Fúrií.

Bohyně akademické Pomsty změnily adresu a přestěhovaly se z dobytého Oxfordu do dosud nedobyté Paříže, kde skrytě působily v přelomové epoše 1250–55. Ontoteologická konstrukce moderní metafyziky skončila v čistém nihilismu současnosti. Objektivně manipulovaný souhlas přešel po smrti boha *Modernorum* na akademiky, bankstery a politiky. Ti společně s jedním procentem iluminátů všeho druhu vytvářejí současné simulákrum objektivně dané reality (*dativus ethicus*). Současný Západ řízený mediálními manipulacemi a pravdami typu *post-truths* nemůže zapřít nihilistický *Ereignis* svého vzniku daný zatměním první substance. Roger Bacon byl hlavním svědkem proniknutí této objektivní mytologie do filosofie. Tento vynikající aristotelik a obhájce prvního averroismu kritizoval demiurgickou povahu Bonaventurovy ontoteologie publikované po roce 1250. Bacon kriticky hodnotil školu následovníků Alexandra Halského a zásadně se od ní oddělil, viz jeho kritika kompilátorů *Summa Halensis* (OBJ II, kap. 3.4.3). Vznik moderny sledoval krok za krokem na Oxfordu a pak v Paříži, kde se stal františkánským terciářem asi roku 1256. Bacon v citovaném komentáři *Metafyziky* odmítl statut univerzálie jako singulární obecniny a oddělil hyleformickou materii první substance od intendované univerzální materie jako vlastnosti mysli (*dispositio solum*).[[35]](#footnote-35) Tento koncept netvoří aktuálně danou přirozenost nebo esenci (*natura vel essentia*). Moderna inspirovaná *Oxfordian Fallacy* vytváří ve středním členu soudu pojem kauzality třetího druhu vázaný na esenci. Modernisté tím odmítli vědecký důkaz založený kauzalitě prvních substancí, jak to požadují *Druhé analytiky*. Bacon marně upozorňuje latinské sofisty na to, že podle Aristotela a Averroese je predikace univerzálních významů je možná pouze v modu *per posterius*, a že univerzálie jsou ve věcech pouze potenciálně. Bacon proti Rufusovi a Kilwardbymu definuje tři mody univerzálií: potenciálně ve věcech, univerzální poznání v mysli a dále jako *medium* v demonstrativním soudu, kde univočně vyjadřují univerzální metafyzickou kauzalitu vědecky poznaného působení singulárních substancí. Univerzália nemají žádné další určení z hlediska metafyziky, protože každé *tertium ens* je filosofický nesmysl. Obhajoba metafyzického dativu vysvětluje modernistům smysl kanonického místa (*Cat*. 2a14‒16) zakládajícího dvojí kategoriální predikaci. Třetí typ predikace je již univerzální, ale je dán kauzálně určenou impozicí (*universale per causalitatem*; OBJ II, kap. 3.2), což z něj činí zvláštní třetí skupinu. Další determinace univerzálií, kterou používá druhý averroismus, je podle Bacona nesmysl.

„Univerzália nemohou mít čtvrtý způsob existence, protože bytí něčeho univerzálního by bylo aktuálně dáno v reálných jednotlivinách, a nebylo by pouhá potence. V univerzáliích potence předchází aktualitu. Ale to, co je vzhledem k univerzáliím dáno jako druhotné, to je ve skutečnosti dáno jako první. Proto je nejprve dáno aktuální bytí, a pak potencialita (*posito actu ponitur potentia*).“ [[36]](#footnote-36)

Čtvrtá predikace *Modernorum* patří podle Bacona jen do ekvivočního významu, tj. mimo oblast demonstrativního soudu *Druhých analytik* založených na reálné kauzalitě prvních substancí. Moderna predikuje univerzálii v modu *actus essendi* v několika individuálních substancích současně. Je to nesmysl, protože každá skutečná věc stojí ve své vlastní existenci a universalita by přestala existovat (*universale quod esset in pluribus actu*). První substance mají aktualitu *per se*, a ne z lidského aktu poznání. Člověk myšlením realitu danou *actualiter* nevytváří, ale pravdivě poznává. Bacon obhajuje minulostní charakter poznání daný v aristotelské *quidditas* proti objektivní parousii iluminátů. Predikace *in artificialibus* nezakládá efektivní kauzalitu traktovanou ve *Druhých analytikách*, ale pouze exemplární nebo finální kauzalitu. Poznání na úrovni metafory, analogie a mytologie nemůže podle Bacona a Alberta zakládat deduktivně definovanou vědu. Vzpomeňme Albertovu kritiku averroistů kvůli zcela absurdnímu procesu poznání (*quidam Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt*; OBJ II, kap. 2.4.3). Bonaventurova škola vytvořila objektivní neoplatonismus pro filosofický a církevní lid. Bacon otevřeně prohlásil, že za tuto katastrofu může Rufus, který ovlivnil málo vzdělané modernisty (*famosissimus apud stultam multitudinem*; OBJ II, kap. 3.2). Ontoteologická stavba jsoucna třetího druhu obnovila ontoteologické zásvětí předtím dané jako Jamblichův διάκοσμος, mezisvět-*barzach* v Koránu, Avicennovo *hoc esse tantum* (OBJ I, kap. 2.3.3). Předešlá matrice objektivity ukázala, že první averroismus toto zásvětí mystické ontoteologie zrušil. John Blund vyloučil jsoucno třetího druhu novým výkladem *De anima* (OBJ II, kap. 2.1). Bonaventura toto zásvětí vytváří pomocí nové ontoteologie dané objektivně. Bacon zásadně odmítl projekt sofistických *Modernorum*. Kontaminovali teologii filosofickým neoplatonismem a z člověka udělali tvůrcem jsoucna třetího druhu. Tím byla rovněž odmítnuta teze, že by podobná verze filosofie měla ovládat teologii (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, kap 3.4.3). Zásadním jádrem sporu se stal výše uvedený statut *species*, který ve škole moderních myslitelů dostal objektivní charakter. Bonaventura spojil analytické pojetí *Druhých analytik* s univočním pojetím jsoucna prosazovaného pařížskou větví *Nominales* daných ve školách Gramatiků. Tímto modernistickým *copulatio* vznikla nová série kategoriálních určení jsoucna třetího druhu, která založila novou ontoteologie. Ta byla vázaná na demiurgickou aktivitu vůle schopné tvořit. Statut tvůrce určující smysl jsoucna z pozice demiurgické vůle je z hlediska filosofie totálně problematický, což dobře viděl Bacon a Albert. Proto oba rozhodně odsoudili vpád modernistické filosofie do teologie. Sofistické výklady aristotelismu v rámci nově vzniklého averroismu Bonaventurovy školy donutil Bacona a Alberta, aby po roce 1250 postupně vyložili originální smysl aristotelského Korpusu. Duns Scotus jasně viděl, že Bonaventurův projekt moderní metafyziky nemá budoucnost. Proto vzal pro poznání nikoliv vůli, ale tomistickou verzi semiaverroismu a tu napojil na Avicennovu metafyziku.

### 4.1.2 Založení objektivního averroismu

Expozice *Oxfordian Fallacy* zkoumala původní *Lichtung* pravdy a nepravdy latinské moderny kolem 1235‒45 skrze působení Rufuse a Kilwardbyho v Oxfordu a v Paříži. Dějinná odkrytost (*alétheia*) objektivity začala mezi léty 1245‒55 sporem mezi prvním a druhým averroismem. Zavedení nové metafyziky způsobilo, že následující generace Bonaventurových žáků jako Pecham musela bránit ontoteologickou stavbu nové metafyziky proti klasickým aristotelikům. Bonaventura komponoval druhý averroismus ve výslovné opozici jak vůči Averroesovi, tak i vůči klasickému aristotelismu a tak pokračoval v sofistice oxfordského druhého averroismu, který hned na počátku odsoudil Grosseteste (OBJ II, kap. 3.4.2). Bonaventura napadl Komentátora z pozice reformovaného avicennismu, a tím začal oficiální spor o Averroese jako „heretického“ filosofa. Modernisté udělali z Aristotela a Averroese falešné křesťany, aby je mohli odsoudit jako heretiky. Negativní recepci Aristotela jako „nejhoršího“ (*pessimus*) metafyzika a přírodovědce známe od mnohých františkánských magistrů 13. a 14. století (Mahoney 1988). Předchozí matrice ukázaly, že epochální určení jsoucna se musí týkat nového způsobu poznání, jehož centrální koncept představuje Averroesův *intellectus possibilis*. Spor o možný intelekt odhaluje skutečnou povahu sporu mezi prvním a druhým averroismem. První averroismus měl v Paříži silné intelektuální zázemí a půlstoletou tradici od Johna Blunda až do biskupa Alverna. Bonaventura hájil objektivní vizi filosofie proti škole prvního averroismu zastoupenou mysliteli, jako byl Bacon, Albert a po smrti Alverna také Siger z Brabantu. Citovaný Bacon udal rok 1250 jako *terminus post quem* vzniku zásadních sporů ohledně interpretace Aristotelova korpusu (OBJ II, kap. 3.2). Konflikt mezi prvním a druhým averroismem o výklad Averroese se táhl další dvě dekády. Základní pojmy metafyziky (*species*, materie, forma, aktualita, esence, existence, pravda atd.) přestaly mít shodný význam a rozdělily se podle té či oné školy myšlení. Metafyzická dichotomie mezi prvním a druhým averroismem obsahuje jádro sporu o dvojí pravdu zmiňovanou v úvodu odsouzení z března 1277. Autority prvního averroismu odmítly akademicky diskutovat s tehdejšími představiteli školy *sophistae* *Latini*. Polemika v dílech kolínských představitelů prvního averroismu je dána hlavně v rétorickém stylu *oratio obliqua*. Albert a Akvinský označovali filosofické protivníky generickým označením *quidam* nebo *Latini*. Oba vážení dominikáni se tím liší od Bacona usazeného na Oxfordu a v Paříži. Tento františkánský terciář usazený v centru druhého avicennismu byl postižený zákazem publikace a univerzitního vyučování.[[37]](#footnote-37) Bacon si během druhého pařížského pobytu (asi 1256‒80) už nebral žádné servítky, viz citované pasáže v díle *Opus minus* (OBJ II, kap. 3.4.3). Spor mezi Bonaventurovou školou a mezi prvním averorismem Bacona a Alberta není přímo doložena. Animozita sekulárních magistrů na Pařížské univerzitě začala hned po nástupu nové vlny učenců ze žebravých řádů. Dominikánští a františkánští magistři neukazovali žádné veřejné spory se školou prvního averroismu. Bonaventura jako generál řádu navíc v interních a v externích sporech o evangelijní chudobu (kolem 1253‒57) zdůrazňoval význam františkánské řehole. Její následování ve formě řeholních slibů znamená jednak vyhnutí se skandálu a jednak náhled do pravdy, a tím i cestu ke spáse.[[38]](#footnote-38) Citované heslo „*Regulae tenemur*“ dalo karteziánské sekulární moderně její regulérní spásu. Bonaventurova ontoteologická objektivitu se sdílela společně se skromností a umírněností původních františkánských *Regulae*.

Albert a Bacon tvrdili, že s moderními sofisty filosoficky diskutovat nelze. Představitelé druhého averroismu nutně produkovali i nové teoretické koncepty, které etablovaly objektivní vlastnosti jsoucna proti kritice prvního averroismu. Nová nauka neměla oporu v dosavadní tradici myšlení, proto sofističtí *Moderni* provedli dvojí revoluci. Modernisté dali starým termínům nový smysl a tam, kde bylo třeba, ustavili zcela nové pojmy. Skrytá fáze objektivity byla ukončené roku 1250. Pak začala její dějinně účinná fáze daná jako *via Modernorum*. Generace filosofů z let 1250‒70 převedla smysl jsoucna k vládě moderního demiurgického subjektu. Historie druhého averroismu jako vítězného pochodu po *via Modernorum* ukazuje, že objektivně silný intelekt člověka porazil „slabou“ realitu a determinoval „*ens ratum*“ po svém. Integrální výklad Aristotelova korpusu (Albert, Bacon) se stal v prvním kole sporu důstojnou filosofickou odpovědí na mylné názory učených magistrů druhého averroismu. Bonaventurova škola rozpoutala společně s Kilwardbym na Oxfordu falešný spor o averroismus, který zakládá epochální podobu moderní *Seinsvergessenheit*. Pravdivá odkrytost sporu mezi oběma školami je dána v projektu autentického humanismu a skrze vznik západního intelektuála typu artistů z Rue du Fouarre. Kritické hledání filosofické pravdy těchto sekulárních kněží se stalo vzorem intelektuální práce pro následující staletí v modu pravdy jako adekvace. Siger a jeho kolegové obhájili původní filosofický a kritický základ evropské vzdělanosti, který společně založili ve falsafě Druhý mistr a Komentátor (OBJ I, kap. 2.4.4). Tato a následující matrice ukáže, jak magistři z Rue du Fouarre provedli proces skutečného založení vědy podle *Druhých analytik*. Tento vývoj bohužel zastavila sofistická moderna v březnu 1277 pojetím jedné dogmaticky dané pravdy ontoteologie.

Proces sofistické subjektivizace západní vědy podle *Oxfordian Fallacy* těsně souvisí s vývojem averroismu. Jednoznačně kritický a zamítavý výklad Averroese lze po výpadu Kilwardbyho na Oxfordu (OBJ II, kap. 3.4.2) datovat od Bonaventurova komentáře ke druhé knize Sentencí, který radikalizuje zamítavé stanovisko Rufuse známé z díla *Contra Averroem* (OBJ II, kap. 3.3.3). Tím byla překonána neoplatonská syntéza Toledské školy platná zhruba do roku 1250. Nový výklad zavrhl učení prvního averroismu podané *ad mentem Averrois* podle Toledské (Grosseteste, Rufus) nebo Sicilské školy (Alvernus, Bacon, Albert). Moderna a postmoderna provedla návrat k neoplatonskému Avicennovi v podání porretánských škol *Nominales*, které integrovala do nového projektu objektivní metafyziky. Anonymní dílo *Summa philosophiae* dalo Avicennovu metafyziku jako základ moderny, protože jako jediná odporovala názorům předešlých věků (*inter veteres*; OBJ II, kap. 3.1.3). Toto „*revolutio*“ křesťanské moderny, čili otočení latinské vzdělanosti zpět do filosofických pohádek dialogu *Timaios*, se neobešlo bez tvrdých střetů. Po smrti biskupa Alverna začal otevřený střet mendikantů a sekulárních artistů na Pařížské univerzitě. Spor mezi prvním a druhým averroismem eskaloval do teologie a dogmatiky skrze sofistický útok na Komentátora. Rufusova filosofická škola pod vedením Bonaventury se ustavila jako samostatná škola na nově zřízené univerzitní katedře mendikantských řádů. Tato první fakulta vskutku moderních umění vznikla papežskou bulou *Quasi lignum vitae* (14. 4. 1255). Tato bula vydaná deset dní po začátku pontifikátu papeže Alexandra IV. zrušila předešlou bulu zemřelého papeže Innocenta IV. vydanou ve prospěch sekulárních magistrů zastoupených ve sporu rektorem Wilhelmem (*Etsi animarum*, 21. 10. 1254). Historikové si všimli posunu ve fraseologii Alexandra IV., který v nové bule využil papežskou plenipotenci nad univerzitou k prosazení mocenských požadavků.[[39]](#footnote-39) Papež podpořil filosofické sofisty v jejich sporu se školou prvního averroismu tím, že změnil akademické podmínky pro udělování *licentia docendi*. Za této situace dané papežským potlačením akademického protestu sekulárních magistrů na Rue du Fouarre se pravděpodobně stal magistrem jak Rufus, tak Bonavenura. Vzhledem k již vyložené povaze celého sporu to byl naprosto nutný krok, aby mohla moderna nastoupit na svou vítěznou cestu. Ve stejném roce, kdy vznikla mendikantská větev modernistů na Pařížské univerzitě, nařídili artističtí sekulární magistři z Rue du Fouarre povinnou výuku spisu *De anima* (1255). Obhájci autentické sekularizované vědy museli zabránit desinterpretacím tohoto spisu na nově zřízené katedře moderních iluminátů. Autentičtí aristotelikové především hájili jednotu osoby zásadně nutnou pro křesťanskou věrouku. S obranou jednoty osoby a její svobodné existence stál a padal smysl Pařížské univerzity založené Blundovou školu ve sporu proti neoplatonskému aristotelismu Davida z Dinantu (OBJ II, kap. 2.1.3). Aristotelikové museli akademicky jednat proti mocensky postupujícím sofistům, kterým se rozpadl člověk na specifickou mrtvolu složenou z několika substancí a místo reálného světa poznávali vlastní mytopoetické představy. A ve stejném roce vrcholí oficiální spor mezi mendikanty a artisty v Rue du Fouarre, které zastupoval magistr Guillelmus de Sancto Amore, mluvčí sekulárních artistických magistrů a známý komentátor *Prvních* i *Druhých analytik*. Doufejme, že Wilhelmovy komentáře k *Analytikám* po jejich kritickém vydání ukáží, že tento magistr patřil ke škole prvního averroismu.[[40]](#footnote-40) Tím by se našel chybějící výklad *Druhých analytik* z této školy. Wilhelmův spis *De periculis novissimorum temporum* (1256) zpochybňuje učitelskou autoritu mendikantských magistrů na Pařížské univerzitě a napadá jimi hájené principy evangelické chudoby.[[41]](#footnote-41) Po útoku na averroistické představitele mendikantských řádů musel tento magistr a rektor odejít z artistické fakulty do akademického vyhnanství v roce 1256. Anonymní dílo sonetů *Il Fiore* (asi 1286) líčí Wilhelma jako oběť mendikantských řádů společně se Sigerem z Brabantu (*Il Fiore* 92.9‒14) Tažení sekulárních filosofů proti modernistům v letech 1253‒55 skončilo stejně neslavně jako akademická dráha Sigera z Brabantu. Wilhelmovi žáci Gérard d'Abbeville a Nicolas de Lisieux pokračovali v kritice mendikantských Modernistů, proto museli odejít společně s rektorem Rue du Fouarre (Baeumker 1898, 62‒64). Tato trojice magistrů tvořila jádro skupiny prvního averroismu později zvané po jejím vrcholném představiteli Sigerovi z Brabantu termínem „sigerovci“ (*pars Sigeri*). Siger byl rektorem pařížských sekulárních artistů v kritické fázi sporu po roce 1270 a dopadl stejně jako magistr Wilhelm. Sigerův brilantní rozbor *De anima* a jeho kritiku Akvinského a Alberta rozebírají následující kapitoly. Útok modernistů na sekulární magistry v Rue du Fouarre byl nevyhnutelný, protože logika vyloučeného třetího přešla do mocenského zápasu. Bašta kritického myšlení sekulární kněží a magistrů vykládajících *Corpus* *Aristotelicum* podle Komentátora musela padnout, protože jen za tuto cenu mohla sofistická moderna dobýt latinský Západ. Po zničení sekulárních magistrů na Rue du Fouarre nastoupila nová verze sekularizace ukončená smrtí moderního boha a dnešním metafyzickým nihilismem.

Rok 1255 představuje v mnoha ohledech rozhodující zlom ve vývoji sporu mezi prvním a druhým averroismem. Vlivný a charismatický magistr Bonaventura spolu s Rufusem, který v té době působil v Paříži, zahájili novou fázi sporu mezi oběma školami. Nová vlna druhého averroismu pod Bonaventurovým vedením zahájila útok na Averroese. Bonaventurova a Rufusova škola vytvořila averroistický obraz Komentátora podle vlastního pokřiveného myšlení. Toto diabolické stvoření bylo skutečně strašné; proto museli prohlásit svůj vlastní výtvor za kacířský. Modernisté odmítli averroistickou nauku o numericky odděleném intelektu, kterou sami vytvořili. Proto museli podniknout sofistikovaný útok na vlastní simulákrum podle Freudova obranného mechanismu Verkehrung ins Gegenteil. Na rozdíl od implicitně křesťanské koncepce neoplatonského Avicenny není možné harmonizovat Averroesovu aristotelskou metafyziku ani s augustinianimem, ani s neoplatonismem, ani s neoplatonským proudem středověké falsafy (Avempace), ani s neoplatonským proudem židovské moudrosti (Avicebron). Totéž ovšem už dávno před Bonaventurou konstatoval biskup Alvenus, a proto oddělil Averroese jako nejvznešenějšího filosofa od neoplatonských *sequaces Aristotelis* (OBJ II, kap. 2.3.1). Vzdělaný kancléř Pařížské univerzity odmítl útok na jednotu osoby jako herezi a odsoudil je jménem autentického aristotelismu Blundovy školy. Křesťanské určení člověka se bránilo skrze tehdy importované spisy Averroese (OBJ II, kap. 2.3.1). Proto Rufus neuspěl s obviněními ve spise *Contra Averroem* (asi 1236) v Paříži a proto selhala i jeho pařížská apologie *Speculum animae* (asi 1245). Změna v hodnocení Komentátora po smrti biskupa Alverna byla téměř okamžitá. Škola druhého averroismu na Pařížské univerzitě mohla vyjít po smrti tohoto kancléře univerzity z akademické ilegality, která trvala více než jednu dekádu. Útok modernistů na Averroesovo simulákrum indikuje epochální nástup nové metafyziky a pro hermeneutickou archeologii indikuje místo a dobu oficiálního vzniku *via Modernorum*. Bonaventurova škola začíná vědecké *revolutio* na akademické půdě tím, že po Alvernově smrti zahajuje oficiální útok na averroistického Averroese. Modernisté kritizují zejména Averroesovo odmítnutí neoplatonských exemplarů, teorii o filosoficky možném věčném trvání světa a údajnou numerickou jednotu intelektu pro všechny lidi. Bonaventurovy přednášky začaly filosofický spor mezi sekulárními aristoteliky z Rue du Fouarre a řádovými modernisty soustředěnými kolem magistirů připravujících založení samostatné katedry mendikantských řádů. Škola prvního averroismu na Rue du Fouarre zásadně kritizovala Rufusovo a Bonaventurovo překroucení Averroesovy nauky a zavedení plurality substancí v člověku. Albert jako eminentní žák Blundovy a Alvernovy školy se přidal na stranu magistrů z Rue du Fouarre a diplomaticky a akademicky podpořil jejich kritiku modernistů. Ale protože sám patřil do dominikánskéhé řádu, žádného z těchto magistrů přímo nejmenoval. Roger Bacon pronásledovaný modernisty tyto ohledy naštěstí neměl. Proto nám zachoval průběh a aktéry této gigantomachie o substanci, která rozhodla o dalším osudu latinského Západu.

Bonaventura začal přednášet od roku 1245. Tehdy musel dodržovat výnos biskupa Alverna, který zakázal vyučovat heretickou nauku o působení odděleného kosmického intelektu na lidské poznání. Toto bylo třeba držet a zároveň musel Komentátors v podobě „*philosophus nobilissimus*“ změnit na heretika v modu „*philosophus pessimus*“. Teorie poznání daná denudací a iluminací potřebovala hypostázovaný a substanční *intellectus agens*, který působil na lidskou receptivní složku intelektu danou v potenci. Toto simulákrum odděleného moderního intelektu se škola *sophistae Latini* zoufale a marně snažila oddělit od kosmické formy *intellectus agens*. Boj byl od počátku prohraný, protože obě formy intelektu byly hypostatickou formou a byly oddělené od lidské duše. Alvernus prohlásil tento intelekt za heretickou nauku podle panteismu Davida z Dinantu. Moderní „*sequaces Aristotelis*“ mohli držet pluralitu forem v člověku a univerzální hylemorfismus jen za tu cenu, že nepadne primát Avicennovy metafyziky. Jenže ten byl daný emanací hypostázovaných forem ze substančního a odděleného činného intelektu (*Dator formarum*). Avicennův neoplatonismus nesený Toledskou školou zásadně kritizoval Blund a po něm Sicilská škola prvního averroismu, která ovládala Pařížskou univerzitu do roku 1250. Útok na Averroese jako averroistu proto mohl oficiálně začít až po smrti biskupa Alverna. Druhá fáze boje proti Averroesovi začala po druhém příchodu Rufuse do františkánské koleje v Paříži po roce 1253, kde už působil Bonaventura ve funkci regenta studií. Bonaventura s Rufusem vytvořili averroistické simulákrum Averroese, které spojili s avicennistickou naukou o numericky jednotném intelektu daném v modu univerzálního hylemorfismu. První verzi sofistické kritiky podává následující část Bonaventurova komentáře k druhým Sentencím psaná kolem roku 1252.

„Duše je prý neporušitelná, není třeba ji individualizovat, protože může být dána pouze v numericky jednom exempláři (una numero conservari possit). To byla Komentátorova pozice v jeho komentáři k *De anima*. (...) Kdykoliv se takové pojetí zastává, je to nejhorší zlo a hereze (*pessima est et haeretica*). Jde totiž proti křesťanskému náboženství, protože odnímá spravedlivou odměnu za dobro a za zlo. To by nebylo možné, kdyby duše byla numericky jednotná pro všechny lidi. A také je to proti zdravému rozumu. Je jasné, že intelektuální část duše může být inteligibilní jen v modu dokonalosti člověka, v tom, čím je člověkem.“ [[42]](#footnote-42)

Hned první věta ukazuje, že Averroes musel být panteistický myslitel jako byl odsouzený David z Dinantu. Jeho pojetí duše podle Bonaventury vykazuje všechny znaky platonské ideje (incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit). Nesmysl o numerické jednotě duše způsobil, že Averroes se stal nejen averroistou, ale i moderním heretikem. A závěr sofisticky konstatuje, že pojem intelektuální duše je vzat ve smyslu jejího výkonu (*anima intellectiva, ut intellectiva*); stejně tak završení v člověku (*perfectio hominis*) je dáno z hlediska porretánské definice člověka (*secundum quod homo*). Bonaventura přiřazuje Komentátora ke stoupencům moderní nauky o numericky jednotném intelektu ve všech lidech a považuje jeho učení za *pessima, heretica, contra christianam religionem*. Bonaventura z Komentátora udělal nejprve neoplatonika, pak porretána na způsob univerzálního hylemorfismu, pak křesťana a pak jej odsoudil jako heretika. Tento demagogický postup odsoudil Grossseteste, když napadl Rufusovu školu za kritiku Aristotela na Oxfordu kolem 1235 (OBJ II, kap. 3.1.2). Znovu je vidět *Wirkungsgeschichte* druhého averorismu skrze Rufusovo a Kilwardbyho působení v Oxfordu a pak v Paříži. Kritika Filosofa se vyměnila za kritiku Komentátora. Argument o anulaci osobní odpovědnosti za skutky skrze spravedlivou odměnu za dobro a za zlo poprvé použil Alvernus proti latinským sofistům ze školy druhého averroismu, kteří definovali intelekt jako substanci v modu univerzálního hylemorfismu, a tím jej dělali numericky jednotný (OBJ II, kap. 2.3.3). Alvernus se přitom opíral o učení Averroese jako nejvznešenějšího filosofa, který vytvořil autententickou verzi aristotelismu, která byla kompletně slučitelná s křesťanskou naukou.

Bonaventura vzal stejnou argumentaci a demagogicky ji postavil proti Komentátorovi. Tím bylo zaděláno od roku 1252 na zásadní spor mendikantů a sekulárních magistrů. První averroismus v osobě Alberta konstatoval, že s naukou o numericky jednotném intelektu v modu univerálního hylemorfismu se nemá cenu zabývat. Sofistika Latiníků je úplně nesmyslná a pochází od myslitelů, kteří nepochopili Averroesův spis CMDA (*non reputo opinionem, sed ridiculum*; OBJ II, kap. 2.4.3). Albertův spis *De unitate intellectus* psaný asi roku 1256 představuje poslední pokus o dialog s představiteli *doctores* *Latini* v otázce výkladu intelektu a poznání (OBJ II, kap. 2.4.3). Pak tento učenec nad touto skupinou sofistů na Pařížské univerzitě již zlomil hůl a nevěřil na smysluplný dialog s druhým averroismem. Tomu odpovídá i další průběh již otevřeného sporu se skupinou modernistických *Averroistae* po 1260, který popisují pozdní spisy Bacona (OBJ II, kap. 3.2). Nová a velmi rozmanitá skupina sofistických a učených latiníků vznikla kolem roku 1260. Pocházeli ze skupiny semiaverroistických myslitelů z okruhu sekulárních magistrů (Henry z Gentu). Připojili se k okruhu mendikantů a náboženských akademiků, kteří odmítali avicenistický neoplatonismus a dualismus substancí v člověku (Aegidius Romanus, Tomáš Akvinský). Oba posledně jmenovaní semiaverroisté tvořili součást prvního averroismu. Kritizovali modernisty, ale jako averroisté převzali učení o averroistickém Averroesovi, které zavedli Rufus a Bonaventura. Siger z Brabantu odsoudil jménem prvního averroismu chybný výklad CMDA podle Aegidia a Akvinského. Hermeneutika dala tomuto brilantnímu aristotelikovi čestný titul *Doctor* *Invidiosus* (Dante) a vrátila mu titul *Expositor Novus* získaný v akademickém klání proti Akvinskému (kap. 4.4.3). Tento titul Sigerovi upřela moderna po perfektně provedeném *damnatio memoriae*. Předchozí kapitola ukázala, že Bonaventurův projekt ontoteologicky pojaté metafyziky je spojen s biblickou teologií a s kristologickými dogmaty. To je další důvod, proč Aristotelova a Averroova metafyzika patří podle tohoto církevního doktora na smetiště dějin. Oba navrhli světský způsob porozumění a oddělili teologii od filosofie. Citát ukazuje nauku duši postavenou v jasném rozporu s jednotou osoby. To ukazuje, že Bonaventura patří do skupiny odmítnutých *sophistae Latini*. Pařížský františkán se přihlásil k tradici substanciální definice duše, kterou na Oxfordu kolem 1240 prosazoval Adam z Buckfieldu a Rufus z Cornwallu (OBJ II, kap. 3.2). Podle univerzálního hylemorfismu prosazovaného Bonaventurou musí být lidská duše jako substance materiální povahy, protože je kompozicí esence a existence.

„Rozumová duše, protože je substancí (*hoc aliquid*), je jako taková zrozena k tomu, aby jednala a zakoušela, hýbala a byla pohybována (*per se nata subsistere et agere et pati*). Má sama v sobě základ své existence a materiální princip (*habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale*), od něho má akt existence (*a quo habet existere*), a formální princip (*et formale*), od něhož má bytí (*a quo habet esse*). O zvířeti toto nelze tvrdit, protože je založeno tělesně.“ [[43]](#footnote-43)

Lidská duše je definována na základě Boethiovy diference mezi esencí a existencí (*quo est et quod est*). Reálná subsistence této individuální první substance (*hoc aliquid*) obsahuje duši člověka ve smyslu automnomního aktu existence v těle (*principium materiale, a quo habet existere*). Duše je sama o sobě hylemorfická substance a forma schopná věčné existence (*a quo habet esse*). Toto bytí duše jako autonomní hypostázované „formy–substance“ ji odděluje od zvířete. Albert toto sofistické odvolání na Boethiovu definici substance zásadně odmítá pro definici jak duše, tak samozřejmě i pro definici intelektu. Viz citovanou část jeho komentáře (*dicunt Boetium dicere, quod in omni quod est circa primum, est hoc et hoc;* OBJ II, kap. 2.4.3). Substanční definicí duše se Bonaventura přidal ke škole druhého averroismu vládnoucí na Oxfordu, protože odmítl Avicennovu definici duše jako pouhé formy a změnil ji v modu univerzálního hylemorfismu na samostatnou substanci. Nyní je jasné, koho napadl Albert v probíhající hádce prvního averroismu s modernistickými mendikanty. Bonaventura navíc považuje určení subsistence duše podle Buckfielda a Rufuse za nedostatečné a přidává k substanční definici duše další určení podle *materia spiritualis*. Možná je vůbec prvním autorem druhého averroismu, který šel tak daleko v objektivizaci duše a intelektu. Následující citát ukazuje jeden ze zdrojů sporu o averroismus. Duše a intelekt se staly Rufusovým objektivním jsoucnem a substancí třetího druhu.

„Princip, od něhož je určena existence každého stvoření jako takového (*fixa existentia creaturae in se*), je dán materiálně. Proto je nutno připustit, že i lidská duše je složena z materie (*animam humanam materiam habere*). Ale tato materie stojí nad bytím materie dané rozsažností, podléhající zbavenosti a porušitelnosti. Proto se jedná o spirituální materii (*dicitur materia spiritualis*).“ [[44]](#footnote-44)

Forma musí přecházet do materie (viz Rufusovo *exsistere*), protože jen tak je zajištěna stabilita existence (*fixa existentia*). Objektivně daná existence třetího druhu odpovídá Rufusovu „*species obiecti exsistentis*“ (OBJ II, kap. 3.3.4). Spirituální materie (*materia spiritualis*) zakládá subsistenci lidské duše jako nemateriálního substrátu, čili jako „exsistující“ substanci. Učení o plurality substancí v člověku se převedlo z Oxfordu do Paříže. Materie daná mimo tělesnou rozsažnost (*supra esse extensionis*) objektivně fixuje existenci, což ukázal spor Alberta s učenými Latiníky ohledně „*esse ratum*“ (OBJ II, kap. 2.4.3). Tím vznikly v člověku tři substance (hylemorfická, duše a intelekt), což Albert v citovaných spisech psaných okolo roku 1255 považuje za totální nesmysl.

Bonaventurova hylemorfická teorie duše obsahuje všechny základní znaky, které kritizovaly Albertovy spisy proti averroistům. Duše je individuální substancí, je definována skrze sofisticky užitou Boethiovu diferenci a tato hylemorfická pseudo-substance obsahuje na intelektuální úrovni také spirituální materii. Proto musí Bonaventura změnit nejen Aristotelovu, a dokonce i Avicennovu tezi, že lidská intelektuální duše je nemateriální forma těla. Následující citát ukazuje základní omyl moderny vytvářející averroistické simulákrum *intellectus possibilis*. Základní vlastnosti intelektu jako neporušitelnost a oddělenost od materie (*intellectus est impassibilis et impermixtus*) je třeba upravit vzhledem k nově zavedené *materia spiritualis*.

„Těm, kteří namítají, že intekt je nemateriální a oddělený od smyslů, je třeba říci, že Filosof odnímá fyzickou materii z intelektu ve smyslu privace a možnosti změny v jiné jsoucno. Ale neodnímá intelektu univerzální určení materie (*non removet materiam universaliter*). Ale naopak tvrdí, že intelekt má podstatu, skrze níž aktivně tvoří a pasivně přijímá (*natura, qua est facere, et qua est fieri*).“ [[45]](#footnote-45)

Citát chápe nemateriálnost intelektu v rámci substance, tedy jako nepřítomnost změny dané na materiálním substrátu (*sub privatione et sub potentia ad transmutationem*). Bonaventura vyznávající univerzální hylemorfismus musí chránit materiální povahu duše a intelektu jako nezávisle existující substance. V rozporu s aristotelismem další věta dodává, že prý i podle Aristotela platí teze o univerzálně dané materii (*Philosophus... non removet materiam universaliter*). Bonaventura vytvořil dualistický výklad klíčové pasáže o dvou složkách intelektu (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15). Bonaventura ztotožňuje univerzálně danou materii třetího druhu s receptivní potencí duše (*natura... qua est fieri*). Možný intelekt je jako druhá forma materie, proto je receptivní podobným způsobem (*similiter*). Tuto schopnost duše Averroes definuje jako jako *intellectus possibilis*, který je samozřejmě nemateriální a není součástí smyslově determinovaného poznání. Simulákrum materie v modu univerzálního hylemorfismu tento spor sofisticky vyřešilo, protože místo reálné materie dalo do definice jejího moderního dvojníka v objektivním modu *similiter*. Připomeňme klíčovou citaci CMDA ohledně *intellectus materialis*, v níž termíny *consimile* a *simile* odmítají pojetí duše a intelektu jako substance.[[46]](#footnote-46) Sofistickým výkladem *De anima* se Bonaventura dostal do zásadního sporu s aristotelismem, což magistři na Rue du Fouarre dobře věděli. Tento význačný modernista vyřešil diferenci mezi pasivní a aktivní schopností duše tím, že místo ní vytvořil materiální a intelektuální substanci. Spis CMDA definuje *intellectus possibilis* jako nehmotnou schopnost *anima intellectiva* (OBJ II, kap. 2.4.3). Nejde ani o formu, nýbrž o pouhou potenciální schopnost duše, neboť duše je formou těla. Protože duše je nemateriální povahy, pak padla pod stůl klasická aristotelská definice materie. Nahradila ji Avicebronova materie jako *tertium ens*, kterou moderna chápe univerzálně a spirituálně. Z hlediska aristotelismu je pojetí materie třetího druhu jasný sofistický omyl, a to z několika důvodů. Spis *Metafyzika* skutečně dává *prima materia* statut univerzálně pojaté látky. Ale příklad bronzu jako materiálního substrátu daného primárně a univerzálně (ὅλως πρώτη) pro všechny bronzové předměty (*Met*. 1015a9) ukazuje, že Aristoteles chápe i tuto látku buď materiálně, nebo jako pouhý koncept v mysli. Materie nemůže být jsoucno třetího druhu, protože v této podobě nemá jak být. Následující poznámka ukazuje snad jedinou pasáž z *Metafyziky*, odkud by šlo nepřímo odvodit vztah první látky k duši jako substanci.[[47]](#footnote-47) Text definuje substanciální predikáty („člověk“, „duše“, „tělo“) a akcidentální atributy („vzdělaný“, „bílý“) vzhledem ke druhé substanci jako poslednímu substrátu kategoriálních určení. Tuto predikaci materie spis odděluje od její aktualizace v rámci materiální substance (οὐσία ὑλική, *Met*. 1049a36). První látka je ale v obou případech pouze na straně reálně existujících substancí jako primární základ dalších určení (τί ἐστι πρῶτον) a první substance jako jednotlivé věci (τόδε τι). Modernisté jako Bonaventura a po nich Descartes převzali od neoplatoniků a porretánů koncept hypostázovaných jsoucen třetího druhu. Člověka jako první substanci skládají či rozkládají na jednotlivé hypostáze, které mají samy o sobě charakter první substance. Obě citace z Bonaventurova komentáře ke Druhé knize Sentencí ukazují, že útok na Averroese je spojen s pojetím duše, které je neslučitelné s koncepcí CMDA a má všechny znaky herezí, které Alvernus odmítl u skupiny „*sequaces Aristotelis*“. Duše jako forma představuje podle Blundovy školy entelechický princip oživující formy pro organismus jako holistický celek, viz Abelardovův termín „*totum integrum*“ (OBJ II, Kap. 1.3). V době kritického myšlení opřeného o zdravý rozum nemohla tvořit definici osoby moderní sbírka hypostází a pochybných substancí, jak je tomu dnes.

Zavedením spirituální materii do sporu o averroismus Bonaventura zavedl další objektivně určený nesmysl tradovaný až po dnešek. Jde o numerickou jednotu či numerickou mnohost intelektu. Zavedením této sofistické teorie objektivisté velmi chytře zakryli původní bod, kterým byla nesprávná nebo správná interpretace CMDA. Averroes by odmítl tezi o numerické individualizaci intelektu skrze materii jako naprostý nesmysl. Radikální forma druhého averroismu exportovaná z Oxfordu definuje *anima intellectiva* jako složeninu dvou substancí daných v rámci univezálního hylemorfismu: Bonaventura má hypostázovenou pseudo-materiální duši a stejně tak i intelekt. Tím v otázce plurality substančních určení duše zrušil dokonce i Avicennovu definici duše jako primární formy těla. Tato teze by zrušila dokonce i neoplatonský statut intelektu, který je zásadně nemateriální povahy. Univerzální a přitom substanciální materie objektivně zajišťuje, že duše díky spirituální povaze materie nemá *extensio* materiálníhotělesa. To umožňuje definovat duši jako porretánskou substanci a numericky ji oddělit od ostatních forem, včetně rozsažného hylemorfického těla. První averrosimus Alberta a Bacona považoval toto pojetí osoby za směšné nebo šílené. Albert argumentuje proti modernistům dokonce i z pozice Avicenny, který měl duši pouze jako formu těla, a ne jako hylemorfickou substanci. Albert zdůraznil v citované kritice univerzálního hylemorfismu, že Latiníci chápou Avicennovu definici duše jako substanci (*hoc aliquid*), zatímco on ji měl pouze jako formu. Proto Grosseteste odsoudil Rufusovu školu v Oxfordu, která zavedla tento moderní dualismus po roce 1235. Bonaventura bránil v Paříži toto substanční pojetí duše v modu univerzálního hyleforfismu.[[48]](#footnote-48) Jeho komentář tvrdí v sofistické shodě s *De anima*, že objektivní definice duše v modu univerzálního hylemorfismu vyhovuje definici intelektuální lidské duše dané v modu „*inmixtus*“. Objektivně materiální duše není složena s částí daných v rámci klasické materie.

„Duše tedy není nemateriální vzhledem k jiným formám jako jejich konstitutivní část, protože takové části by potřebovaly jiné části ke svému završení. Takovým typem složeniny je reálné bytí věci vzaté o sobě. Duše je materiální mnohem jednodušším způsobem (*simplicior est*) proto, že jí chybí kvantitativní určení částí (*ad privationem partium quantitativarum*).“ [[49]](#footnote-49)

Díky své materiální jednoduchosti duše existuje *simpliciter* jako hypostázovaná a subsistentní forma, která je individualizována v modu *materia spiritualis*. Akt subsistence je vázán na duši jako kvazi-substanci složenou z formy a z látky třetího druhu. Bonaventura v další odpovědi na námitky výslovně odmítne kritiku prvního averroismu, který definuje pouze hylemorfickou substanci a neuznává žádné jsoucno třetího druhu. Nové pojetí vytvořilo duši jako jsoucno třetího druhu, viz předešlé námitky Alberta a Bacona. Následující citát představuje filosofické jádro sporu o averroismus dané publikací Bonaventurova prvního komentáře k Sentencím z let 1252‒53. Jeho publikace rozpoutala akademické spory na Pařížské univerzitě, které se následně změnily v mocenský boj v letech 1255–56. Pak modernisté zvítězili zřízením vlastní katedry a zahájili úspěšnou cestu k rozpadu Pařížské univerzity, která kopírovala rozpad osoby ve škole *Modernorum*. Moderní dualismus duše a těla má následující charakter.

„Duše je složena z materie a z formy (*anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma*) a má touhu (*appetitum*) k završení přirozeného těla. Stejně tak fyzické tělo se skládá jako jednotlivina z materie a formy, které mají touhu (*appetitum*) po držení duše.“ [[50]](#footnote-50)

Bonaventura ví, že v metafyzice existuje reálně a aktuálně pouze první substance (*ens completum*), která je univerzálně predikována ve druhé substanci. Podle prvního averroismu je všechno ostatní kategoricky vyloučeno pod logickým trestem vyloučeného třetího (*ita venit ad constitutionem tertii*). V modu *per se* a *simpliciter* existují pouze reálné první nebo kategoriální druhé substance. Bonaventura s tímto kategorickým tvrzením souhlasí jen částečně (*hoc non est verum generaliter*). Proto vytvořil po vzoru Rufusova objektivního jsoucna třetího druhu i odpovídající moderní subjekt třetího druhu. Duše je definována v modu univerzálního hyleformismu jako nová substance třetího druhu (*anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma*). Objektivní Adam moderny vznikl *ex nihilo* tím, že přijal duchovní hmotu a mytologickou formu, aby zahájil svou zázračnou existenci v moderní filosofii. Bonaventura převyprávěl platonský mýtus a ještě mnohem starší mýtus o dvou polovinách člověka, které se konečně složí dohromady díky naplněné touze jednoho *tertium ens* po druhém. Duše ukončí svůj hlad po těle (*appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam*) a tělo dojde k završení v duši jako formě (*appetitum ad suscipiendam animam*). Vše běží neoplatonském scénáři dvou hypostázovaných porretánských substancí. Obě subsistentní entity se hledají tak dlouho, až se najdou, protože každá z nich má *appetitus* po druhé entitě. Stejný scénář platí pro duši i pro tělo, protože obě jsou hylemorfické složeniny. V perspektivě mystického smyslu *Cantica canticorum* již milenka nehledá milence, ale probuzená duše hledá Krista, stejně jako celá církev coby nevěsta Kristova. To byl výklad *Písně písní* od zakladatele cisterciáckého řádu Bernarda z Clairvaux v jeho kázáních okolo roku 1135 (*Sermones in Cantica canticorum*). Literárně nadaný Bonaventura předělal do metafyziky biblickou *Píseň písní*, která patřila k základnímu repertoáru mystické četby Písma. Koncept iracionální a mytologické touhy (*appetitus*) se později stal základem kapitalistického subjektu, který je nesmyslný stejným způsobem.

Předešlé matrice vyložily dvojí formu odkrytosti (*alétheia*) původní Averroesovy metafyziky podle Toledské a podle Sicilské školy. Hermeneutika musí zjistit, jak spadá Bonaventurovo pojetí receptivně-syntetizujícího intelektu pod Albertovu kritiku shrnutou v odmítnuté nauce zvané „*opinio Latinorum*“. Bonaventura po odmítnutí Averroese jako heretika neviděl rozdíl mezi intelektem jako *tertium* a *quartum genus* podle CMDA. Definice člověka se rozpadla na dvě oddělené substance. Duše definovaná jako substance třetího druhu nemá jak existovat. Averroesovo pojetí nemateriálního intelektu jako schopnosti duše se zásadně liší od Bonaventurova pojetí intelektu jako substance. Serafínský učitel patřil ke skupině Alvernem odmítnutých *sophistae Latini* a z chybně ustaveného dualismu sofisticky obvinil Averroese. Představitelé prvního averroismu jako první začali používat termín „*Averroistae*“ pro skupinu latinských sofistů kolem Bonaventury a Rufuse. To bylo v době první bitvy o ovládnutí artistické fakulty na Rue du Fouarre v letech 1253‒55. Základní námitka prvního averroismu sledujícího linii CMDA se týká jednoty osoby, která se rozpadla na dvě nebo tři substance. Spojení substancí do celku osoby má navíc pouze akcidentální, a ne esenciální charakter. Jednota těla a duše u Bonaventury se definuje podle neoplatonského *colligatio*. Spojení těla a duše jako dvou substancí je dáno pouze na úrovni *appetitus* vztaženého k tělu, které chce přijmout duši jako formu (*habet appetitum ad suscipiendam animam*). Důvod nepřímé jednoty osoby je daný moderním averroismem. Materiální a nemateriální substance nemá žádný způsob, jak by se mohla spojit přímo. Teorie apetitu ukázala, že Bonaventura chápe jednotu člověka jako primární metafyzickou dispozici vloženou do dvou oddělených substancí ve formě neoplatonské a mysticko-křesťanské symboliky (*praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem*). Tato symbolická jednota člověka v modu *inclinatio* sleduje dialog *Symposion*, v němž muž a žena eroticky hledá svou chybějící polovinu (ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον...ἐξ ἑνὸς δύο, *Symp*. 191d1‒5). Jednota moderního subjektu je dána jako platonské *sýmbolon*, což modernímu humanismu „člověka–mrtvoly“ zcela postačuje. Bonaventurova definice osoby není dána aristotelsky, tedy na úrovni entelechie individuální první substance dané hylemorficky. Bonaventura rozdělil substanciální formu osoby na pluralitu hypostázovaných substancí postavených na principu univerzálního hylemorfismu. Vznik moderního dualismu duše a těla je vidět na klasické větě z *Kategorií*, *Druhých analytik* a *De anima* 414b31. Pro spojení různorodých vlastností duše a těla se používalo přirovnání o trojúhelníku vepsaném do čtyřúhelníka. Rozdíl mezi výkladem této pasáže mezi Janem z la Rochelle (*Summa de anima*, cap. 26, 6‒13) a Rufusem (*In De anima* 1.1.7) ukazuje, že jednota moderního subjektu byla tehdy dána v modu geometrické abstrakce jak v Paříži, tak v Oxfordu. Generace pařížských objektivistů z řad druhého averroismu ovlivněná argumentací *Oxfordian Fallacy* změnila mystické spojení duše a těla v modu *inclinatio* na analyticko-geometrickou dedukci. Bonaventura přebral Rufusovo pojetí analytické jednoty osoby a tím spustil další vlnu polemiky o jednotu osoby.[[51]](#footnote-51) Citované místo Bonaventurova komentáře k Sentencím založilo hojně diskutovaný argument jednoty forem v následném sporu o averroismus kolem 1270. Albert používá v duchu prvního averroismu Bonaventurou citovaný argument z *De anima* 414b31 v jeho komentáři *De anima* (*In De anima* 5, 126a). Jenže Albert používá v duchu CMDA pouze termín *quidditas* a tím vypovídá o intelektu a duševních schopnostech v modu *quartum genus* daném v minulostním rázu predikace původně určené existenciálním aktem osoby (*tertium genus*). Oba způsoby výpovědi musí být přesně dodrženy, což se v případě Alberta nestalo. Přirovnání platí pouze v univočním generickém modu logické abstrakce, což je chyba, na kterou Alberta upozornil Siger (kap. 4.4.4). Semiaverroista Akvinský už používá tuto dedukci univočně, protože chápe intelekt jako hypostázovanou formu (*Quaestiones disputatae De anima*, q. 8; *De unitate intellectus* 2.49). V každém případě bylo pro Alberta i Akvinského zcela nepřijatelné pojetí člověka jako pochybné složeniny dvou či tří substancí, protože by zrušilo substanční jednotu lidské osoby. Bonaventura ve falešném modu univocity převedl geomerický důkaz do úplně jiného rodu daného existenciálním výkonem existence. Taková jednota osoby byla pro první averroismus čistou sofistikou, protože popřela smysl *Druhých analytik*. Výukou a publikací prvních dvou částí Bonaventurových komentářů k Sentencím vznikl nejpozději okolo roku 1253 nový spor o pluralitu substancí v člověku na Pařížské univerzitě. Ten se prohloubil příchodrm moderního sofisty Rufuse z Oxfordu do Paříže v témže roce. Magistři v Rue du Fouarre hájili filosofickou jednotu reálně existující osoby tím, že predikovali reálnou osobu na základě impozice, tj. jako *tertium genus*, v existenciálním modu „*ipse*“ podle CMDA. Moderna daná v pařížské škole *Averroistae* připravovala vznik nové katedry zřízené v roce 1255. V této době vytvořila oficiální averroismus, který předtím hlásali Rufus a Kilwardby v Oxfordu po roce 1250. Pak tito moderní *sophistate Latini* obvinili Averroese z vlastní chyby pomocí obranného mechanismu *Verkehrung ins Gegenteil*.

Uvedli jsme odmítavé stanovisko Alberta a jeho kritiku vzhledem k *opinio Latinorum* ohledněplurality substancí v člověku. Receptivní složka intelektu není substance ze dvou důvodů. Za prvé. Aristotelská jednota nemateriálního intelektu a materiálního těla je dána v modu *proportio*, což zakládá pojetí pravdy jako adekvace věci a intelektu. Toto pojetí pravdy-*adaequatio* určující vědecké poznání osoby vylučuje pravdu-*coaequatio* nebo pravdu-*rectitudo*, které jsou dané v univočním rámci hypostázovaných *genus* a *species*. Za druhé. Podobnost intelektuálního a smyslového poznání podle CMDA zajišťuje formální kauzalita daná skrze diafanum v pasivním intelektu (*simile formae*, *simile materiae*). Všechny typy mystických a mytologických analogií, které definují jednotu člověka, představují pouze metaforickou homonymní podobnost. Taková „jednota“ nemůže založit kategorickou predikaci Aristotela a Averroese a jeho školy v Rue du Fouarre, protože pro ni není k dispozici žádný vědecký důkaz. Kritická aristotelská filosofie nemůže žít z platonských pohádek pro zbožný akademický lid. Protože osoba existuje jako jedna hyparchická substance, tak musí být predikována jako jedna univočně daná druhá substance. Jednota poznání musí mít kauzální spojení s realitou, jinak není pravdivá v aristotelském pojetí vědeckého deduktivního důkazu. Proto má *intellectus possibilis* nemateriální povahu duševní potence dané v těle a není substancí. Bonaventura odmítl první averroismus, protože měl dualitou dvou, či dokonce tří substancí v člověku. Serafínský učitel ale nemá žádný problém, jak argumentačně odmítnout numerickou jednotu intelektu ve všech lidech, kterou mylně připsal Averroesovi. Nemateriální intelekt je přece individualizovaný skrze spirituální materii. Navíc je jeho individualita dána jako subsistence v základním boethiovském rozlišení mezi esencí a existencí. Zavedením individualizace intelektu skrze objektivní formu materie vznikl zcela zbytečný a falešný spor o numerickou jednotu intelektu. Toto simulákrum přičetli moderní sofisté jako Rufus a Bonaventura samotnému Averroesovi vinou zásadní neznalosti jeho filosofie. Albert všechny základní postuláty Averroese integroval už ve spise *De homine* do figury spekulativního intelektu (*intellectus speculativus*), který provádí syntézu individuálního myšlení a univerzálního obsahu (OB II, kap. 2.4.2). Po publikaci první části tohoto spisu byl Albert jmenován magistrem na Pařížské univerzitě. Spis *De homine* byl psaný v Paříži ve stejné době, kdy se zde šířila první verze *Oxfordian Fallacy* skrze Rufuse a Kilwardbyho. A v téže době v okruhu kompilárorů *Summa Halensis* začal vznikat averroismus Bonaventurovy školy, který šel do akademického světa po roce 1245. Toho roku začal Bonaventura oficiální výuku na Pařížské univerzitě. Ve stejném roce dochází k výměně františkánského *magister regens* a akademicky poražený Rufus odchází brzy nato zpět do Oxfordu. Ze stejného důvodu a v témže roce odchází do Oxfordu z pařížské dominikánské koleje také poražený Kilwardby po kritice Alberta. Proto Bacon datuje vznik modernistických nauk v Oxfordu roku 1250. To byla doba 1245–50, kdy modernisté museli opustit Paříž a šli zpět do Oxfordu.

Pilní ilumináti Bonaventura a Rufus úspěšně zavedli hypostázované pojetí duše a intelektu v modu univerzálního hylemorfismu v na Pařížské univerzitě letech 1253‒55. Albert už byl v této době v Kolíně. Považoval toto řešení druhého averroismu za naprosto směšné, proto odmítl s modernisty akademicky diskutovat. V Kolíně na dominikánském řádovém učilišti to šlo klidně udělat, ale nikoliv na Pařížské univerzitě. Důvod byl uvedený výše, totiž zavedení univerzálního hylemorfismu a plurality substancí v člověku, které přišlo z Oxfordu do Paříže založilo školu nazvanou *Averroistae*. Učení Latiníci podle vůdčích představitelů prvního averroismu v Paříži kolem 1240‒50 nepochopili Komentátora a tím ani Aristotela. Jejich filosofie obsahovala obrovské rozpory. Jejich omyly ohrožovaly podstatu metafyziky jako první vědy a bořily základy křesťanské podstaty člověka. Tyto dva body úspěšně hájil pařížský biskup Alvernus. To byl zásadní důvod, proč proti modernistům nevystoupil jen Bacon a Albert, ale výše uvedení sekulární magistři z Rue de Fouarre. Aristotelikové museli proti moderním averroistům bránit odkaz Alverna jako biskupa a kancléře univerzity. Cílem jejich kritiky bylo především Bonaventurovo učení o jednotě intelektu známé z jeho druhé knihy Sentencí publikované okolo roku 1252. A toto pojetí začali mendikanti oficiálně přednášet na vlastní fakultě zřízené roku 1255. Důrazem na hyleformickou jednotu duše a intelektu jako „*hoc aliquid*“ si druhý averroismus zahradil cestu, jak uchopit rozdíl mezi pasivní a aktivní potencí jednoho a téhož intelektu v modu „*potentia*‒*actus*“. Tento rozdíl tvoří zásadní část argumentace prvního averroismu sledujícího linii CMDA podle Sicilské školy.

Bonaventura vyšel z obecně konstatovatelné nemateriality intelektu jako aktuální formy, což je typické pojetí Toledské školy. Moderna nemá definici duše jako formy těla; její pojetí duše jako substance obsahuje nedělitelný mix potence a aktu. První averroismus rozdíl mezi oběma výkony poznání pochopitelně má, protože duše není substance, ale forma těla vykonávající pluralitu různých výkonů, pasivních i aktivních. Serafínský učitel vyvedl v modu Rufusova univerzálního hylemorfismu klíčovou diferenci mezi pasivní a aktivní složkou mimo nemateriální intelekt do spirituálně pojaté materie. Materii třetího druhu pojal v rámci Rufusovy *potentia substantialis*, a navíc ji identifikoval se spirituální materií. Pak dostal moderní *intellectus possibilis* objektivně-materiální charakter substance dané jako *tertium ens*. Do substanciálního modu *intellectus possibilis* se dostal mix potence a aktuality, který se numericky individualizoval skrze spirituální materii. Bonaventura dal čistě receptivní schopnost intelektu o jedno patro dolů, to jest do materiálně založené smyslovosti. Tím předělal Averroesův *intellectus possibilis* na smyslový a materiálně založený *intellectus materialis* podle Alexandra a Themistia (νοῦς ὑλικός). A naopak duši povýšil o jedno patro nahoru a přidal ji ke kosmickým inteligencím se sofistickým odvoláním na Averroese. Aristotelova *Fyzika* komentovaná Averroesem (*In Phys*. III, q. 9) vylučuje čistou potenci u hvězdných nemateriálních substancí (*in perpetuis non differt esse et posse*). Bonaventura použil tento argument v sofistickém významu vzhledem k materiální podstatě duše v modu *materia spiritualis* definované podle Davida z Dinantu. Receptivní intelekt vzniká skrze konjunkci lidského *intellectus materialis* s jeho kosmickým dvojníkem daným jako kosmická potence. Tato primární kosmická materie vytváří kosmický intelekt třetího druhu daný jako mix kosmického *intellectus agens* a *possibilis*. Podle Aristotela a Averroese nemůže být substanční aktualita vztažena k definici lidské duše. Kvůli tělesnosti nemáme metafyzické bytí nemateriální hvězdné inteligence, která je čistou subsistentní a plně aktuální formou. Grosseteste použil odkaz na nejstarší latinský doložený Averroesův komentář *Fyziky* proti první verzi moderního averroismu na Oxfordu (OBJ II, kap. 3.2). A jako autor spisu *De anima et de potenciis eius* argumentoval podobným způsobem proti rozpadu osoby u porretánů. Vznik moderního averroismu daného sofistickým výkladem Averroese ukazuje tento citát.

„Filosof tvrdí, že 've věčných substancích se neliší aktualita od potence'. Pak se neliší ani akt a potence, a tím spíše se neliší aktivní a pasivní potence. Duše je věčná, stejně jako její intelekt. Pak není žádný rozdíl mezi receptivní a aktivní částí duše (*non est differentia potentiae possibilis ad agentem*).“ [[52]](#footnote-52)

Bonaventura se nezdržuje detaily Aristotelovy argumentace a zdůrazňuje vlastní sofistický závěr, který potřebuje k obhájení duše jako substance třetího druhu. Každá substance obsahuje směs aktuality a potenciality. Intelekt a duše jsou individuálními lidskými a kosmickými substancemi *sui generis*, proto mají potenci i aktualitu danou objektivně-univerzálně a subjektivně-hylemorficky. Citát zavedl do duše a intelektu materii třetího druhu ve formě hypostázované univerzální, a přitom individuální „potence–substance“. Tímto mixem přestala existovat Aristotelem a Averroesem zdůrazněná diference mezi receptivní a syntetickou složkou intelektu (*ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem*). Akvinský vzal Bonaventurovu argumentaci pro nebeské inteligence s tím, že obsahují jako stvořená jsoucna mix potence a aktuality. Pak s odvoláním na Komentátora vytvořil nové simulákrum komického *intellectus possibilis* a připsal jej averroistickému Averroesovi (kap. 4.5.1). Moderna šla cestou alexandrovců, což odmítl jak Averroes, tak i Albert. Analyzovali jsme příslušné pasáže CMDA, v níž Averroes odmítá status *intellectus possibilis* redukovaného na pouhý *intellectus materialis*, jak to má Alexander Afrodisias (OBJ I, kap. 2.4.2). Averroes argumentoval proti Themistiovi, Theofrastovi a proti jejich moderní verzi ve falsafě (Ibn Bája, Avicenna) s tím, že pasivní intelekt v člověku nemůže být substance (*hoc aliquid*). První averroismus zavedl diferenci mezi pasivitou a aktivou do personalizovaného nemateriálního intelektu (*intellectus* *possibilis*, *agens*). Tyto jasně odlišení výkony intelektu byly sjednoceny v aktuálním aktu bytí hylemorfické substance (*intellectus speculativus*). Mimo řešení Averroese jiná opravdová vize substanciální jednoty člověka neexistovala a dodnes neexistuje, což tvrdili představitelé prvního averroismu od samého začátku. Modernímu Bonaventurovi se osoba rozpadla na dvě komplementární substance spojené symbolickým apetitem. Tělo je dané hylemorficky tělesně, intelekt a duše existují hylemorficky objektivně. Duše jako nemateriální substance typu „*hoc aliquid*“ nemůže mít v moderně čistě pasivní potenci na způsob Aristotelova intelektu jako *tabula rasa* nebo čistého aktu jako „*fieri*“. Jenže poznání intelektu musí být podle Aristotela čistě receptivní i v intelektuální složce, jinak by intelekt poznával jen sám sebe, a nikoliv svět. Serafínský učitel nemá teorii duše jako *tabula rasa* a má jiné pojetí intelektu než Aristotelova *De anima* a následně první averroismus. Citace z *De anima* jsou vzaty do objektivistického paradigmatu abstrakce a do hypostázovaného poznání podle Avicenny a podle oxfordských porretánů vedených Rufusem. Latinská moderna a karteziánská postmoderna inspirovaná neoplatonskou falsafou rozdělila osobu na dvě či více nesourodých hypostází a každá z těchto porretánských substancí dostala vlastní akt subsistence. Moderní alexandrovec Bonaventura razí cestu postmodernímu Descartovi.

Moderní averroismus postavený na aristotelismu Davida z Dinantu ohrozil křesťanskou nauku o jednotě osoby. Toto nebezpečí velmi dobře viděli klasicky vzdělaní artističtí magistři a proto je zásadně odmítli po vzoru biskupa Alverna. Místo Aristotela je hlavní autoritou modernistů neoplatonský Augustin. Když dva říkají totéž, není to totéž, viz klasická citace *De anima* o primátu smyslového poznání determinujícího intelekt (*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*).[[53]](#footnote-53) Bonaventura chápe Aristotelovu *tabula rasa* podle neoplatonského Augustina, proto omezuje platnost této věty pouze na první patro poznání dané podobností v rámci smyslové abstrakce (*esse in anima per similitudinem abstractam*). Klíčová je sofistická úprava Aristotelovy teze daná hned v následující větě. Filosof je sice pochválen za své předešlé tvrzení (*valde notabiliter dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est*). Ale následující část avicennisticky omezuje tuto Aristotelovu poučku nikoliv na *tabula rasa* jako takovou (což je autentický výklad prvního averroismu), ale pouze na smyslově dané obsahy (*nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta*). Bonaventura předpokládá podle teze o Avicennově „létajícím muži“, že hypostázovaná a subsistentní duše má svou aktualitu mysli danou mimo proces smyslové abstrakce. První principy poznání jsou podle Avicenny a Augustina v duši dány trvale skrze iluminaci a skrze *memoria*. Reálná věc nemůže zcela pravdivě určovat poznání, protože na to je příliš kontigentní. Stvořená duše musí být nasvícena od božího zdroje poznání, který prázdné duši vtiskne svůj díl božské pravdy (*veritas in corde hominum naturaliter est impressa*). Pak se shoduje autorita filosofie a Písma (*dicuntur esse in anima ad modum scripturae*). Receptivní složka duše je nasvícena od moderního boha-slunce (*inseruit nobis Deus naturale judicatorium, ubi quid sit lucis*). Znovu je vidět výklad *De anima* podle druhého averroismu a podle Augustina. Intelekt za pomoci věci konstatuje podobnost smyslové formy a jejího věčného ratia (*similitudo abstracta*). Tím je dáno dvojí vtisknutí veritativních obsahů, které ale nemají stejnou hodnotu pravdivosti. Determinace poznání zepředu od reálné věci platí pouze pro první patro podobnosti dané aristotelsky. Model nasvícení jsoucna zezadu ukazuje hermeneutický způsob, jak je jsoucno dáno. Augustiniánským avicennistům chyběl podle Gilsona základní náhled k ustavení aristotelsky pojaté adekvace věci a intelektu.[[54]](#footnote-54) Moderna odmítla přijmout pasivní princip intelektu daný v rámci jeho nemateriální povahy. Gilsonova studie přesně charakterizuje základní dilemata Bonaventurových žáků, aniž by autor použil pro označení této školy termín „druhý averroismus“. Vzniklo pojetí vědy jako *scientia certitudinalis*, která potřebuje *illuminatio* mimo první substanci, což první averroismus (Gilsonem mylně redukovaný na tomismus) zásadně odmítl. Jádro sporu dané nejasným statutem *intellectus possibilis* bylo v další dekádě už zcela vytěsněno vinou epochálního *Irrtum* moderny. Averroes a první averroismus odmítl *obscurity* Avicenny a moderních avicennistických současníků. Ale mytopoetika jedné pravdy a jedné vědy byla silnější než kritický rozum aristoteliků. Ti nezabránili epochálnímu zatmění první substance zahájené Porfyriovým výkladem *Kategorií* (OBJ I, kap. 1.3). Klíčem k modernímu určení receptivního intelektu se stává potence hypostázovaného intelektu schopného reprezentovat již daná *species* na smyslové nebo na intelektuální úrovni poznání.

„Buď aktivní intelekt rozumí nebo ne. Jestli ne, pak jej nelze nazývat intelektem nebo intelektuální schopností. Jestliže rozumí, pak platí, že intelekt nemůže rozumět ničemu jinému mimo sebe, tedy pouze *species*, která má v sobě a porovná je mezi sebou. Všechno, co může být pojato jako *species*, je nějakým způsobem potencí. Proto i činný intelekt je do jisté míry možný intelekt (*intellectus agens est aliquo modo possibilis*). Proto nemůže být esenciálně oddělen od možného intelektu (*non dividitur per essentiam a possibili*).“ [[55]](#footnote-55)

Bonaventura ruší receptivní povahu *intellectus possibilis* a dělá z něj aktuálně danou vlastnost, potenciálně schopnou přijímat univerzální *species* jako taková (*omne illud quod est susceptibile speciei*). Místo individuální receptivity *intellectus possibilis* jako schopnosti duše vznikla receptivita jako kontigentní vlastnost (*aliquo modo*) poznání. Přijetí *species* je v *intellectus agens* dáno mnohem lépe. Z hlediska prvního averroismu jde o nesmyslné tvrzení. Koncept *intellectus agens* se esenciálně neliší od *intellectus possibilis* ani v prvním averroismu (*non dividitur per essentiam a possibili*), protože ani jeden z těcho intelektů není substance. Takže jde o chybné a nesmyslné tvrzení. První averroismus má intelekt v duši daný jako schopnost existující osoby. Predikace intelektu jako substance by popřela celou argumentaci CMDA. Tato existenciální schopnost daná jako *actus* představuje formu aktuálního *actus essendi* entelechické první substance. Duše je aktuální a jedinečná forma osoby jako živé substance, která ve svém jedinečném bytí postupně aktualizuje různé duševní schopnosti dané v těle. Citát Bonaventury vychází z předešlých definicí duše jako individualizované substance a trvá na substanciální jednotě obou intelektů (*ergo intellectus agens est aliquo modo possibilis*). Tvrzení „*aliquo modo*“ patří do řádu perfekce kosmických forem, kdy lidský činný intelekt potřebuje na rozdíl od dokonalých kosmických inteligencí-forem i receptivní a podobně hypostázovaný *intellectus possibilis*. Možný intelekt pak slouží jako spirituální materie, do níž se neoplatonsky vtiskují vyšší formy. Poznání není definováno skrze rozdíl mezi receptivní potencí a aktivní syntézou v jedné a téže *anima intellectiva*, jako to měl první averroismus. Moderna po vzoru Davida z Dinantu vytvořila dva intelekty–species jako porretánské hypostáze a kvazi-materiální substance třetího druhu, které na kosmické úrovni připsala averroistickému Averroesovi. Vyšší intelekt v člověku nazírá *species* přímo skrze iluminaci bohem nebo kosmickým intelektem. V tomto smyslu je pak *intellectus possibilis* jen jako omezená kapacita *intellectus agens*. V tomto scénáři nemá *intellectus possibilis* vlastní činnost a tvoří součást činného intelektu jako jeho potence. Nižší intelekt, daný jako aristotelský *intellectus materialis* tato *species* aktualizuje abstrakcí od věcí. Ale to je nižší stupeň intelektuálního poznání, který musí být završen v činnosti nemateriálního *intellectus agens*. Pak platí v modu univerzálního hyleformismu, že materiální *intellectus possibilis* poznává porretánská *species* ve formálně stejném modu jako *intellectus agens*. Ale pro svou vyšší míru potenciality a proměnlivosti dané aristotelskou abstrakcí nepoznává materiální *intellectus possibilis* věci stejně dokonale jako činný intelekt, který tvoří v duši samostatnou hypostázi. Obě formy intelektu jsou zaměnitelné z hlediska své funkce, protože dělají totéž, ale v jiné míře potenciality.

Proto Bonaventura kritizuje averroistického Averroese. Ten prý tvrdí, že v duši jako substanci jsou dvě subsistentní hypostáze, jedna čistě potenciální a druhá čistě aktivní. Modernisté odmítají dělení substanciálního intelektu na dvě další substance, stejně jako první averroismus. Ale Komentátor nemá intelekt ani jako formu (tou je duše), natož jako substanci. Zavedením spirituální materie dostali modernisté potenci přímo do aktivního intelektu-substance a tím jej rozdělili na dvě patra podle vyšší a nižší potenciality. Hypostázováním duše a intelektu jako aktuální substance se Bonaventura připravil o zásadní možnost, jak intelekt personalizovat pomocí metafyzického rozdílu mezi receptivní a syntetickou schopností *anima intellectiva* jako jedinečné formy těla. A duši jako formu měl i Avicenna. Albert a Bacon upozorňovali modernisty, že jejich pojetí duše není v souladu dokonce ani s Avicennovou definicí duše jako formy těla podle Toledské školy (OBJ II, kap. 2.2.1). Moderna v epoše zatmění první substance potřebuje receptivní složku poznání v duši jen pro smyslovou představivost, proto odmítla nejdůležitější závěry CMDA. Moderní intelekt individualizovaný (nikoli personalizovaný) prostřednictvím mytologické *materia spiritualis* rozpoznává existující druhy dané univočně jak v duši, tak v realitě (*speciem illius habeat in se et penes se*). Debata se týkala statutu species řešeného v předešlé kapitole. Aristotelská *species intelligibilis* a nominalistická species jako univerzálně-individuální *scibile* mají odlišný metafyzický statut. Moderní intelekt je zcela schizofrenní; místo dvou schopností chápání (pasivní, aktivní) je rozdělen na dvě nesmyslné substance. Universálně hylemorfická „nematerialita“ intelektu zrcadlí díky dvojí materialitě všechna poznávaná *species*, a to na dvou odlišných úrovních: smyslové a rozumové. Smyslově je duše poznává přes proces aristotelské abstrakce, intelektuálně skrze avicennovskou denudaci. Recepce se liší mírou potence a kontingence, kterou první a druhý náhled obsahuje. Proto má rozumová úroveň poznání dva odlišné stupně vyložené v předešlené kapitole (*intellectus resolvens plene*, *semiplene*). Aktivní *intellectus agens* zrcadlí trvalé formy v aktu přímého náhledu. Receptivní intelekt přijímá tyto formy skrze jejich kontigentní výskyt ve species daných v hylemorfických substancích (universália „*in re*“). Grosseteste zavedl tento rozdíl mezi přímým náhledem a úsudkem v gnoseologickém dualismu „*intellectus–scientia*“(OBJ II, kap. 3.1.1). Předešlý rozbor Rufusova díla *Speculum animae* ukázal, jak moderní intelekt spekulativně zrcadlí vnější realitu skrze univoční *scibile*. Poznává nejprve interní obsahy, formy a esence dané v aktu přímého náhledu, které následně a kontingentně zrcadlí i smyslová realita (OBJ II, kap. 3.3.4). Bonaventura vyměnil individuální receptivní potenci duše jako formy těla za habituální schopnost intelektu. Ten přijímá objektivní *species* a *scibile*. Toto zrcadlení objektivních *species* jako univerzálních jednotlivin v duši odmítl Albert v *De homine*, protože nejde o vědecký způsob poznání podle *Druhých analytik*. Viz citovaný rozdíl mezi *species* jako „*ratio rei*“ a jako „*accidens animae*“ (OBJ II, kap. 2.1.2). Bonaventura změnil receptivní intelekt daného u Averroese jako schopnost duše na substanciálně pojatý pasivní a aktivní intelekt.

První averroismus zásadně odmítl Bonaventurovu substanciální definici intelektu. Osoba nemůže být dána jako sofistické spojení obou složek poznání do moderního intelektu jako pseudo-materiální substance třetího druhu. Z hlediska potence a aktu jsou obě intelektuální schopnosti součástí *anima intellectiva*. Navíc obě schopnosti musí být od sebe zásadně odděleny, pokud jde o jejich činnost. Jinak by padlo pojetí pravdy jako adekvace. Rozdíl mezi *intellectus* *possibilis* a *agens* spočívá u prvního averroismu na metafyzické diferenci mezi potencí poznání a aktualitou poznání danou v rámci jedné duše jako nemateriální formy. Schopnost každé duše (i animální) je aktivní a pasivní *operatio*. Oba výkony duše jsou jasně odděleny z hlediska potence nebo aktu. Bonaventura tuto diferenci zrušil a nahradil ji moderní diferencí mezi trvalou esencí a kontingentní existencí. Obě formy „exsistence“ připsal porretánským hypostázím a Rufusovu jsoucnu třetího druhu v modu univerzálního hylemorfismu. Svět moderny a postmoderny je plný hypostázovaných esencí, které se dají libovolně skládat a rozkládat a nacházejí se v různém stupni subsistence (věčné, objektivní, smyslové). Koncept *exsistere* daný v *Oxfordian Fallacy* vidí svět a duši jinak než první averroismus. Zavedením habituální složky intelektu jako hypostázovaného poznání daného v modu *per prius* před jakýmkoliv kontingentním poznáním se stal Bonaventura objektivním averroistou. Proto zahajuje kolem roku 1252 radikální útok na Averroese na Pařížské univerzitě. Tento františkán navazuje na pařížské dílo sofisty Rufuse, který odešel poražen zpět do Oxfordu. Sekulární magistři, Albert Veliký a biskup Alvernus jako kancléř univerzity v roce 1250 vyhnali Rufuse z Paříže jako sofistu, který učí filosofickou nauku na samé hranici hereze Davida z Dinantu (OBJ II, kap. 3.2). Tento pilný modernista v klidu přežil na františkánském a dominikánském Oxfordu, kde vychoval další generaci modernistů. Pak se pět let vrátil na Pařížskou univerzitu a měl papežskou *licentia ubique docendi* na hlásání moderní sofistiky. Rufus byl s největší pravděpodobností jmenován magistrem mendikantské fakulty kolem roku 1255, hned po jejím založení papežským dekretem. To bylo jasné vyhlášení války klasické filosofii. Tím je zcela pochopitelná skutečná povaha sporu v letech 1255–56 mezi aristoteliky z Rue du Fouarre a akademickými mendikanty. Aristotelská logika vyloučeného třetího byla jasná: pokud budou v Paříži vyučovat sofisté jako Rufus, pak tam nemají kritičtí aristotelikové co dělat.

Bonaventura v linii Rufuse zrušil personalizovaný výkon *intellectus possibilis* a nahradil jej pouhou abstraktní možností poznání danou jako zrcadlení objektivně daného *species* v mysli. Kontemplaci trvalých forem doplňuje abstrakce a denudace stejných *species* daných kontingentně v realitě. Přímý náhled dodatečně verifikuje poznání již dané v modu Augustinova a Anselmova *rectitudo* v dalším kroku s filosofickým náhledem Avicenny (*hoc esse tantum*). Bonaventura přímo pozoruje porretánská *species* v prvních substancích. Moderní diskrétním viděním (*discrete videamus*) neexistujících *tertium ens* vznikla podoba jedné pravdy jako moderní asimilace jsoucen třetího druhu. Jedná se o Rufusovo a Bonaventurovo *coaequatio* dané v modu pravdy jako teologicko-mystické *rectitudo* a avicennovské *certitudo*. Citát ukazuje objektivní postavení *species* chápaných naprosto univočně vzhledem k realitě, ke smyslům a k oběma schopnostem intelektu.

„Činný intelekt uchopuje formy a možný intelekt uchopuje materii, protože možný intelekt je určen k přijetí a aktivní intelekt je určen k abstrakci. Ale ani možný intelekt není plně pasivní, protože se musí obrátit ke *species*, které existuje v představivosti. V aktu konverze provedeném s pomocí činného intelektu musí tato *species* přijmout a musí o nich provést akt souzení. Stejně tak aktivní intelekt není plně v aktu. Nemůže porozumět ničemu mimo sebe, pokud není podpořen směrem od *species*, která jsou abstrahována od fantasmatu a činný intelekt se s nimi musí spojit.“ [[56]](#footnote-56)

Začněme typickou větou prvního averroismu, která zmiňuje species, jež jsou abstrahována z fantasmat (*adiuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate*). Slovo „*species*“ označuje objektivní hypostázi, nikoliv smyslová a inteligibilní species prvního averroismu. Ve druhém averroismu není *intellectus possibilis* plně receptivní (*nec intellectus possibilis est pure passivus*), protože neprovádí intencionální akt recepce *species sensibilis* ze smyslů. Není to třeba, protože species je jsoucnem třetího druhu a je možné ji poznat přímým náhledem do její esence. To je typická pozice podle nauky Al-Farábího, který dal jako rovnocenné poznání v intelektu vzniklé nasvícením zezadu i zepředu (OBJ I, kap. 2.1.2). Ale duše musí být radikálně pasivní, jinak není schopna univerzálního poznání. Viz základní námitku, kterou biskup Alvernus nebo Albert jako význačný představitel prvního averroismu adresoval Rufusovi v Paříži kolem 1245 (OBJ II, kap. 3.3.4). Bonaventura popřel čistou pasivitu receptivního intelektu a nemá intencionalitu v podobě zprostředkujícího diafanum podle CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Bonaventura měl řešit stejný problém jako Rufus ve *Speculum animae*: „Jak se smysly stávají smyslovým poznáním a intelekt zajišťuje intelektuální poznání?“ (OBJ II, kap. 3.3.4). Bonaventura asi dostal okolo roku 1252 podobnou námitku od magistra a rektora Wilhelma nebo jiných artistů na Rue du Fouarre. Pokud mají oba druhy intelektu stejnou přirozenost a funkce (*se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea iudicare*), schéma poznání podle De anima je naprosto ztraceno. Citovaný *intellectus possibilis* provádí s pomocí aktivního intelektu akt souzení, což popírá jeho pasivitu. Citovaná pasáž je klíčová pro vznik moderního dualismus a asimilační teorie pravdy, protože upírá přenos aktuality ze smyslové species do inteligibilní. Univoční species přicházejí intelektu současně: jedna species je objektivně-materiální (a tudíž kontingentní) a druhá objektivně-formální (a tudíž evidentní). Stejně tak není aktivní intelekt čistě aktivní (*nec intellectus agens est omnino in actu*), protože pasivně přijímá *species* (*adiuvetur a specie*), což by měl podle *De anima* dělat pasivní intelekt. Aktivní intelekt je jen zdánlivě odkázaný na pasivní složku, protože obě formy dělají ve skutečnosti totéž. Důvodem je averroistické pojetí intelektu jako potenciálně-aktuální substance třetího druhu analyzované výše.

Následný spor o poznání světa měl zásadní povahu. Moderna ohrozila křesťanskou jednotu osoby, která se rozpadla na dvě nesourodé moderní substance. Bonaventurův a Rufusův pasivní intelekt má aktivní schopnost vyjít ze sebe a vlastní silou se obrací ke *species* uloženém v augustiniánském typu představivosti a paměti (*se convertere...supra speciem existentem in phantasmate*). Tato aktualizovaná subsistence intelektu je klíčovým problémem druhého averroismu a objektivity jako celku, neboť představuje hlavní problém *dativus auctoris*. Paranoický a schizofrenický moderní subjekt je od počátku autonomním tvůrcem reality, místo aby realitu poznával v modu archaického dativu vázaného na plně receptivní schopnost *intellectus possibilis*. Tím se stala čistě receptivní složka intelektu v duši zbytečnou. Aktualizace nepřichází plně ze smyslové zkušenosti, protože moderní *intellectus possibilis* ji má apriorně sám v sobě, viz Rufusův pojem „*potentia substantialis*“ (OBJ II, kap. 3.3.1). Objektivně daná species přesahují (*exsistit*) do smyslové zkušenosti z objektivní a univerzální „exsistence“ (*speciem existentem in phantasmate*). Podle prvního averroismu nemůže species existovat ani v imaginaci ani v intelektu, protože není porretánská substance třetího druhu, ale pouze potenciální a univerzální poznávací forma nutná pro aktivní syntézu pojmu. Rozdíl mezi *intellectus possibilis* a *agens* je u Bonaventury dán rozdílem mezi dvěma patry poznání, nikoliv rozdílem mezi dvěma schopnostmi duše. Na nejvyšším patře je eidetické poznání dané na úrovni trvalé hypostatické unie s porretánskými species (*intellectus agens*). Na druhém nižším patře je pouze kontingentní poznání těchto species abstrahovaných skrze smysly od reálné věci (*intellectus possibilis seu materialis*). Descartes tuto dualistickou verzi moderního poznání převede do postmoderny. Zrušením čistě receptivního intelektu jako schopnosti duše Bonaventura zrušil jedinou možnost osobního poznání. Nemůže zachovat ani teorii pravdy jako *proportio* mezi osobními smysly a osobním intelektem (*tertium genus* v CMDA). Citát Bonaventury ukazuje, že tento latinský učenec nevidí žádný podstatný rozdíl mezi aktivní a pasivní složkou intelektu. Dělení mezi jednotlivými způsoby poznání determinuje buď první forma receptivní abstrakce species z reality (*abstractio*), nebo druhá forma přímého intelektuálního náhledu stejných species jako hypostatických objektivních esencí (*denudatio*). Dvojí abstrakci na úrovni intelektu z pochopitelných důvodů první averroismus zásadně odmítl, protože předpokládá avicennovské nasvícení jsoucna zezadu, od tak či onak odděleného činného intelektu. Rufusova a Bonaventurova objektivita je sofisticky napojena na proces poznání podle *De anima* a představuje avicennistickou verzi averroismu. Poznání běží emanačně a komitačně přímo od moderního boha. Bonaventura odmítl koncept boha jako oddělený činný intelekt vysílající do stvoření proud hypostázovaných forem (*dator formarum*). Tím by připustil existenci univerzálií mimo věci a musel by přijmout celou neoplatonskou emanační metafyziku danou v *Liber de causis*. A navíc neuplynulo ani pět let od smrti kancléře Alverna, který na půdě Pařížské univerzity oficiálně odsoudil teorie o odděleném *intellectus agens* v člověku. Zastávat čistý avicennismus proti klasickým artistům na Rue du Fouarre by modernistům vyneslo oficiální obvinění z hereze. Proto bylo nutno zahájit útok proti Averroesovi a přitom obhajovat dualistickou formu porretánských hypostází v duši. Tím je také vysvětleno filosofické zázemí hádky sekulárních artistů s mendikanty v letech 1253‒56. Moderní averroisté, stejně jako Rufus v Paříži o dekádu předtím, vytvořili vlastní koncept ontoteologické metafyziky. Objektivní metafyziku může poznávat pouze objektivní intelekt, protože neexistující species modernistů bytuje v modu porretánské „exsistence“. Moderní intelekt potřebuje reálnou věc pouze v modu *complementum* pro završení již poznaného objektivního *species*. Nebo musí intelekt iluminátů recipovat objektivní *species* z věci skrze *materia spiritualis*, což představuje větší míru kontigence a potenciality. Bonaventura oprášil verzi Themistiova habituálního materiálního intelektu a postavil jej proti hypostázovanému Alexandrovu intelektu danému jako čistá aktualita. Citát potvrzuje, že rozdíl mezi oběma složkami intelektu leží ve dvojí perspektivě náhledu na objektivní species.

„Jsou různé složky intelektu pro pochopení reálné věci (*totum compositum*). Jedna ze složek ji chápe z perspektivy završení poznávající duše (*respicit animae complementum*), druhá bere poznání podle materiálního principu (*materiale principium*). Je tomu proto, že jedna složka duše nemá jen potenci k racionálnímu poznání, ale drží i habituální potenci (*potentiae habitualis*). Druhá složka má pouze potenci racionální (*pure rationem potentiae*). Proto první část intelektu patří k duši substančně (*convenire animae secundum se*), zatímco druhá je dána ve vztahu k tělu; první složka je vždy poznáním v aktualitě (*semper esse in actu*), zatímco druhá nikoliv.“ [[57]](#footnote-57)

Bonaventura nemá rozdělení intelektu na receptivní a aktivní složku jako Aristoteles a první averroismus. Intelekt je druh *tertium ens* a má dvě různé perspektivy náhledu na jednu poznávanou hylemorfickou substanci (*respiciant totum compositum*). Materiální intelekt se definuje vztahem k tělu (*in comparatione ad corpus*) daným ve formě habituální potence (*potentiae habitualis*). To ovšem znamená, že *intellectus materialis* je Themistiovou aktuálně danou nemateriální hypostází, která je od duše oddělena jako substance a proto má kosmický charakter. To byl jeden z hlavních bodů, který založil panteismus v teorii Davida Dinanta. K panteistickému pojetí Davida z Dinantu už chyběla jen identifikace tohoto intelektu s receptivní složkou božího myšlení (OBJ II, kap. 2.1.3). To moderna tehdy ještě neodvážila udělat a bylo třeba počkat na učení postmoderního Spinozy. Moderní averroismus zavedl do poznání neoplatonský dualismus intelektu a těla. Vědění je vždy aktuální, protože je dáno jako habituální schopnost duše (*potentiae habitualis*), která si skrze *intellectus agens* uvědomuje vlastní poznání. Hermeneutika zdůrazňuje moderní a postmoderní fakt, že toto habituální poznání je aktuální ještě před poznáním věcí. Intelektuální duše moderních avicennistů není *anima nuda* a čistý nepopsaný list, protože je hypostázovou substancí (*hoc aliquid*). Pak je *species* nazírána skrze habituální schopnost materiálního intelektu. Ten je dán jako substance třetího druhu a nahlíží abstrahovanou aristotelskou *species* je jako doplněk již daného poznání, což ukázal výše uvedený rozbor (*animae complementum*). Duše poznává aktivně a přímým náhledem po vzoru postmoderní evidence dané skrze vrozenou *species innata* u Descarta a skrze *eidos* Husserla.

Bonaventura poprvé konceptualizoval objektivní intelekt třetího druhu jako mix hylemorfické pasivity a aktivity. Podobně moderní Frankenstein musel tento podivuhodný intelekt nosit sám v sobě (*subiectum*). Tím vznikl nový moderní subjekt Západu, k němuž další generace postupně přidaly systém objektivní metafyziky. Serafínský doktor rozdělil substanciální jednotu osoby na dvě patra v souladu s přirozeným a nadpřirozeným určením člověka. Aktivní intelekt díky své habituální potenci vztažené k tělu přímo nazírá příslušná *species*. Duše se poznává v aktu konverze k sobě samé na Avicennův způsob „létajícího muže“. Sebepoznání je vždy dáno jako aktuální stav duše (*semper esse in actu*). Tím vznikla pluralita substanciálních forem v člověku, kterou zásadně odmítl první averroismus. Jednota poznání ve smyslu receptivně-aktivní složky dané od smyslů není dána podle prvního averroismu. Jednota a tím i pravda je dána až na druhém patře poznání, tj. objektivně a v rámci ontoteologické konstrukce metafyziky. Zavedením univerzálního hylemorfismu a kosmického intelektu napojeného na Avicennu padlo pojetí pravdy jako Averroesovo *proportio* mezi věcí, smysly a intelektem a zůstal moderní dualismus duše a těla. Vzhledem k pochybnému hylemorfismu *Modernorum* a vzhledem k pluralitě porretánských substancí a potencí v člověku není vůbec jasné několik docela důležitých věcí. Co je tělo jako hmotná substance třetího druhu? Co je hmotná duše třetího druhu? Co je hmotný intelekt jako další substance třetího druhu? Žádná z těchto „substancí“ v aristotelismu a v prvním averroismu neexistuje, protože nemají možnost existence. A to je podle Averroese a Alberta ona fatální cesta, po níž dnes kráčejí všichni *Moderni*. Albert a Bacon se odmítli bavit o podobných nesmyslech, protože kritické myšlení založené na deduktivní formě vědeckého důkazu není ani šílené ani směšné. Asi by se dost divili, že tyto nauky dnes tvoří základ postmoderní filosofie. Kartéziův intelekt jako substance (*res cogitans*) je nově pojatý intelekt jako jsoucno třetího druhu založené Bonaventurou. Sebereflektující vědomí moderny jako zrcadla ducha (*speculum*) vše v sobě nahlíží s absolutní jasností ducha, *clare et distincte*. Descartův, Hegelův a Husserlův intelekt aktualizovaný ve výkonu *cogito ergo sum* nic nepřijímá plně pasivně zvnějšku, protože všechno nachází sám v sobě a pak dodatečně ověřuje v realitě. To jistě přispělo k Albertovu odsouzení *doctores* *Latini* jako čistých sofistů, kteří nejsou schopni pochopit smysl CMDA. Jejich vítězný pochod začal po 1255, kdy Bonaventurovi žáci vstoupili pod egidou svého mistra na Pařížskou univerzitu zřízením katedry mendikantských řádů. Moderna dobře ví, že vědění není pravda, ale moc; proto modernisté zvítězili tím, že začali učit filosofické nesmysly na vlastní fakultě a postupně ve dvou čistkách zlikvidovali školu prvního averroismu. Bonaventurův útok na pojetí intelektu podaného v CMDA ukazuje fundamentální *Irrtum* zakládající sofistiku *Modernorum*. Druhý averroismus Bonaventury potvrdil objektivní „exsistenci“ člověka směrem od simulákra poznání na rozdíl od hyparchické existence jednotné osoby v CMDA. Připomeňme, že „člověk“ poprvé přestal existovat v poznávané jednotě osoby kolem roku 1240, kdy objektivní substanční mnohost nahradila původní hyparchickou jednotu osoby. Spor o dvojí pravdu daný od roku 1270 představuje nevyhnutelný důsledek metafyzické *Irre*.

Bonaventura na kritiku prvního averroismu odpověděl tím, že vytvořil dvojí abstrakci v ontoteologickém scénáři metafyziky. Jedna a ta samá species je daná univočně ve věcech, ve smyslech i v intelektu, ale není poznaná stejně jistým způsobem. Viz předešlé analýzy *species prima*, *secunda* a *innata*, které převezme postmoderní Descartes, Arnauld a Leibniz. Další pokračování sporu o autentický výklad Averroese muselo mít nutně charakter veřejného sporu. Bonaventura pronáší v letech 1267‒73 sérii tří kázání (*collationes*), v níž odsuzuje z pozice druhého averroismu intelektuální omyly tehdejší doby. Většinu z těchto obvinění později najdeme v dekretu biskupa Tempiera z prosince 1270 odsuzujícím 13 problematických filosofických tezí ohrožujících křesťanskou víru. Generál mendikantského řádu mluví o apokalyptických časech rozumu, ale rozumí jim úplně jinak než aristotelský Alvernus, Bacon, Albert, Guillelmus de Sancto Amore nebo Siger z Brabantu. Obvinění z trojí hereze veřejně pronesené při kázání obsahuje oficiální vyhlášení ideologické války vedené proti prvnímu averroismu. Bonaventura prorocky odmítá v sérii postních kázání 1267–68 jím definované „bestiální“ rysy epochy, kterou aktivně spoluzakládal.

„Ve vědění je třeba si dát pozor na tři omyly, která ničí posvátná Písma, křesťanskou víru a celou moudrost. Jeden z nich jde proti příčině existence, druhý proti správnému uvažování a třetí proti řádu života. Omyl proti příčině existence je dán v pojetí věčnosti světa tím, že svět je kladen jako věčný. Omyl proti správnému způsobu uvažování je dán zavedením fatální nutnosti, jako by všechno pocházelo z předem dané nutnosti. Třetí omyl se týká jednoty lidského intelektu a říká, že je numericky jeden intelekt ve všech lidech. Tyto omyly jsou v Apokalypse symbolizovány skrze číslo určující jméno Šelmy (*in Apocalypsi in numero nominis bestiae*).“ [[58]](#footnote-58)

Shrňme klíčová obvinění sporu o averroismus, který byl oficiálně rozpoután na Pařížské univerzitě. Ve hře je věčnost světa, která ohrožuje křesťanský řád bytí (*contra causam essendi est ... ponere mundum eternum*). Další prohra rozumu spočívá v zavedení fatality do myšlení tím, že chápe všechny děje z hlediska nějaké imanentní nebo transcendentní nutnosti (*contra rationem intelligendi ... quod omnia eveniunt de necessitate*). A třetí, podle Bonaventury nejstrašnější chyba obsahující v sobě i oba předešlé omyly, je dána skrze tezi o numerické jednotě intelektu pro všechny lidi (*quod unus est intellectus in omnibus*). Projděme z hlediska hermeneutické archeologie všechna tři základní obvinění. Předchozí výklad ukázal, že je předložil význačný reprezentant školy *sophistae Latini*, kterou kritizoval již biskup Alvernus.

Teze o věčnosti světa nepředstavovala na artistické fakultě kolem 1270 žádný sporný problém. Církevně to ale problém byl, viz papežskou bulu Urbana IV. z 9. ledna 1263 (viz *Chartularium I*, no. 382, p. 427). Ta zakazovala na Pařížské univerzitě výuku Aristotelovy *Fyziky* a *Metafyziky*, dokud nebudou očištěny od podobných omylů. Podobně postupoval první Tempierův dekret z prosince 1270. Mistři svobodných umění provedli jasné oddělení filozofických spekulací, které se genericky lišily od teologických pravd. Tehdejší magistři učili „pohanskou“ teorii o věčnosti světa jako nezávaznou filosofickou nauku připsanou Aristotelovi a Averroesovi jako komentátorovi Korpusu, nikoliv jako pravdu víry. Roland Hissette analyzoval precizní postoj Boethia z Dácie, jehož dílo *Tractatus de aeternitate mundi* (1270) drží věčné trvání prvotní pralátky pouze v řádu teoretické spekulace (*per rationem*). Navíc věčnost kosmu vzhledem k jeho budoucímu trvání má Aristoteles v permanenci formy a Bible drží stejnou věčnost skrze vykoupenou podobu světa na konci času. Vzhledem k této budoucí trvalosti formy lze logicky vyvodit, že svět by býval mohl být věčný i vzhledem k minulosti (*ergo per eandem virtutem potuit fuisse aeternus in praeterito*). Nereálný konjunktiv jasně ukazuje, že Boetius z Dácie chápe tuto pravdu jako platnou pouze v oboru racionálního uvažování (Hissette 1977, 149‒56). Navíc podle prvního averroismu platí, že aristotelské *demonstratio* může pravdu potvrdit pouze „*secundum quid*“, tedy z účinků první substance, a ne „*secundum simpliciter*“, jak tvrdí stoupeni druhého averroismu. K tomu je ale třeba znát skutečný smysl *Kategorií* a *Druhých analytik* očištěných od *Oxfordian Fallacy*. Pak je jasné, že postulovaná věčnost světa představuje pouhou spekulaci danou mimo deduktivní vědecký důkaz. Filosoficky viděno představuje věčnost světa logicky správný závěr, ale v realitě prvních substancí nelze proto toto tvrzení najít vědecký důkaz. Dogmatizací filosofie se *Moderni* dopustili sofismatu typu „*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Navíc podle *Druhých analytik* je filosofie rodově odlišná od teologie, takže k žádnému omylu nemůže dojít, tedy nikoliv u kriticky vzdělaných filosofů. Podle Bacona a dalších dochází ke zmatkům pouze v kruzích *doctores Latini* a moderních sofistů, kteří se po roce 1255 vzdělávali na své vlastní, zcela moderní fakultě. Kvůli nepochopení metafyziky nejsou schopni rozlišovat mezi oběma vědami. Viz výše uvedenou Baconovu kritiku Bonaventurovy školy v Paříži (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, kap. 3.4.3). Už Grosseteste a po něm citovaný Bacon v *Opus tertium* kritizují skupinu *Modernorum*, kteří neznají Aristotelovy spisy do hloubky. Pak ale nemohou správně pochopit smysl jeho filosofie.

Vraťme se k výše uvedenému citátu a k tezi nutnosti vládnoucí světem (*omnia eveniunt de necessitate*). Tezi o nutné determinaci dějů zavedl druhý averorismus tím, že radikálně změnil statut budoucích kontingentních událostí. Předešlá matrice objektivity ukázala, že Grossteteste připsal determinované logické hodnoty i neurčitým výpovědím o budoucnosti, jako je zítřejší námořní bitva (OBJ II, kap. 3.1.2). Učinil tak proti liteře *De Interpretatione* tím, že logiku navázal na učení avicennistické falsafy. První averroismus bránil v linii Abelarda a škol *logica Vetus* klasický smysl aristotelské predikace. Podle Aristotela a Abelarda neexistuje žádný reálný subjekt, který by mohl založit výroky o budoucích událostech, protože budoucnost je čistá potence.[[59]](#footnote-59) Proto také není dána žádná nutnost plynoucí z aktuální existence věcí, která metafyzicky a kategoriálně zakládá smysl pravdivé výpovědi na základě korektní impozice. Logická determinace nové ontoteologie nebyla provedena na základě nutně dané neoplatonské emanace forem z jednoho kosmického Intelektu, ale na základě teologicky nutně daného příchodu Antikrista. Této nepříjemné kontingentní události se obával i Bonaventura, protože pro něj byla determinována ontologicky. Viz citovanou exegezi katastrofických znamení času, které podle něj ukazovaly na katastrofu. Ohledně příchodu Antikrista se v době prohraných křížových výprav nežertovalo a Bonaventura patřil k teologickým hvězdám tehdejší doby. Jeho apokalyptické varování o prohře rozumu na Pařížské univerzitě bylo třeba brát vážně. Otázka možné nebo reálné hereze na Pařížské univerzitě představovala skutečný problém pro zmatené církevní autority, kterým rozhodně chyběl myslitelský velikán typu biskupa Alverna. Alvernus by jednoduše řekl, že kvůli podobné herezi musel Grosseteste odejít z Pařížské university, takže Bonaventura by měl revidovat své pomýlené filosofické (nikoliv teologické) učení. Grosseteste tuto modernistickou nauku založil chybným výkladem *Druhých Analytik* okolo roku 1230. Bonaventura jen pokračoval na této chybné cestě zvané *via Modernorum*.

A stejně tak byla problematická i třetí obžaloba kázání o numerické jednotě intelektu. Hermeneutika ukázala, že šlo mimo jiné o sofistický výklad CMDA samotného Bonaventury, který tím radikalizoval Rufusovu kritiku Averroese. Moderní sofisté pochopili fatálně chybně výklad dvou typů intelektu podle CMDA (*tertium, quartum genus*). To věděli všichni skuteční aristotelikové tehdejší doby, na rozdíl od dnešní epochy. Obvinění Bonaventury o numericky jednotném intelektu bylo sofisticky připsané Averroesovi, což byl zásadní omyl. Averroisty byli ve skutečnosti modernisté a svůj omyl projektovali v obranném mechanischmu *Verkehrung ins Gegenteil* do skutečných znalců Averroese na Rue de Fouarre. Útok svědčí o intelektuálním zmatku modernistů, kteří nepochopili učení *ad mentem Averrois* hájené na pařížské artistické fakultě. Tito artisté nemohli být sofisté a averroisté, protože tehdejší kolegium bylo složeno ze skutečných znalců Averroesovy filosofie. To se ale rychle změnilo po vynuceném odchodu brilantního aristotelika Sigera z Brabantu kolem 1275. Útok stoupenců druhého averroismu směřoval mimo jiné i proti nauce o jednotě individuálního intelektu hájené předním dominikánským magistrem z Kolína. Albert Veliký po závěrečné redakci *De unitate intellectus* (kolem 1263) ukončil dialog s představiteli *Latinorum* v otázce výkladu intelektu a poznání. Albert odmítl akademicky diskutovat s latinskými sofisty a pozvání na Pařížskou univerzitu definitivně zamítl roku 1269. K pařížskému sporu o jednotu intelektu vydává roku 1270 pouze krátké shrnutí svých argumentů, které podrobně hlásal již tři desetiletí (*De XV problematibus*). Proto je do hlavní *alma mater* křesťanského Západu poslán Albertův nejlepší žák Tomáš Akvinský. Známá studie o sporech kolem 1270 na Pařížské univerzitě velmi výstižně charakteruje toto období termínem „*moment de 1270“* (Wéber 1976, 286). Ale tato kapitola ukázala, že předtím již existoval kritický rok 1255a před ním stejně důležitý rok 1245. Tyto mezníky nemohou vidět objektivní mediavelisté, protože věří na objektivní univocitu všech tehdy diskutovaných konceptů. Rok 1255 ukázal vznik metafyziky *Modernorum* v její akademické podobě dané ve škole *Averroistae*. Od tohoto data přestal na Pařížské univerzitě existovat společný význam základních metafyzických pojmů a tím nastal reálný historický zánik této křesťanské unvierzity. Na Oxfordské univerzitě po odchodu Grossetesteho (†1253) ovládané už po jednu generaci modernisty tento problém už ani nemohl vzniknout. Zdejší modernisté opatrovali Rufusovo simulákrum metafyziky a Bacon odešel do Paříže. Pařížští mistři pod vedením rektora Guillelma de Sancto Amore nemohli jednoduše ignorovat plošné popírání učení, které založilo Pařížskou univerzitu v dobách Blunda a Alverna. Tito první západní intelektuálové a povoláním filosofové nekompromisně bránili pravdu kritického myšlení proti modernistům typu Bonaventury a Rufuse. A po odchodu Guillelma zde začíná působit Siger z Brabantu, jehož hvězda zazářila kolem roku 1265, kdy vydal brilantní komentář ke třetí knize *De anima*. Stoupenci prvního averroismu museli odejít z univerzity kvůli mocenskému zásahu papežského dekretu v roce 1256. A od roku 1270 vypuklo první kolo oficiálního sporu o averroismus dané prvním Tempierovým odsouzením 13 sporných článků. Další kolo bylo Etiennovo odsouzení ze 7. 3. 1277 a Kilwardbyho verze v Oxfordu.

Posun od akademické rozpravy k ideologickému diskurzu je naprosto zřejmý a je daný akademickou likvidací obou aristotelských rektorů. Guillelmus de Sancto Amore a Siger z Brabantu hájili křesťanský základ Pařížské univerzity daný adekvátním poznáním světa, osoby a boha podle *res gestae* Blundovy školy. Tato pravda sporu zmizela a změnila se na nepravdu moderny, která pod staletým vlivem akademických Fúrií nakonec přivodila zánik univerzity. Nedostižným znalcem múzické a pythické *a/létheia* byl Hérakleitos z Efezu.Jeho známý výrok o infantilních Efezanech se vztahuje i na opakovaný moment let 1255 a 1270.[[60]](#footnote-60) Vyhnání nejlepších aristoteliků předznamenalo rozpad Pařížské univerzity, který byl dokončen během Francouzské revoluce. Prohlášení artistických magistrů Pařížské univerzity z 1. 4. 1272 jednoznačně vyšlo vstříc požadavkům pařížského biskupa z roku 1270. Důležitá je hlavní věta prohlášení 1272, kterou magistři adresovali sobě i studentům.[[61]](#footnote-61) Jasné linie dané racionálním aristotelským diskurzem zakládajícím vědecké *demonstratio* nesmí být překročeny (*tanquam sibi determinatos limites transgrediens*). Hledání pravdy je jinak dané pro filosofii a jinak pro teologii, protože obě vědy se liší genericky odlišenou kauzalitou predikovanou ve středním členu soudu. Artisté z Rue du Fouarre vedení velikány prvního averroismu jasně stanovili dvě oddělené linie a oddělili rody zkoumání zakládající univocitu kritické vědecké rozpravy. Sekulární magistři pod vlivem Sigera z Brabantu a dalších zastánců prvního averroismu trvali v prohlášení 1272 na tezi *Druhých analytik* o nemožnosti přechodu z jednoho rodu na druhý (*Anal. Post*. 75a38). Tuto tezi *Druhých analytik* obhajovalo prohlášení přímou narážkou na citovaný text (*sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare*). Toto vynikající prohlášení dané v modu aristotelské sekularizace hájilo nikoliv teorii dvou pravd, ale dvou metod vedoucích k poznání jedné pravdy. Nemůže to být jinak, protože v modu adekvace poznáváme realitu kauzálně daného světa a boha jako první kauzy. Představitelé univerzálního hylemorfismu založeného na *Oxfordian Fallacy* naopak hájili zcela moderní pojetí jedné pravdy mytopoeticky dané v rámci první ontoteologické a analytické formy dnes známé *Unified Science*. Zničením sekulárních magistrů na Rue du Fouarre vznikl proces moderní (ale ne pravdivé) sekularizace. Ten vedl k zániku Pařížské univerzity zahájené pod egidou modernistů a dokonané v revoluční postmoderně. Stejný proces pochopitelně vedl i ke smrti boha *Modernorum*. Hermeneutika dává plně za pravdu Gauthierovi, který odmítá teorii, že dekret artistů 1272 inspirovala strana nepřátelská k Sigerovi.[[62]](#footnote-62) Ve skutečnosti to bylo přesně opačně. Tento dekret vydali magistři prvního averroismu (*pars Sigeri*) a tím vyhlásili válku modernistům na mendikantské fakultě. Hermeneutika objektivity vidí první kolo sporu obou výkladů averroismu jako zásadní spor o status vědeckého poznání mezi aristoteliky a prvními zástupci moderny. Proto vystoupil Bacon proti Bonaventurovi v díle *Opus minus*, v němž bránil autonomii obou věd (OBJ II, kap. 3.4.3). Protože vyhrála pravda sofistické a dogmatické moderny, tak nutně prohrála pravda vědeckého dokazování podaná ve *Druhých analytikách*. Rufusovo pionýrské dílo *Speculum animae* dalo modernězákladní schéma zrcadlení směrem od subjektu, z něhož se později stane karteziánské *cogito*. Dnešní nihilistická fáze metafyziky ukazuje zrcadlení vůči struktuře dané hrou významových diferencí (Foucault) nebo v rámci jazykové hry dané hrou metafor (Derrida, Rorty). Nová vlna nihilismu chápe pravdu-*rectitudo* skrze mýtus nové *mathesis universalis* dané ve filosofii jazyka, kterou Foucaultovo dílo *Les mots et les choses* vidělo jako jednu ze třech forem produkce novověké *epistémé* (biologie, ekonomie, filologie). Rufus založil první objektivní simulákrum reality a umožnil současný epistemologický nihilismus typu Foucaulta, Derridy. Dekonstruktivistická kritika postmoderní metafyziky vychází ze základní konfúze *Modernorum*. Po zmizení metafyzického dativu má schizofrenický moderní subjekt pouze paranoickou prezentaci vlastních *scibile*, a nikoliv adekvátní reprezentaci reality. Člověk jako postmoderní *scibile* je sám v sobě rozdvojen. V rámci nekonečného třídění daného v dialogu *Sofistes* dostal v 19. století jako svého dvojníka již zcela nihilistické simulákrum. Toto simulákrum jako *factum* postmoderny podrobně prozkoumal Foucault.[[63]](#footnote-63) Derrida a současná škola dekonstrukce patří do nihilistické fáze karteziánské postmoderny. Postmoderní duch v jazykovém univerzu kontempluje sám sebe v rovině pouhého *significatio* a tím se ztratil v zrcadlovém bludišti objektivní spekulace dané jako metaforický přenos libovolných *scibile*. Strukturálně daný význam typu lingvistické *valeur* (Saussure 1972, 155‒69) v nihilistické postmoderně vytěsnil dokonce i metafyzický smysl jsoucna daný v rámci objektivního *scibile*. Nová forma *rectitudo* vázaná na pohyb strukturálně ustavené diference uskutečnila sen moderny o uzávorkování reality. Poststrukturalismus ponechal naživu jen metaforický význam slova a pohyb diference. Tato diference je esenciálně (tedy *per se*) nutná ke třídění čehokoliv objektivně jsoucího, až na úroveň posledního *individuum*. Nové zrcadlo ducha a přírody dané podle Rortyho už kritizuje adekvační teorii pravdy danou objektivně (*representational theory of perception*).[[64]](#footnote-64) Objektivita v tomto pojetí konečně zrušila sama sebe a filosofie degenerovala v této formě analytické sofistiky na obecnou teorii kultury. Postmoderna tím završila vědecko-technický nihilismus západní metafyziky, který zahájili *Nominales* v rámci prvního objektivního třídění jsoucen třetího druhu determinovaných pohybem diference v rámci Porfyriova stromu. Spor o averroismus zastřel podstatu člověka a nahradil ji sofistickým dvojníkem. Tento idolatrický symbol postmoderny (εἴδωλον) se nakonec zcela rozplynul v současné hře diferencí a metafor, kterou poprvé popsal dialog *Sofistes*. Anulování receptivní složky intelektu zrušilo člověka jako osobu, destruovalo proces pravdivého poznání a zrušilo teorii vědy podle *Druhých analytik*. Moderní *Irrtum* daný globálním vítězstvím druhého averroismu má fatální charakter. Bonaventura v modu múzické *alétheia* zjevil odkrytost moderny skrze apokalyptické číslo 666, což je jméno apokalyptické Šelmy. V návaznosti na obranný mechanismus *Verkehrung ins Gegenteil* jej však sofisticky přisoudil opačné straně sporu. Opět plně platí múzické pojetí pravdy jako *a/léthia*, protože jeho pythický výrok je třeba nezastřeně vyložit v modu původní tragické moudrosti.

### 4.1.3 Odyssea moderního subjektu

Kritická aristotelská filosofie nevidí Stvořiteli do hlavy. Mytologie objektivity na Západě navazuje na svůj múzický archetyp, tedy řeckou bohyni Athénu (římskou Minervu) jako božskou sílu války, řemesla a praktického rozumu. Byla Diovou dcerou, počatou bez matky, takže se vynořila v kompletní dospělé formě z jeho božské hlavy. Základem ontoteologického rozvrhu moderní metafyziky je schopnost rozumu nahlédnout do stvořitelského intelektu, který má archetypickou a božskou povahu. Mytologický náhled má sofistickou sílu k tomu, aby spojil teologii a filosofii do jedné objektivní první vědy. Bůh je v tomto systému nejvyšší jsoucno a mnohost je daná na úrovni jeho demiurgické intencionality, která obsahuje všechny stvořené potence v objektivní formě jsoucna. Vůle božského agenta pak vytváří objektivní určení jsoucna ve stvořitelském aktu. Pro zjevenou teologii a pro ontoteologii moderních iluminátů je toto schéma samozřejmostí, protože je dáno v modu jedné ontoteologické pravdy a má biblický základ. Vědecké poznání začíná a končí reálnou kauzalitou danou na úrovni hyparchických prvních substancí. Moderní bůh nemůže sloužit jako základ klasické filosofie, protože ta vzniká díky reálnému světu. Objektivita nepotřebuje reálný svět, protože je založena na metafyzice chiméry. Bůh může být ve filosofii vědecky poznán pouze jako *causa prima*. Hermeneutika musí najít původní způsob, jakým se zjevuje objektivní jsoucno. Tato událost odkazuje na *dativus obiectivus* jako na ultimativní donaci objektivního bytí. Je třeba vyložit nový způsob, jak objektivnímu *ens* patří jsoucnost v ontoteologickém objektivním modu *Es gibt* ustavujícím novou verzi západní objektivity (*dativus possessivus*, kap. 4). Bonaventurův komentář ke druhé knize Sentencí a spisy psané okolo roku 1255 obsahují první kompletní strukturu objektivity danou ontoteologicky.

Otázka *resolutio*, čili posledního univerzálního náhledu na celek jsoucna, je nově vyložena v epochálně změněném pojmu „*signatum*“. Bonaventura a jeho nástupci vztáhli „*signatum*“ k biblickému určení světa daného směrem od Stvořitele. Jeho tvář se rozjasní nad člověkem a nad stvořením (s*ignatum est super nos lumen vultus tui Domine*; Žalm 4:7). Světlo boží tváře objektivně „signovalo“ stvoření a doplnilo Rufusovu koncepci metafyzické matematiky (OBJ II, kap. 3.3.2). Podle mystických iluminátů určuje konečný smysl jsoucna světlo boží tváře. Tato metaforická jasnost tvoří základní hermeneutický způsob, jak jsoucno přichází ke svému epochálnímu určení v moderně (*dativus possessivus*). Smysl světa daný od od boží tváře doplnil neoplatonský „intelekt–slunce“, který přímo osvětluje lidský intelekt. Toto božské světlo se ve věku sekularizace změnilo na tvář bližního. Emmanuel Lévinas absolutizoval tento druh *resolutio* v etice explicitně situované mimo postmoderní ontologii (Lévinas 1951). Židovský myslitel odmítl ontologicky založenou postmoderní metafyziku a posunul etiku zpět k etické teologii podle Bonaventurovy předlohy. Do našeho světa zazáří světlo tváře bližního. Za Lévinase je třeba doplnit, že tato iluminace je nazíraná skrze etický *intellectus resolvens*, který původně navrhl Bonaventura. Oba ilumináti se shodují v tom, že tento typ přímého poznání skrze iluminaci je daný mimo jakoukoliv ontologii (Lévinas) a mimo klasickou metafyziku (Bonaventura). Etika založená na osvícení zabrala prázdné místo filosofického nihilismu skrze pojmy jako „*épiphanie du Visage*“ a mystické predikace („*à-dieu*“). Hermeneutika by měla tento pokus respektovat. Etika, která vychází z náboženského humanismu, však nemůže nahradit první filozofii. Existují dva různé druhy vědění a ty nemají společnou druhou substanci jako univoční jsoucno. Teologické osvětlení Lévinasova „druhého averroismu“ není přirozeným poznáním „prvního averroismu“ určeného s rámci filosofické moudrosti. Kritický výklad nemůže přijmout žádný model iracionální iluminace. Hermenutika musí sledovat cestu slunce po obloze, Z hlediska *Bezugssinn* musíme přesně vědět, jakou formu humanismu máme před sebou. Kategoriální predikace postmoderny a nihilismu je založená na donaci bytí prostřednictvím objektivního dativu, který stojí až na konci celé řady donací bytí skrze různé formy zakládajícího dativu. V epoše současného nihilismu daného skrze *dativus obiectivus* je třeba vyjít z přivlastňovacího dativu jako druhé substance. Ta určuje povahu etického dativu, který je akcidentem takto určené druhé substance. Lévinasův „bližní“ má z obou výše uvedených důvodů stejně nejasný status, jako měla moderní Bonaventurova metafyzika. Lévinasovo dilema ohledně filosofie a teologie kritizoval Derrida v raném eseji *Violence et métaphysique* věnovaném rozboru Lévinasovy etiky. Lévinas přestal vést dialog s druhým člověkem jako jazykovým subjektem a adresoval své rabínské slovo do nekonečna totalitního významu daného o sobě a pouze pro sebe.[[65]](#footnote-65) Tím se uzavřela cesta *Modernorum* daná mimo filosofii a nakonec i mimo racionálně zdůvodněný smysl a kategoriální predikaci.

Bonaventurova metafyzika založená na biblickém „*signatum*“ překročila Rufusovu metafyziku. Rufus našel moderní předmět poznání, ale nebyl schopen definovat moderní subjekt tohoto poznání. Bonaventurovi bylo jasné stejně jako Kilwardbymu, že matematická úroveň abstrakce není schopna najít původní jednotu jsoucna, která musí mít metafyzický charakter. Spis *Metafyzika* nepřijal nárok matematiky jako hledané první vědy a odmítá autonomní existenci oddělených matematických substancí (*Met*. 1076b13‒16). Jsoucno dostává první moderní metafyzické určení v rámci aktu mystického „*signatum*“. Moderní subjekt si přivlastňuje jsoucno skrze demiurgickou asignaci, která se provádí podle předem dané objektivní regule (*Er-eignen*). Původní jednota všeho je dána mystickým náhledem do božího díla a do boží podstaty. Augustin v díle Tractatus primus in Ioannem komentuje starozákonní Knihu moudrosti. Biblický autor a po něm neoplatonský Augustin chválí Stvořitele za to, že vše uspořádal podle míry, počtu a váhy (*omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*, *Liber Sapientiae* 11:21). Bonaventura tvrdí, že tato předzjednaná harmonie daná v boží mysli je ve stvoření univerzálně signifikována skrze exemplární a seminální formy. Jednota všeho je dána v rámci numerické jednoty determinované biblicky. Mystika míry, počtu a váhy nahrazuje kategoriální jednotu substancí. Smysl jsoucna je určený jako celek stvoření reflektovaný ze směru matematicky provedené iluminace, která vychází z boží tváře.

„Proto je třeba kontemplovat boha nejen mimo nás a v nás, ale také nad námi (*supra nos*). Mimo nás kontemplujeme boha skrze jeho stopu ve stvoření (*vestigium*); v nás skrze představivost; nad námi skrze světlo boží tváře, které transcenduje naši mysl (*supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram*). To je světlo Věčné pravdy, protože 'naše mysl je bezprostředně (*inmediate*) formována od této Pravdy'...“ [[66]](#footnote-66)

Citace ukazuje novou dráhu náhledu na celek jsoucna (*Vor-blickbahn*, OBJ I, kap. 1). Iluminace jsoucna jde zezadu, směrem od boha, který bezprostředně formuje svou božskou pravdou naše poznání (*mens nostra inmediate ab ipsa Veritate formetur*). V předloženém schématu hraje klíčovou roli zmíněný princip „*inmediate*“. Tento druh přímého poznání esencí je proveden podle vyššího poznání jako "*intellectus*" u Grossetesteho (OBJ II, kap. 3.1.1). Bonaventura převedl myšlení *Oxfordian Fallacy* do epochální účinnosti. Dal centrální princip „*ex* *inmediatis*“ postulovaný ve *Druhých analytikách* do metafyziky založené christocentricky. Tímto způsobem vzniklo nové „*resolutio*“ jsoucna, které odpovídá ontoteologické struktuře metafyziky. Nejen neoplatonský slunce-intelekt ozařuje mytopoeticky svět, ale také biblické světlo boží tváře. Pak už moderní ilumináti nemají prakticky žádný důvod k tomu, aby hledali ve světských temnotách pouhé stopy (*vestigium*) dané aristotelským empirickým poznáním prvních substancí recipovaných skrze smysly. Citované dílo *Itinerarium mentis in Deum* (1259) představuje prvního moderního průvodce celkem jsoucna nazíraného objektivním způsobem. Objektivita se stala filosofickým evangeliem křesťanského Západu, což platí o to více i v její současné nihilistické fázi po smrti moderního boha. Předchozí kapitola ukázala centrální význam Krista jako vykupitelského prostředníka mezi bohem a člověkem. Bonaventura vzal jeho stvořitelskou a vykupitelskou roli jako základ nové metafyziky v roli univerzálního středního členu deduktivního syllogismu (*haec est tota nostra metaphysica,* kap. 4.1.1). Efektivní demiurg druhého averroismu spojil Bibli, křesťanskou teologii, arabskou falsafu, neoplatonismus a aristotelismus do jednoho celku.

Nová forma christologie dala předešlým verzím *Oxfordian Fallacy* kompletní ontoteologickou strukturu postavenou v protikladu k realistickému principu *ex* *inmediatis*, který hájili Albert a Bacon v jejich výkladech *Druhých Analytik*. Pravda jako *rectitudo* přešla do kreativní regule božského nebo lidského subjektu. Tímto spojením vznikla epochálně účinná verze Rufusovy pravdy jako univerzální demiurgické podobnosti (*coaequatio*). Bonaventura odmítl ideu univerzální rovnosti, kterou Rufus postavil na matematické analogii. Místo toho postavil hierachický systém jsoucna ve dvou patrech regulované činnosti. Bonaventurova verze ontoteologie založila nový *dativus auctoris* jako místo moderního poznání (*ortus* *scientiarum*). Bonaventura nalezl nové dějinně určené místo pravdy a nepravdy (*Lichtung*), které odhaluje smysl objektivní existence. Bonaventurův komentář k Sentencím přidal k již vytvořenému objektivnímu jsoucnu Grossetesteho, Rufuse a Kilwardbyho nový subjekt *Modernorum* definovaný ve dvou patrech regulí. Boží regule tvoří novou *mathesis universalis* danou exemplárně pro celek stvoření. Zavedení objektivní demiurgické predikace v modu *in artificialibus* muselo upravit model kauzality, který nemohl mít aristotelský charakter podle *Druhých analytik*. Bonaventura založil novou verzi *Oxfordian Fallacy* tím, že modifikoval základní pojetí kauzality *Druhých analytik*. Citát rozlišuje mezi dvěma vrstvami kauzality tvořenými přirozenou a nadpřirozenou řadou, stejně jako se fyzické semeno liší od jeho univerzální definice (*differt semen et ratio seminalis*).

„Jednotlivá příčina a její princip jsou odlišné (*differunt autem causa et ratio causalis*). Příčina se vztahuje k principu reálné produkce. Ratio kauzality určuje reguli, která determinuje tento racionální princip v jeho činnosti (*ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione*). Podobným způsobem se liší reálné semeno a jeho výměr.“ [[67]](#footnote-67)

Esenciální výměr kauzality je daný skrze boží regulativní imperativ (*ratio vero causalis dicit regulam dirigentem*). Tento princip je daný nikoliv jako *causa prima* v rámci aristotelské metafyziky, ale jako demiurgická kauzalita moderního subjektu (*causa dicit principium productivum*). Její patro určené exemplárně-objektivně je odděleno od efektivní a aktuální kauzality dané v reálném světě. Citát rozlišuje mezi kauzalitou danou esenciálně (*ratio causalis*) a mezi kauzalitou danou reálně v kontingentní první substanci (*causa*). První model objektivní produkce načrtl Ibn Ádí ve falsafě (OBJ I, kap. 2.2). Spojení obou verzí kauzality zakládá ontoteologickou strukturu objektivity. Objektivní řád světa vytváří nikoliv kauzalita prvních substancí, ale boží racionalita. Ideu objektivní racionality ve stvoření použil Scotus při tvorbě nové metafyziky. Zrušil princip přímé iluminace od boha a zavedl predikaci objektivně dané boží racionality (kap. 5.3.2). Přirozená či nadpřirozená regule řídí dvojí výkon produkce smyslu v predikačním modu „*in artificialibus*“. První patro objektivity vzniká v boží mysli, která produkuje objektivní porretánská *species* skrze upravenou formu avicennovské intencionality. Objektivní kauzalita napojená na univerzální hyleformismus vytváří druhé patro objektivity na úrovni stvoření. Člověk reflektuje exemplární ratio v bohu skrze seminální ratio ve stvoření. Nejprve jsou exemplary objektivně dány ve stvořitelské mysli a pak je poznáváme ve stvoření. První patro má objektivní kauzalitu danou v božím intelektu, druhé patro má reálnou kauzalitu ve stvoření. Regule lidského demiurga běží skrze poznání seminálních forem, které jsou vtisknuty do materie. Apetit demiurga daný vztahem k formě potkává apetit spirituální a hylické materie (kap. 4.1.1). Pseudo‑esencialita materie třetího druhu (*materia confusa*) je dána díky primárnímu náběhu k formě (*appetitus*). Materie, stejně jako lidská vůle, projevuje základní touhu po formách, které poskytuje demiurg (bůh, člověk). Toto spojení obou forem „*appetitus*“zakládá novou jednotu jsoucna, která stojí mimo klasickou teorii kategorií.

Bonaventura definoval materii v modu biblické ontoteologie a tím vytvořil novou porretánskou hypostázi. Materie hnaná erotickým apetitem chce přijmout formy skrze vrozenou mystickou touhu, která ke svému završení potřebuje demiurgickou formu. Avicebronův spis *Fons vitae* nemá objektivní povahu materie, protože neoplatonismus drží na exemplární úrovni pouze formu. Metafyzické *resolutio* vzhledem k materii existuje u Avicebrona pouze v mysli (*non in actu, sed in opinione*).[[68]](#footnote-68) Na tento fakt Albert marně upozorňoval Bonaventurovu školu (*intendit dicere Avicebron, quod potentia intellectus possibilis communis est sicut et materiae*; OBJ II, kap. 2.4.3). Albert jasně odlišil původní výklad Avicebrona od jeho moderní sofistické varianty. Moderní averroisté vytvořili objektivní mytologickou materii. Začala fungovat jako objektivní předmět demiurgické *voluntas*. Ta určuje materii třetího druhu jako *factum* stvořitelské nebo tvořitelské vůle. Fundamentálně chudá a nesvéprávná materie třetího druhu je hnaná erotickou touhou po finální kopulaci s osvíceným demiurgem. Moderní mýtus o kopulaci materie třetího druhu a formy třetího druhu vytváří po falsafě další *mundus imaginalis* třetího druhu (OBJ I, kap. 2.3.3). Platonský demiurg z dialogu *Timaios* dostal moderního dvojníka skrze nový typ objektivizace formy i látky. Tím vznikl moderní subjekt Západu. Toto objektivní simulákrum vyrazilo v dalších stoletích na globální křížovou výpravu, aby prosadilo kapitalistický náhled světa. Hypostázované exemplary v boží mysli se oddělily od objektivních *rationes seminales* ve stvoření. Nová metafyzika rozlišila moderní subjekt na božího stvořitele a na lidského tvůrce. Tato dvojí regule božského a lidského demiurga vnesla do světa dvojí racionalitu.

„Pravidlo pro nestvořeného agenta (*regula autem agentis increati*) je dáno jako exemplární, čili ideální forma. Pravidlo pro stvořeného agenta (*regula vero agentis creati*) je dáno jako přirozená forma. Pak platí, že racionální principy kauzality (*rationes causales*) představují ideální a exemplární formy, zatímco racionální principy dané seminálně (*rationes seminales*) představují přirozené formy. Racionální a seminální princip kauzality se k sobě mají jako rod k druhu.“ [[69]](#footnote-69)

Pohyb demiurgické diference odděluje dvě vrstvy regulovaného jsoucna dané v ontoteologické struktuře „subjekt–objekt“. Stvořená realita je pod vládou lidského producenta (*regula agentis creati)*, který určuje přirozenou formu (*forma naturalis*). V nadpřirozeném modu je subjektem božská racionalita daná aktem racionální božské vůle (*regula agentis increati)*, která reguluje objektivní strukturu kosmu (*forma exemplaris sive idealis*). Architektonický princip racionálního osmyslnění celku jsoucna drží analogii dvou podobných pravidel poznání a jednání pro obě patra. Shrňme druh moderního „regulačního aktu“ (*Ge-Stell*), který změnil smysl objektivního jsoucna na novou formu *dativus finalis*. Novým cílem kosmu, který se stal moderním, je produkce objektivity. Stvořitelská činnost je regulována boží intencionalitou produkující exemplární objektivititu (*regula agentis increati*). Lidský demiurg utváří podle své regule stvořený svět (*regula agentis creati*), který je signován od objektivního světla boží tváře skrze ontoteologicky danou míru, počet a váhu. Této dvojí demiurgické regulaci odpovídají dvě podoby objektivních esencí: jednak přirozená forma v reálných věcech (*forma naturalis*) a jednak nadpřirozený exemplar této formy (*forma exemplaris sive idealis*). Nový deduktivní důkaz (*demonstratio*) je založen zcela objektivně: obecnou návěst tvoří exemplary v boží mysli a nutný závěr představuje objektivní realita poznávaná člověkem. Klíčový moment syllogistického spojení obou regulí představuje „*ratio seminalis*“. Jeho objektivní kauzalita tvoří střední člen (*medium*) ontoteologické spekulativní vědy. Moderní ontoteologické spekulace se staly deduktivním důkazem. Obě regule určují činnost lidského a božského činitele v režimu objektivní analogie. Takto se moderní člověk stal moderním bohem a moderní bůh se stal moderním člověkem. Obě simulákra se vzájemně doplňují a obě „exsistují“ v novém typu metafyzického *resolutio*. Výkon božího a lidského agenta je vázaný na příslušný objekt skrze působení seminální formy dané v naší mysli a realizované skrze demiurgickou boží vůli. Regulační model založený na činnosti obou operátorů je nadpřirozený a přirozený. Asimilace objektivity prováděná moderním subjektem realizuje bohem a člověkem ustavené deontologické právo jsoucna na objektivní pravdu jako *rectitudo* . Toto právo na existenci danou objektivně pravdivým způsobem je stanoveno podle Anselma (*quod debet esse, recte est*; OBJ I, kap. 1.2). Roli objektivního exemplaru převezme u Descarta a Leibnize matematika, čímž vznikne novověká *mathesis universalis*. Mystické a proto objektivní spojení obou rovin zakládá nový řád věcí, z něhož vzešel globální *Novus Ordo Seclorum* vítězné kapitalistické moderny.

Analogická podobnost mezi regulemi a produkcí je založena na aktivitě a vůli dvou subjektů. Původní determinace v rámci *volitio*, *intentio*, *intellectio,* a tím i *creatio*, dostala zásadně odlišný charakter podle dvojího typu demiurga. Skrze porretánskou substancializaci se demiurgický stvořitelský záměr a regule staly jsoucnem třetího druhu. Tato forma moderní vůle vstoupila do kategoriální predikace jako nová forma druhé substance (*subiectum*). Regulovaná demiurgická vůle produkující objektivitu tvoří substanční základ objektivního jsoucna a k tomuto základu se přičítají ostatní akcidenty. Odhalenost demiurgického modu jsoucna v modu *dativus auctoris* vysvětluje způsob, jak celek jsoucna přichází ke svému smyslu a pravdě v nové metafyzice. Tím se našla dějinná perspektiva moderny ve smyslu Heideggerovy *Vor-blickbahn* a hermeneutického *Wie* (OBJ I, kap. 1). Bonaventura vytvořil objektivní strukturu metafyziky pomocí rozdílu mezi exemplární potencí určující esenci (*quod est*) a mezi stvořitelskou aktualitou boží substance tvořící subsistentní první substanci (*quo est*). Tuto diferenci přesadil do Boethiovy diference „*quod est* – *quo est*“ a upravil ji do vlastní metafyziky dané primátem inteligentní vůle vybavené stvořitelskou nebo tvořitelskou aktualitou. Bonaventura vzal z Avicennova neoplatonského scénáře rozdíl mezi autonomní esencí a kontingentní existencí, kterou kritizoval Averroes jako zásadní Avicennův omyl (OBJ I, kap. 2.4.1). Objektivní jsoucno dané exemplární esenciální potencí (*quod est*) nyní bytuje nezávisle na první substanci, protože je dáno v boží demiurgické intencionalitě. Modelem exemplární potence v božském či lidském demiurgovi je Rufusova *potentia essentialis* (OBJ II, kap. 3.3.1). První objektivní forma (*exemplar*) se nachází v božím intelektu a druhá forma se aktualizuje ve stvořitelské vůli, která produkuje aktuální jsoucno (*ratio seminalis*). Vyvádění hypostázované esence exemplaru do objektivní „exsistence“ seminálního ratia je vázáno na kontingentní akt trvale aktuální demiurgické vůle boha nebo člověka. Obě formy jsou dané ve formě substanciální potence vzhledem ke stvořenému objektu. Ontoteologické *resolutio* vytvořilo novou metafyziku tím, že zavedlo do západní scholastiky novou formu jsoucna třetího druhu. Toto jsoucno třetího druhu dostalo čistě subjektivní charakter v demiurgické predikaci *in artificialibus*, což bylo pro klasické aristoteliky naprosté šílenství (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, kap. 3.4.2). Bonaventura navazuje na akademického a řádového kolegu Rufuse. Jeho pojetí objektivity našlo novou jednotu intelektu a reality v pojmu *exsistere*. Moderní pojetí „exsistence“ je nyní chápáno jako akt stvořitelské demiugické vůle a intencionality dané v archetypálním modu *semel*‒*semper*. Jsoucno je exemplárně dáno v boží mysli, která tvoří objektivně dané mezipatro mezi Stvořitelem a stvořením. V tomto metafyzickém limbu věci současně jsou a nejsou, viz neoplatonskou kosmologii Jamblicha a Simplikia (OBJ I, kap. 1.3.1).

Hermeneutika musí vysvětlit nový *dativus modi*, což je způsob, jak (Heideggerovo *Wie*) demiurgicky pojatá esence u Rufuse přesahuje (*exsistit*) do nově nazírané reality. Před stvořením existují obě formy objektivních božích intencí pouze potenciálně-objektivně, nikoliv neoplatonsky aktuálně. Objektivní esence daná jako exemplární intence v boží mysli byla oddělena od aktuálního, ale kontingentního aktu bytí stvořené substance. Exemplar daný boží intencionalitou (*rationes exemplares*) má vlastní transcendenci, kterou se liší od *rationes seminales*. Objektivní věčné formy jsou aktem stvoření reálně dány ve věcech a následně je poznává moderní demiurg. V novém typu objektivního světa kontempluje tuto realitu lidský *intellectus resolvens*, který byl vytvořený v modernistické škole Bonaventury skrze nauku o transcendentáliích od Filipa Kancléře. Moderní forma „exsistence“ daná porretány a Rufusem nyní dostala kompletní ontoteologické *resolutio*. Bonaventura zavedl ambivalentní statut univerzálií. Přitom dobře věděl, že univerzália mohou existovat pouze v mysli. Vlivný františkán učinil rozhodující krok k vytvoření nové metafyziky Západu tím, že zpochybnil metafyziku Aristotela a odmítnul výklad Averroese. Etablováním archetypické objektivity v bohu jako křesťanskému demiurgovi vznikla nová forma *dativus auctoris* určující bytí západního subjektu (kap. 4). Metafyzika dostala nové *Gründung*, protože demiurg a jeho objektivně daná regule vytěsnily kauzalitu první substance. Rozhodující vliv postupně získá druhé patro objektivity dané na lidské rovině tvorby. Mentální, volní a faktická činnost lidského demiurga vytěsnila bytí reálného světa. Z hlediska Heideggerova *Ereignis* vázaného na osud metafyziky v modu *Seinsvergessenheit* začala epocha aktivního západního nihilismu. Tuto etapu spojenou s globální kolonizací planety charakterizuje nový způsob, jak je celek jsoucna přisunován před subjekt jako jeho subjektivně utvářený objekt (OBJ I, *Ge-Stell*, kap. 1.2). Hermeneutika tuto epochální změnu podala ve změněném pojetí *dativus modi* (kap. 4). Bytí první reálné substance poznávané skrze metafyzický dativ se nyní dostalo do manipulativní moci subjektu skrze demiurgickou formu mytopoetické parousie v boholidském subjektu jako *tertium ens*.

Aristotelští teologové a filosofové byli zcela jistě zděšeni, když se tato sofistická nauka začala oficiálně hlásat na Pařížské univerzitě od roku 1255. Celek jsoucna je určen vzhledem k principiálnímu stvořitelskému mýtu *Genesis*, na který navazuje lidská iniciativa. Bonaventura udělal z Rufusova jsoucna třetího druhu (*scibile, concretum*) epochálně nové demiurgické *factum*. Exemplary přišly do dějinně (tj. objektivně a moderně) daného smyslu jsoucna ve formě *rationes seminales*. Exemplary mají vlastní formu aktuality danou *simpliciter*, tj. subsistencí rozumu a vůle v boží mysli. Protože toto objektivní *factum* je konkrétně dáno ve věčné a neměnné boží mysli, pak „exsistence“ této věčné, boží a tím i zcela objektivní fakticity v pozemské realitě představuje jen kontigentní záležitost. Bytí objektivních exemplarů v boží mysli a seminálních výměrů věcí v realitě podmiňuje pouze akt stvořitelské reflexe a vůle. Moderní boží subjekt v objektivním ontoteologickém modu intencionálně produkuje bytí jsoucna, exemplárně takto daný celek jsoucna zakouší a teleologicky jej determinuje svou stvořitelskou vůlí. Tento akt objektivní produkce převádí jsoucno dané v mysli do aktuálního bytí v realitě. Toto pojetí metafyziky považoval Bacon za šílené a Albert za směšné. Ale nyní se už píše akademický rok 1255 a nikoliv rok 1245–50, kdy Rufus a Kilwardby utíkají z aristotelské Paříže do modernistického Oxfordu. Historická hidžra prvních modernistů se konala roce 1250 a založila novou epochu. Modernisté přišli z Oxfordu jako sekundární Medíny v roce 1255 zpět do intelektuální Mekky latinského Západu a ve velkém stylu dobyli zdejší univerzitu v letech 1255–77. A útěk posledního aristotelika Ockhama z Avignonu v epoše plného vítězství moderny už má zcela tragický charakter (kap. 5.4). Zavedení kauzality třetího druhu v ontoteologickém modu *Oxfordian Fallacy* bylo spojeno s modernizovanou verzí univerzálního hyleforfismu podle Bible. Toto spojení vytvořilo první metafyzickou strukturu objektivity na latinském Západě. Na straně objektu je daná dvojí esenciální subsistence jsoucna třetího druhu daného v boží mysli (*forma exemplaris*), nebo racionálně v realitě (*ratio seminalis*). Na straně subjektu je dána dvojí forma racionální regule, která upravuje dvojí proces objektivního určení jsoucna. Tím vznikla dvojí forma subjekt-objektového vztahu. Buď demiurg reguluje objektivní tvorbu božích exemplarů, nebo proces jejich objektivního poznání jako *rationes seminales*. Kauzální zdroj produkce smyslu jsoucna se skrývá buď v inteligentní vůli božského tvůrce (*regula agentis increati*), nebo v inteligentní vůli lidského tvořitele (*regula agentis creati*). Obě regule nemohou být v modu univocity, ale jsou dány v modu objektivně pojaté analogie. Její základ netvoří matematická analogie jako u Rufuse, ale antropologická podobnost moderního demiurga s moderním bohem (*imago dei*).

Objektivně daná podobnost obou demiurgů zakládá ontoteologický projekt moderní metafyziky. Božský stvořitel nazírá formu primárně a exemplárně ve své intencionalitě. Lidský tvořitel poznává tuto objektivovanou formu sekundárně a seminálně ve stvoření a pak aktuálně ve své demiurgické činnosti. Regule určuje produkci objektivity podle primátu s/tvořitelské vůle, která má před sebou příslušnou esenciální formu. Simulákrum subjektu vytvořilo simulákrum reality. Albert odmítl toto zdvojení reality jako směšné a jeho autory nepovažoval za akademické myslitele. Bacon toto zdvojení reality považoval za šílenství modernistů, kteří vnesli platonské fabulace do teologie (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, kap 3.4.3). Místo klasické metafyziky nastoupila biblická a ontoteologická fabulace daná v modu „*in artificialibus*“. Artificiální svět latinských sofistů daný Rufusovým jsoucnem třetího druhu (*species obiecti exsistentis*, ; OBJ II, kap. 3.3.4) dostal skrze Bonaventuru metafyzickou konsistenci. Bonaventurova objektivní sofistika založila první ontoteologický model *analogia entis*, skrze kterou osvícená mysl vystupuje na mystickém žebříku jsoucna nahoru a dolů. Epochální *Irrtum* myšlení je dáno tím, že reálná substance již netvoří fundament metafyziky. Nová verze ontoteologického *resolutio* převedla smysl jsoucna daný v avicennovském augustinianismu do aristotelské struktury metafyziky sofisticky formované podle křesťanského *Weltanschauung*. Následujíc Avicennu, Bonaventura oddělil seminální ideje v reálně daném stvoření od primordiální sféry racionality v bohu. V primární sféře *passiones entis* dané v boží reflexivitě na způsob Avicennova sebereflexivního pojetí *intellectus agens* jsou všechna *ratia entis* daná jako exemplární formy. Exemplary nemají ani materii třetího druhu, protože jsou dány v bohu *absolute* a *simpliciter*. Jako materie slouží pouze Stvořitelův voluntaristický záměr a racionální plán (*regula*). Ideje existují v mysli řemeslníka, i když ještě nejsou realizovány v hotovém díle, kde jsou objektivně vidět ve formě seminálních idejí. Analogie a nutnost spojuje exemplary a seminální ratia do jednoho celku. Exemplar patří do trinitární sféry interního božího bytí, které spojuje dvě zbývající suverénní potence, tj. boží intelekt a vůli. Od exemplární roviny jsou odvozeny sekundární objektivní formy expandující v rámci moderního *exsistere* od boží racionality, skrze jeho kauzální vůli, směrem do stvoření. Na plné zatmění první substance je navázané metafyzické „*resolutio*“ nasvěcující celek jsoucna od božího stvořitelského „*principium*“ a následného lidského tvořitelského „*initium*“. Bonaventura přebírá neoplatonský scénář falsafy, který dostal skrze avicennismus Toledské školy. Tento avicennismus dostal v Bonaventurově škole moderních augustiniánů mystický a ontoteologický charakter nové *metaphysica generalis*. Křesťanský metafyzik následující Krista jako první princip poznání daný v modu objektivně-mystického „*inmediate*“ má přímý náhled do podstaty světa a boha. Regulovaná objektivní racionalita má jen jednu objektivní pravdu danou evidentně, jistě a v modu správnosti dané *absolute*, čili odděleně od reálného světa prvních substancí. Nositelem aristotelské *actualitas* již není první substance, ale akt stvořitelské a tvořitelské vůle.

Pravda a nepravda objektivity vyšla z dějinné odkrytosti (*alétheia*) bytí jsoucna. Její nové *Lichtung* je určeno zakládající událostí moderny, což je zapomenutí prvních substancí. Tento zakládající čin latinských sofistů (*Ereignis*) oddělil první averroismus Sicilské školy od moderní metafyziky. Proto se Averroes musel stát averroistou. Postmodernisté typu Descarta se vrátili k mystické *epoché* osvícené mysli substančně oddělené od těla. Diferenci mezi oběma druhy poznání a jim odpovídajícího *Weltanschauung* ukazuje rozdíl mezi první a druhou Descartovu meditací o první postmodení filosofii. Otřesený a nejistý subjekt uteče od vnější reality do evidence vlastního sebevědomí, kde najde zdroj moderní pravdy jako Avicennovo *certitudo* a Anselmovo *rectitudo*. Nová definice objektivní metafyziky má pochopitelně absolutní charakter, protože je oddělena od první substance. Klíčovou roli v nové *fuga mundi* iluminátů do vlastního nitra hraje již zmíněný Bonaventurův termín *excessus mentis* převzaný z neoplatonské teologie 12. století.[[70]](#footnote-70) Mystická mysl původně daná scénářem Dionýsia Aeropagity překračuje poznání světa (*erigendo se supra se ipsum*). Z  mystického ponoření do exaltované mysli se později stane Descartův a Husserlův náhled čistých forem vědomí zmiňovaný již u Rufuse (OBJ II, kap. 3.3.2). Vzory tohoto mystického poznání daného mimo normální rozum byly tehdy zcela běžné. Pavlovy listy mluví o vytržení do sedmého nebe; Avicennův *intellectus sanctus* poznává sebe sama, boha i svět skrze *virtus sancta* a skrze *modus prophetiae* (OBJ II, kap. 2.3.1). Avicennův citát o unifikaci duše s inteligibilní sférou činného intelektu (*cohaerens principiis intellectibilibus;* OBJ II, kap. 2.3.1) zkouší moderna realizovat silou lidského intelektu. Tento subjektivistický statut jsoucna popisují Heideggerovy termíny *Gründung* a *Ge-Stell* charakterizující nihilistickou fázi metafyziky. Cestu moderny dokončí Descartova *Regula XII*, která vytvoří nový rozdíl mezi oběma substancemi, tělesnou a intelektuální.[[71]](#footnote-71) Postmoderní *informatio* začíná aktem konverze karteziánského intelektu k sobě samému (*ad primum itaque me convertens*). Postmoderna změnila po smrti moderního boha zakládající mýtus *Modernorum* tím, že vyměnila roli božského demiurga za lidské simulákrum. Pojetí dvojí regule a dvou pater světa bylo pro první averroismus zásadně nepřijatelné. Zavedlo teorii dvojí pravdy navázanou na paranoické pojetí přirozeného a objektivního světa. A stejně schizofrenické bylo i pojetí osoby rozdělené na několik substancí. Představitelé prvního averroismu odmítli především objektivní statut *ratio seminalis*, které tvoří *medium* nového poznání světa. První averroismus chápe jakékoliv *rationes* v rámci *esse intentionale* daného pouze vzhledem k receptivitě možného intelektu. Predikace „*in artificialibus*“ nemá podle Alberta vlastní modus poznání. Kreativní vůle je podřízena poznávajímu rozumu a ten má u člověka vždy pouze univerzální a potenciální charakter.[[72]](#footnote-72) Aktivní složka této predikace je dána v individuální syntetické schopnosti aktivního intelektu, který si bere jako materii univerzální intence a koncepty z pasivního intelektu. Co je v intelektu univerzální, to je potenciální vzhledem k jedinečné realitě první substance. Žádné *ens rationale* nemá univoční či nějak hypostázovanou aktualitu v externí realitě. Koncepty typu *rationes seminales* existují jako univerzália v mysli, proto nemohou mít formu jsoucna třetího druhu působícího kauzálně. Stejnou pozici má Bacon, který kritizuje chybné užití predikace *in artificialibus* u modernistů v Oxfordu (OBJ II, kap. 3.2). Bonaventura polemizoval s prvním averroismem Alberta a Bacona od roku 1245, kdy začal vyučovat na Pařížské univerzitě. Bacon, Albert odmítli všechny nesmysly moderních latiníků, čímž navázali na obranu Averroese na Pařížské univerzitě za časů biskupa Alverna. Pozice Akvinského k modernistům je mnohem složitější a budeme se jí věnovat v následujících kapitolách. Bacon a Albert odmítli akademickou debatu s představiteli tohoto směru, protože základní termíny metafyziky už neměly stejný význam. Proto vznikla kolem 1255 první modernistická krize na akademických institucích v Paříži.

Debata modernistů o dvou rovinách reality nahlížené podle přirozených a nadpřirozených pravidel se opakovala v postmodernismu. Ve druhé polovině 16. století vznikl nový systém univoční spekulace o jsoucnu, který vycházel z druhého patra daného boží reflexí exemplarů. Henry de Lubac v díle *Surnaturel* (1942) představuje postmoderní variantu dvoupatrové metafyziky. Předešlé výklady ukázaly, že toto dvoupatrové vidění světa vzniklo na základě objektivního diakosmu Bonaventury. Připomeňme citát z průkopnické studie, která toto rozdělení poprvé kodifikovala už deset let před Lubacem. Podle Gilsona platí, že zprostředkující role intelektu umožňuje mystice augustiniánského avicennismu, aby použila prvního patra aristotelské abstrakce; ale normálně má scénář nadpřirozené iluminace.[[73]](#footnote-73) Gilson komentuje termínem „*surnaturel*“ Bonaventurovu abstrakci pojatou jako iluminaci mysli božími idejemi. Bonaventura razí cestu novému uspořádání světa, protože rozdělil bytí jsoucna do dvou rodově odlišných kategorií: „*Esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale*“.[[74]](#footnote-74) Lubac v pozdějším vydání citovaného díla konstatuje, že tento citát znamená *double passage ontologique* (Lubac 1965, 113). Jsoucno je determinováno dvojím rodovým a tím také univočním určením daným buď z nadpřirozené milosti, nebo z přirozeného bytí. Postmoderní augustiniáni a avicennisté jako Michael  Baius (†1589) a Cornelius Jansen (†1638) vzali hypotézu esenciálně dané „*finalité naturelle*“ a postavili ji proti nadpřirozeně daným zásahům boží milosti do existence člověka (*praeter naturam*, *contra naturam*). Dvojitá ontologie augustiniánských iluminátů se stane o tři století později novou filosofií. Jacob Lorhard poprvé použije pro tuto již čistě filosofickou spekulaci termín *ontologia* (*Ogdoas Scholastica*, 1606), který Rudolph Goclenius zavede jako novou definici metafyziky (*Lexicon philosophicum*, 1613). Bonaventurova regule determinující objektivní stav světa určila osud postmoderní ontologie. Po smrti moderního boha zaniklo nadpřirozené patro *Modernorum*, ale nikoliv jejich schizofrenní filozofie. Moderní *Irre* definitivně přešla do postmoderní ontologie. Slovo „definitivně“ musí být chápáno v modu *alétheia*, tedy „*de fine Deī Modernorum*“. Škola *Modernorum* musela po zatmění první substance jít mystickou cestou neoplatonismu. Tuto cestu otevřel změněný metafyzický status *esse ratum* a *esse debile* po roce 1250, který Albert odmítl jako averroistický. Duns Scotus jako poslední moderní zástupce *Oxfordian Fallacy* zrušil všechny Bonaventurovy problematické předpoklady dané v modu mystické ontoteologie. Scotus zavedl objektivní aristotelismus na základě metafyziky Avicenny.

Citovaný Bacon a Albert rozhodně odmítli dualistický koncept bytí a nadpřirozeného pseudo-bytí, který škola druhého Averroismu zavedla v teologii a filosofii. Aktualita jsoucna existuje pouze v externí substanci, protože univerzalita je spojena s potencialitou a akcidentalitou intelektu. Tím se poznání prvního averroismu nikdy nemůže stát absolutním, čili odděleným od první substance. Druhý averroismus vytvořil demiurgickou cestu filosofie nazvanou *via Modernorum*. Subjekt-objektový scénář moderny daný v rámci jsoucna třetího druhu představuje pro aristotelskou metafyziku naprostý nesmysl. Demiurgická predikace „*in artificialibus*“ nemůže tvořit základ filosofie; řemeslná tvorba není univerzální myšlení. První druh činnosti je aktivní, aktuální a velmi omezený; druhý je univerzální, a proto pouze pasivní a potenciální. Kritický Albert a Bacon jasně viděli, že v univočním náhledu moderny vznikla nová pseudo‑fyzika hylemorfické hypostáze „za“ skutečnou fyzikou. Přestala existovat metafyzika jako první filosofie vztažená k hyparchickému bytí prvních substancí (*haec est via quam fere sequuntur omnes moderni Latini*; OBJ II, kap. 2.4.3). Aristotelská cesta poznání skrze první substanci nyní platí pouze pro slabý a nejistý rozum zkoumající kontigentní výskyt první substance v reálu. Moderna nasvítila jsoucno zezadu, od vůle subjektu, a tím vytvořila novou metafyziku kráčející směrem k nihilismu. Po smrti postmoderního boha člověk tvoří sám sebe a tím také tvoří *ex nihilo* všechny ostatní filosofické významy. Humanitní vědy pak navazují na spekulativní základ teoretických věd daných v modu postmoderní karteziánské *mathesis universalis* vzniklé již v 17. století. Strukturalista Foucault upozorní na to, že ve věku dokonaného nihilismu už neplatí v oboru současných věd o člověku věta o rozdílné racionalitě boží produkce a lidského poznání, kterou ještě držela karteziánská postmoderna. Současné myšlení objektivních humanitních věd produkuje nové *scibile* zvané „člověk“ skrze iracionální pohyb strukturální diference v rámci postmoderního *Arbor Porphyriana*. Viz výše uvedený citát Foucaulta, který zakládá nové místo vzniku humanitních věd (*le «lieu» de l'événement*). Toto sofistické simulákrum druhého averroismu v podobě demiurgického *factum* a *concretum* představil Foucault jako završení postmoderní *epistémé*. Nový dvojník reálné osoby vzniklý z ničeho (viz lingvistický pojem „*valeur*“ od Saussura) oddělil antropologické určení člověka v epoše nihilismu od předešlé karteziánské postmoderny. Epocha metafyzického nihilismu dala poznání do roviny čisté diferenciace lingvistického významu a do procesu nekonečné metaforizace vědy. Foucaultovo dílo *Les mots et les choses* potvrdilo základní charakteristiku nihilistického Adama v deváté kapitole výstižně nazvané *L′homme et ses doubles*. Dalším nahrazením simulákra neoplatonského Filóna a moderního Bonaventury vznikl současný nihilistický Adam. Jeho objektivní racionalita zcela zmizela a je tvořena pouze pohybem strukturálních diferencí. Jedná se tedy o typický produkt, který provozují nihilistické Fúrie. Bonaventura vykonal po vzoru Jamblicha nové dílo křesťanské theurgie. Serafínský doktor se usadil v novém zásvětí ducha, který první averroismus vyhradil pouze andělským inteligencím. Korupce nejlepšího je nejhorší zlo, což ukázaly nihilistické rysy moderny a postmoderny. Postmoderna udělala z objektivního určení člověka strukturálně-antropologický konstrukt tvořený rozdílem jedničky a nuly, čili formy plně dané *ex nihilo*. Věda ve věku metafyzického nihilismu nahradila teologický *dativus auctoris* daný v Kilwardbyho díle *De ortu scientiarum* a u Bonaventury pohybem strukturální diference a nekonečným metaforickým přenosem významu. Současná produkce individua zvaného „člověk“ jde od biologické, ekonomické a jazykové produkce simuláker. Nynější poznání vytváří „lidskou bytost“ jako objekt vědění a demiurgicky jej manipuluje v rámci příslušné biomoci (Foucaultova le *biopouvoir*), světových a proxy-válek a globálního ničení světa.

### 4.1.4 Zrození kapitalistického demiurga

Pařížská *intelligentia spiritualis* pod vedením Bonaventury převedla moderní verzi *Oxfordian Fallacy* do ontoteologie. Tato fáze byla ukončena roku 1255, kdy bylo oficiálně povoleno vyučovat modernistickou metafyziku na nově zřízené fakultě Pařížské univerzity. V této mendikantské líhni moderny se formovaly další generace již plně oddané objektivním formám *Oxfordian Fallacy*. Objektivita bytující od roku 1240 v odhalenosti (*alétheia*) na analytické škole v Oxfordu tím přešla k pojetí akademické objektivity. Její historické působení je dané jako akademická nauka skrze objektivní *veritas*. Zavedení exemplarů převzatých od Grossetesteho výkladu *Druhých analytik* byl důležitý krok. Na úrovni božího poznání vznikla první forma objektivity (*rationes exemplares*). Tyto objektivně určené esence jsou dány v boží mysli v podobě ontoteologických hypostází. První forma objektivity je potencí samotného Stvořitele jako čisté aktuality ničím neomezeného bytí. Druhá forma objektivity je dána v pojetí univerzálního hylemorfismu a matematizace míry, počtu a váhy. Oddělený svět božích vlastností daný exemplárně je díky demiurgické vůli a elementární chtivosti materie po formě zrcadlen v seminálně-racionálním charakteru stvoření. Převedení exemplární demiurgické racionality skrze akt stvořitelské vůle do stvoření vytváří sféru objektivity v podobě *rationes seminales*, které tvoří hypostatickou unii s metafyzikou prvních substancí. Demiurgická objektivita sleduje dvojí reguli a dvojí chtivost navázané na materii a formu třetího druhu a na reálnou kauzalitu světa. Nový filosofický mýtus Západu založil novou formu objektivní racionality a nutnosti. Bonaventura převyprávěl první den stvoření daný v *Genesis* do metafyziky. Podobně to udělal v prvním století po Kristu neoplatonik Filón Alexandrijský pro *Pentateuch*. Tímto epochálním činem založil Bonaventura novou filosofickou bajku pro modernisty po vzoru dialogu *Timaios*. Tato mytopoetika dodnes tvoří metafyzické *Gründung* a kolonizační étos západní objektivity. Nový typ Jamblichova diakosmu vytvořila stvořitelská intence daná potenciálně v boží esenci. Intence vzhledem k aktuálnímu stvoření reálně-substančně neexistuje, ale je víc než čistou aristotelskou potencí. Objektivitě stvořitelského a tvořitelského „*operatio*“ odpovídá v díle *Itinerarium mentis in Deum* dvojí cesta subjektu. Osvícený demiurg překročí reálnou substanci v aktu poznání dvojí regule (*regula agentis creati*, *increati*) a transcenduje směrem k bohu v neoplatonském a mystickém excesu mysli (*excessum mentis*). Cesta *Modernorum* nejprve trvala na ontoteologické konjunkci obou pater regulí. Ilumináti musí dobýt svět z kazatelny v kostele a z akademického křesla. Proto ilumináti se vždy musí připojit k tyranům, aby mohli manipulovat křížové výpravy, které už byly v té době ztraceny. Ale moderní filosofie připravovala půdu pro imperialistické války kapitalistického Západu.

Inteligentní vůle demiurga začala regulovat svět podle boží exemplární racionality a podle lidského záměru a vůle. Moderní agent se manifestuje v boží nebo lidské podobě. Pak vyvádí stvořené formy ze zárodečné, a tudíž vždy dané objektivní potence dané v demiurgickém intelektu a vůli až do aktuality. Inteligentní vůle demiurga potkává ve světě chtivost materie třetího druhu (*appetitus*). Seminální ideje utvářejí skrze vůli demiurga potenciální chtivost materie (*informatio*). První stupeň utvářené materie tvoří výše uvedená „*materia confusa*“, jejíž hypostázovaný apetit po formě využívá objektivní boží demiurg. Suverénní demiurg vybavuje aktem vůle primární jsoucnost konfúzní materie základní aktualitou (*educerentur in actum*, kap. 4.1.1). Proces porretánské „exsistence“ deduktivně zavádí objektivní „formy—essence“ (*rationes seminales*) do reálné materie determinované hylemorficky. Regulovaný demiurgický apetit je veden objektivní nutností, která řídí proces analogického usuzování racionálního stvořitele a tvůrce. Stvořitelský či tvořitelský subjekt má před sebou příslušnou objektivní formu, která představuje specifické *scibile* (*ratio exemplaris*, *seminalis*, *causalis*). Toto *scibile* je určené příslušnou regulí (boží intelekt, lidské poznání na úrovní objektivního *vestigium*, empirická *scientia*, reálná tvorba). Obojí forma vědomé i nevědomé vůle (*voluntas*, *appetitus*) musí mít svůj archetypický zdroj mimo kontingentní danost stvořeného světa. Demiurg je veden nekonečnou nebo konečnou vůlí a vtiskuje tuto formační demiurgickou vůli do materie třetího druhu vybavené příslušným apetitem (*materia confusa*, *prima*, *spiritualis*...). Západní subjekt dostal první moderní reguli pro objektivní formu kruciáty, kterou později vojenský specialista Descartes upravil pro matematicko-technologické dobytí světa. Nový subjekt Západu stvořený *ex nihilo* ve škole oxfordských a pařížských iluminátů si přivlastňuje jednotný smysl jsoucna v archetypickém aktu původního zakládání jednoty jsoucna. Tato moderní odkrytost jsoucna dostala trojí objektivní podobu pravdy podle Anselmovy pravdy-*rectitudo*, Avicennovy pravdy-*certitudo* a Rufusovy pravdy-*coaequatio*. Zbožná moderna měla po roce 1250 teorii vědy danou v modu jedné pravdy, proto vzala mystickou četbu Písma pro filosofické určení vztahu materie a formy (kap. 4.1.2). Materie má inherentní apetit k tomu, aby si osvojila všechny formy demiurga, který touží vtisknout tyto formy do materie skrze svou tvořivou vůli (*informatio*). Oba apetity se zdárně potkávají, protože je k tomu vede vnitřní nutnost daná od boha. Archaická hermeneutika tím našla další mistrovské dílo eroticky založených Furií, které podnítily tuto objektivní kopulaci mezi neexistující formou a neexistující hmotou a mezi odděleným lidským tělem a duší. Síly intelektuálního chaosu působí prostřednictvím mystického apetitu objektivního západního demiurga. Bonaventura stojí na začátku moderní cesty k objektivnímu završení látky a formy skrze univerzální kosmickou touhu formy i látky po demiurgické manipulaci a mystické kopulaci. V době současného nihilismu existuje lidská bytost bez pohlaví, úplná „*materia confusa*“. Jako každý jiný ideologický produkt nihilistického ducha, toto dosud nekonkretizované individuum může ve své mysli přijmout jakékoliv sexuální určení.

Průmyslová revoluce tento *appetitus* mystické modernysekularizovala do vědecko-technického podmanění materiálního světa. K tomu došlo skrze moderní verzi kapitalismu, kterou založil Olivi (kap. 5.1.3). Kapitalismus je poháněn mytologickým subjektem, jehož *appetitus* dostal univerzálně kosmický charakter. Iracionální *appetitus* moderního subjektu v nové *Písni písní* potkal stejně iracionální *appetitus* světa (ch. 4.1.2). Kapitalismus jako událost objektivního jsoucna má tedy charakter múzické *alétheia*. Ale jeho dějinná nepravda jako iracionální bloudění moderní metafyziky (*Irre*) má chaotický charakter určený subjektivně založenými Fúriemi. Bonaventura je otcem kapitalismu, protože, vytvořil jeho zakládající iracionální akademický zakládající mýtus. *In illo tempore*, když spolu začaly kopulovat obě výše zmíněné iracionální síly, vznikla původní mytická událost (*Ereignis*), která vytvořila kosmogonii kapitalismu. Nenasytnost západního demiurga je dána přímo v jeho démonické povaze. Povaha kapitalistického subjektu, modelovaná pod vedením Furií, je démonická ze dvou důvodů, které vycházejí ze vztahu „subjekt–objekt“. Kapitalistické individuum se stalo paranoidním, protože objektivní zásvětí dané skrze biblickou ontoteologii reálně neexistuje. Tuto objektivní kopulaci s mytologickým appetitem takto daného „světa“ provádí moderní subjekt, který je schizofrenní par excellence, protože je rozdělen na několik nekompatibilních substancí. Tato tragikomedie Múz definuje kapitalistický *conatus*, který je odvozen od původního demiurgického přivlastňování objektivního jsoucna (*dativus obiectivus*). Vraťme se k původní formě druhé substance dané moderní kategorizací objektivní donace jsoucna, což je dativus possessivus. Souběh dvou forem mystického kapitalistického „*appetitus*“ založil epochálně určený *Ge-Stell*, který vytvořil kapitalistický světonázor modernity (*dativus modi*, kap. 4). Tento zajímavý a dnes hodně problematický akcident moderního západního subjektu si zachovává stejnou démonickou povahu jako moderní logika a metafyzika. Po smrti moderního boha, démonická kruciáta moderních iluminátů hledá po celém světě imperialistický grál, v metafyzickém nihilismu posledních dvou století světových válek, globálního kapitalismu a probíhajících ekologických katastrof v poslední geologické epoše správně nazvané „antropocén“. Bonaventurův koncept vlády univerzální demiurgické vůle poslal objektivitu stanovenou Rufusem a Kilwardbym k dobytí světa skrze schizofrenický moderní subjekt Západu. Režim totální akademické mobilizace (*totale Mobilmachung*) začal poprvé fungovat tváří v tvář démonické Šelmě s číslem 666 (kap. 4.1.2). Konec zdravého myšlení je určen nihilistickou postavou apokalyptického producenta popsané v díle Ernsta Jüngera *Der Arbeiter* (1932). V posledních časech nerozumu a *totaler Mobilmachung* přeměnily trestající Fúrie filosofii na ziskový kulturní podnik s vědeckými simulákry. Liga nihilistických pracovníků, dnes identifikovaná jako „*white-collars*“, produkuje obrovské množství akademické sci-fi v oblasti takzvaných „humanitních věd“ (*humanities*). Božské Múzy proměnily modernu v postmoderní kabaret. Jeho hromadnou muzikální produkci *post-truths* ovládá kapitalisttický *dativus modi*, který dnes degeneroval na monetární neoliberalismus.

Bonaventura vytvořil kapitalistickou verzi Rufusova *informatio* (OBJ II, kap. 3.3.2). Každému kroku v rámci „*informatio*“ odpovídá příslušný „*appetitus*“ jsoucna ochotného přijmout demiurgem nazíranou formu. Demiurgova touha tvořit potkává touhu materie po formě. Analogie se týká základní žádostivosti po manipulaci materie, kterou příslušný subjekt poznává v materii třetího druhu dané jako hypostázované *scibile*. Moderna má před sebou parousii boží demiurgické produkce, kterou iluminát nazírá v přímém objektivním náhledu. První averroismus měl poznání pouze v modu metafyzického dativu, takže musel sledovat v minulostním modu boží působení jako *causa prima* ve stvoření. Moderna osvícená sluncem intelektu a světlem boží tváře se dívá bohu *Modernorum* přes rameno popisuje objektivní proces, jak tento svrchovaný demiurg tvoří svět. Bonaventura vytvořil kompletní strukturu ontoteologické produkce jsoucna (*resolutio*). Komentář k Sentencím vysvětlil racionalitu této produkce skrze trojí způsob osmyslňování všeho jsoucího. Svět tvoří objektivně pojatý způsob trojího osmyslňování jsoucna. Následující citát zakládá perspektivu (*Vor-blickbahn*) na smysl jsoucna, která určuje moderní technologický náhled demiurga na svět.

„Věci jsou v bohu obsaženy trojím způsobem. V bohu jako principiálním producentovi (*in principio producente*) jsou věci dány v potenciální racionalitě (*in ratione potentiae*). Bůh věci zakouší v jejich exemplaritě (*in exemplari exprimente*), a tím jim dává do racionální definici (*in ratione notitiae*). A nakonec je udržuje v bytí vzhledem k jejich cíli (*in fine conservante*), což je úkon jeho racionální vůle (*in ratione voluntatis*).“ [[75]](#footnote-75)

Nová ontoteologická struktura spojuje Bibli a filosofii tím, že vytváří provázanou sérii tří určení objektivního jsoucna (*res tripliciter sunt in Deo*). Božský demiurg jako první moderní kapitalista globálně zajišťuje objektivní produkci svrchovaného smyslu jsoucna (*in principio producente*). První mytologický *dativus possessivus* kapitalismu musí být božský; stalo se tak *in illo tempore*, když moderní bůh zajistil první dodávku (*Ge-Stell*) objektivního bytí před sebou samým, v jeho absolutně dané essenci a interioritě. Tento základní mystický kapitál moderny vzniká tím, že proces stvořitelské produkce mění povahu jsoucna v prvním technologickém procesu moderny. Boží produktivita se transformuje od exemplární potence v boží esenci, přes racionální objektivitu v boží inteligenci, do reálné aktuality stvoření skrze boží vůli. Produkce objektivního jsoucna je prezentována jako absolutní událost (*Ereignis*). Substanciální potence moderního boha jako prvního kapitalistického demiurga není ničím omezena (*in ratione potentiae*). Technologická produkce demiurga musí být racionální a to exemplárním způsobem, když bůz zakouší své intencionální objekty (*in exemplari exprimente*). Bůh aktualizuje své schopnosti díky výkonu archetypické mysli, která zakouší exemplary jako racionální esence (*in ratione notitiae*). Nakonec bůh dohlíží na celkovou produkci jsoucna v jeho stvořené finalitě (*in fine conservante*). Tato produkce reálného bytí je určována aktem svrchované boží vůle (*in ratione voluntatis*). Bonaventura vytvořil kompletní *resolutio* objektivního jsoucna v rámci moderní kapitalistické produkce. Jeho mytologický základ je intentionalitě a komitaci moderního boha vytvořené podle Avicenny. Tato objektivní rovina „*esse ad*“ (software) v bohu (*potentia—exemplar—notitia*) je oddělena od reálné produkce stvořeného světa (hardware). Trojím určením objektivního smyslu jsoucna v božím bytí a tvořivé inteligenci vznikla nová forma objektivní predikace navázané v modu *per prius* na stvořitelskou demiurgickou aktivitu. V modu *per posterius* je tato predikace dána směrem ke stvoření jako akt reálné tvořivé vůle. Obě patra demiurgické aktivity boha i člověka si vzájemně odpovídají v modu objektivně dané matematické analogie čísla, míry a váhy napojené na dvě patra absolutní stvořitelské regule (*in ratione potentiae – in exemplari exprimente*). Celek světa daný aktem demiurgické intence a aktuální boží vůle má ve své reálné manifestaci jako boží opus objektivně-univoční charakter (*in ratione notitiae*). Svět je věčně intendován jako objektivní a racionální *tertium ens*. Jelikož je nutně stvořen skrze analogii mytologické tvořivosti, pak má i realita je má stejnou objektivně-racionální podstatu.

Bonaventura vytvořil donaci objektivního jsoucna (*dativus obiectivus*) jako ontoteologické předporozumění smysl jsoucna (*Vor-blickbahn*), které je dáno v modu demiurgické produkce (*dativus modi*). Tím se zásadně změnil způsob, jak moderna nazírá stvoření. Nový druh *Ge-Stell* jmenoval demiurgický subjekt jako zdroj bytí. V modu mytologické komitace pak demiurgický intelekt a vůle přisuzují tomuto bytí objektivní a posléze skutečnou jsoucnost. Kapitalistický *Weltanschauung* moderny vznikl revoluční záměnou aristotelské *ousía* za demiurgickou *parousía*, kterou provedla Bonaventurova škola pařížských modernistů. Démonologie kapitalismu (*Irre*) se stala účinnou v celosvětovém měřítku. Skládá se z apokalyptického čísla a jména „666“, které přivedl na svět Bonaventura. Matematickou objektivitu Rufuse proměnil v demiurgický opus, který exemplárně koná moderní Bůh a moderní ilumináti ho pak přebírají svým vlastním racionálním způsobem. Tento světonázor umožňuje neomezenou produkci sofistických simulaker na způsob *Oxfordian Fallacy*. Bonaventura se stal otcem moderního kapitalistického subjektu tím, že převedl aristotelskou kategoriální predikaci do ontoteologické predikace „*in artificialibu*s“. Základ jsoucnosti je dán ve stvořitelské a tvořitelské aktivitě aktuálního subjektu (*per actionem agentis*). První technologický projekt jsoucna existuje původně a nejprve v mysli tvůrce (*ratio in mente artificis vivit*). Regule tvorby daná v modu *semel*‒*semper* se odvolává na Augustinovo dílo *Octoginta trium quaestionem*.[[76]](#footnote-76) Tvůrčí idea je dána v mysli řemeslníka bez ohledu na to, zda vytvoří externí dílo nebo nevytvoří. Ratio jako ideový výměr věci platí, i když z něj nikdy nic nevznikne (*ratio est, etiamsi nunquam aliquid per illam fiat*). Objektivní existenci věci v mysli a vůli demiurga nijak neovlivňuje fakt, zda věc kontigentně existuje nebo neexistuje ve vnějším světě. To je typické pojetí porretánské predikace *in artificialibus*, které v letech 1240–50 odmítli Alvenus, Albert a Bacon. Analogická podobnost daná pouze v mysli nemůže podle Alberta založit metafyzickou jednotu jsoucna, protože jí chybí predikace kauzality z hyparchických prvních substancí (*non retinet ratio causalitatis*; OBJ II, kap. 2.4.3). Podle výměru kauzality predikované ve *Druhých analytikách* jde o jasný omyl teologických fabulátorů. Kauza v mysli tvůrce nemůže být na stejné úrovni jako kauzalita první substance působící v reálu. Mystický Bonaventura ale více věří Bibli a objektivní metafyzice postavené na křesťanské víře než racionální argumentaci *Metafyziky* postavené na kritickém rozumu „pohanů“ jako Aristoteles a Averroes. Tvůrčí idea přece žije, i když vnější dílo zaniká. Fundamentální určení jsoucna je zakotvené v mysli a v intenci božského demiurga. Tato archetypická iluminace tvoří základní *locus specierum*, v němž si bytí jsoucna podržuje věčnou exemplární objektivitu. Moderní bůh je prvním a exemplárně vzorným vlastníkem technologicky investovaného kapitálu. Virtuálně v sobě uchovává všechny současné i budoucí stavy všech událostí, které jsou exemplárně a objektivně dány v jeho mysli. Tento *locus specierum* zakládá první, a proto nejdůležitější vědomostní a kulturní kapitál moderny. Tento „virtuální“ svět není vytvořen podle staré povahy „*virtus*“ jako skutečného stavu věcí, neboť virtualita získala moderní význam objektivní potenciality. Tuto tezi pro postmodernu mytopoeticky zpracoval Leibniz skrze předzjednanou harmonii a vybavil reálné jsoucno principem dostatečného důvodu skrze postmoderní teodiceu.

Uvedení demiurgické vůle do systému hypostází porretánů představuje typický projev moderní františkánské spirituality. Pojetí „*rationes exemplares*“ jako potenciálního záměru stvořitelské vůle a potenciálního intencionálního předmětu v božím intelektu vytvořilo božského producenta a nositele (*subiectum*) pro sekundární úroveň stvořené racionality (*rationes seminales*). V reálném světě vznikl nový nositel (*subiectum*) moderní hypostatické jednoty jsoucen třetího druhu. Moderní „*res*“ je daná jako *scibile*, *individuum* a *concretum.* Toto poslední *individuum* a *concretum* dané sestupem forem do různorodé potence hypostázované materie je zároveň aktuální první substance a univerzální druhá substance. První averroismus marně upozorňoval akademické ilumináty, že *tertium ens* nemá žádný způsob, jak by mohlo reálně existovat v této sofistické podobě. Objektivní určení jsoucna nemá základ v realitě, ale mytopoetické ontoteologii. Rufus z Cornwallu vytvořil první verzi *dativus obiectivus* skrze konverzi objektivního *factum* a reality (OBJ II, kap. 3.3.4). Bonaventura doplnil Rusufe tím, že zopakoval stvoření z *Genesis* v modu filosofického neoplatonismu podle Toledské školy. Tuto alegorickou četbu Bible v modu neoplatonismu poprvé ustavil Filón z Alexandrie. Bonaventura doplnil židovské *factum* Filónova prvního Adama daného ze spirituální formy tím, že vytvořil křesťanské *factum* objektivního Adama ze spirituální materie (kap. 4.1.2). Moderna završila neoplatonské myšlení Filóna, který měl nemateriálního Adama pouze jako čistou formu archetypicky existující v neoplatonském diakosmu. Spojením Filónovy a Bonaventurovy mytopoetiky vznikl moderní subjekt Západu a jeho objektivní *Weltanschauung*. Bonaventura vytvořil zakládající mýtus moderny tím, že porretánskou hypostázi definovanou podle *Nominales* změnil na objektivní *factum* demiurgické vůle. Bonaventura nemá model neoplatonské emanace forem, ale systém avicennovské komitace a porretánské predikace hypostázovaných božích intencí. Tento systém predikace vznikl na základě nominalistického výkladu *Kategorií* okolo roku 1230 (OBJ II, kap. 3.1.2). Objektivní exemplary jsou predikovány směrem dolů nejprve čistým aktem boží mysli a vůle daném v řádu kristologického *verbum Dei* a pak i lidským aktem mysli a vůle daném v řádu *verbum mentis*. Tím vznikla nová hierarchie forem od moderního boha směrem dolů (*formae exemplares / seminales / naturales*). Opačná četba světa od hylemorfických forem zakládá anabázi moderny ve formě objektivního Jakubova žebříku. Ontoteologická sféra určení jsoucna spojená se stvořitelským mýtem *Genesis* spojila neoplatonský a aristotelský projekt metafyziky. Mystická objektivita produkovaná v intenci a vůli božského a lidského demiurga se stala původním místem moderních věd (*ortus scientiarum*). Moderní bůh jako první producent objektivity představuje první, a proto metafyzický kapitál modernity. Moderní svět se stal homogenním celkem určeným k modernímu poznání a manipulaci. Objektivní chtivost demiurga daná skrze vůli analogicky odpovídá objektivní chtivosti materie, která je zde proto, aby přijala jeho racionální a voluntaristickou reguli. Pojetí moderní chtivosti modifikuje Bonaventurův žák Olivi do konceptu vůle jako dalšího jsoucna třetího druhu. Proto Olivi navrhnul první koncept kapitalistické ekonomie (kap. 5.1.3). Moderní ilumináti zahajují po prohraných křížových výpravách objektivní kruciátu Západu a mysticky ji signují znamením eschatologické šelmy z Apokalypsy (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, kap. 4.1.2). Bonaventurova „bestiální“ forma metafyziky vycházela z demiurgické vůle a tím otevřela nové *Lichtung* pravdy a nepravdy pro rodící se kapitalismus.

Ucelený systém objektivní ontoteologie vznikl okolo roku 1255, když na modernistické fakultě v Paříži došlo ke spojení objektivních hypostází Rufuse s ontoteologií Bonaventury. Tento systém se změnil v postmoderně 17. stol. na projekt *metaphysica generalis*. Základ moderní metafyziky je dán skrze *dativus possessivus*, jehož subjektem je demiurgická vůle, reflexivní sebepoznání dané mimo vnější realitu a kapitalistický *appetitus*. Tato iracionální chtivost je nutná k ovládnutí Rufusovy „neposlušné materie“ (*inoboedientia materiae;* OBJ II, kap. 3.3.2). Z hlediska kapitalistické kopulace obou mytologických žádostí daných v modelu „subjekt–objekt“ je jasné, že takto určená materie třetího druhu má sama o sobě subjektivně založený *appetitus* k tomu, aby ji tento demiurgický subjekt ovládnul. Subjektivní vůle existuje podle Bonaventury jako jediná metafyzická potence, která není determinována pouze materiálně a pasivně. Voluntaristický subjekt *Modernorum* přetváří *appetitus* materie daný jako čistá esenciální potence. Tato potence vázaná na koncept hypostázované materie třetího druhu tvoří objektivní protipól subjektivní schopnosti demiurga (*obiectum*). Objektivní materie je formována v modu Rufusova *informatio* podle dvojí regule. Bonaventura začíná moderní epochu globální dominace jsoucna skrze subjektivně determinovanou vůli.

„Jedině vůle ovládá své vlastní jednání (*sola voluntas est domina sui actus*) a pohybuje sama sebe (*sola est se ipsam movens*). Proto je vůle jako jediná schopna si aktivně přivlastňovat svět (*ipsa sola est, cuius est active uti*). Ostatní schopnosti jsou určené i materiálně a pasivně, takže zprostředkovaně odkazují na svět, ale nejsou aktem tohoto odkazování (*habent referri, et non referre*).“ [[77]](#footnote-77)

Vůle vysoce ceněná františkány představuje lidskou potenci, která determinuje sama sebe (*domina sui actu*). Vůle je zdrojem vlastního pohybu stejně jako duše u Platona (*sola est se ipsam movens*). Klíčové je určení vůle termínem „*cuius est active uti*“. Aktualita vůle je dána v ontologickém modu demiurgického přivlastňování jsoucna (*Er-eignen, dativus possessivus*). Z hlediska Augustinova rozdílu mezi „*uti*“ a „*frui*“ se demiurgická vůle vztahuje ke světu regulovanému vůlí lidského demiurga. Tento postup znamená v Bonaventurově augustinismu důležitou změnu v povaze produkce, která se stala sekularizovanou, tedy kapitalistickou ve své produktivní přirozenosti (*uti*). Kdyby se definice demiurgické vůle vztahovala k termínu „*frui*“, tak by musela být determinována božskou formou „*regulae* *agentis increati*“. Prosazení objektivní pravdy latinského Západu je spojeno se sekularizací demiurgického nositele moderní vůle. Tato událost představuje *Lichtung* nepravdy následné kapitalistické epochy. Moc daná demiurgickou vůlí iluminátů změnila realitu na moderní konkrétnost (Rufusovo *concretum*). Pravda již není určena z hlediska metafyziky dané „heretiky“ jako Aristoteles a Averroes. Moderna zaměnila adekvační teorii pravdy za produkci pravdy dané jako suverénní *factum* boží a lidské vůle. Bonaventura založil novou ontoteologickou konstrukci v modu kapitalistického *resolutio* vázaného na moderního demiurga. Objektivní poznání je spojeno s demiurgicky pojatou vůlí jako nejvyšší tvůrčí formou. Tato demiurgická vůle moderního boha stojí na božském počátku kapitalismu. Nakonec je produkce zcela sekularizována jako nikdy nekončící proces, který vytváří virtuální realitu (*dativus finalis*).

Vraťme se k explikaci prvních tří kategorií objektivního dativu (kap. 4). Bonaventura vytvořil objektivní itinerář moderny tím, že první tři určení epochálního dativu (*dativus* *possessivus*, *auctoris*, *finalis*) spojil do jednoho celku skrze demiurgický charakter produkce. Následující citát ukazuje moderní vizi *discrete videamus* bývalých porretánů předělanou do demiurgické aktivity moderního subjektu, který před sebou vidí nový svět jsoucen třetího druhu. Objektivní nutnost (*habitudo necessaria*) je univočně nazírána jak ve věcech, tak i v subjektu směrem od objektivně věčného a hypostázovaného božího exemplaru. Jeho funci převzala od Leibnize matematika. Následující citát nabízí první nástin objektivního světonázoru.

„Tento nutný habitus (*necessariam habitudinem*) lze poznat nejen v existujících věcech, ale i neexistujících. Pokud člověk existuje, pak platí, že pokud [reálně] utíká, tak se [habituálně] pohybuje. Toto odvození platí, i když reálně člověk neběží. Nutnost soudu (*illationis necessitas*) nepřichází z existující věci dané materiálně, protože ta je daná pouze kontingentně. Ani není tato nutnost dána z existence věci v mysli; není to jen koncept, protože tato nutnost je obsažena v samotné věci. Nutnost usuzování přichází od exemplarity dané ve věčném způsobu tvorby (*ab exemplaritate in arte aeterna*). Podle této exemplarity mají věci habituální sklon a potenciální tendenci spojovat se navzájem (*res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem*), a tak jsou zpřítomněním onoho věčného tvoření (*aeternae artis repraesentationem*).“ [[78]](#footnote-78)

Citát se opírá o předem danou objektivní existenci věcí. Tato logická existence věci je daná záporným konjuktivem (*tunc esset fictio, si non esset in re*). Negativní hypotetický konjuktiv *si* *non esset* přidaný k reálné existenci věci jasně dokazuje výchozí pozici moderny. Není důležitá reálná existence věci, ale objektivní konstrukt daný esenciálně. Druhý averroismus nasvěcuje smysl jsoucna zezadu a fixuje porretánské hypostáze skrze habitus vázaný na demiurgický subjekt. Moderní Bonaventura a postmoderní Descartes a Leibniz tvrdí, že vztahy věcí mezi sebou jsou dané v boží mysli (*venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna*). Díky božímu ingeniu a produkční reguli bůh vytváří věčnou reprezentaci reálné kauzality (*secundum illius aeternae artis repraesentationem*). Dedukce opřená o ontoteologické pojetí nutnosti (*illationis necessitas*) zakládá první objektivní strukturu světa na latinském Západě. Simplikius poprvé hypostázoval habitus skrze nový výklad tohoto kategoriálního určení daného v Aristotelově *Metafyzice* (ἐνέργειά τις; OBJ I, kap. 1.3.2). Bonaventura tuto habituální energii uvolnil tím, že ji vybavil objektivní fakticitou a tím i dějinnou účinností. Citát ukazuje, že vedle kauzální nutnosti vázané na kontingentní interakci prvních substancí v reálu existuje habituální danost věcí, která je objektivně determinována nutností danou stvořitelskou produkcí. Exemplární nutnost stvořitelova úkonu je vidět skrze analogii seminálních forem, které jsou dány ve stvoření. Svět existuje v boží mysli objektivně-exemplárně. Skrze ontoteologickou dedukci je reálný svět vyveden (*deducere*) z objektivního diakosmu, kde funguje seminálně-objektivní racionalita. Vyvedení vyšší formy objektivity do nižší zajišťuje podobnost dvou forem (*ratio exemplaris*, *seminalis*), dvou regulí a dvou podob výkonné vůle neomezeného a omezeného demiurga. Opět je použita analogie Jamblichova schématu „Neomezené–Omezené“ (OBJ I, kap. 1.3.1). Suverénní vůle demiurga nabitá aktualitou a tvořivou energií vezme štafetu objektivního určení jsoucna a pošle ji do světa. Analogie mezi stvořitelskou a tvořitelskou regulí zajišťuje, že vazba mezi exemplární a seminální hypostází má charakter objektivního *concretum* daného v intelektu, nebo reálného demiurgického *factum* daného v realitě. Boží stvoření je nutně dáno jako habituální tvoření, které je z boží mysli vyvedeno do aktuality. Dedukce konstruovaná na základě *Oxfordian Fallacy* nepotřebuje kauzalitu reálné první substance k pravdivému závěru (*verum etiam in non entibus*). Bonaventura vytvořil novou formu poznání s absolutním a dogmatickým nárokem na pravdu danou ontoteologicky skrze Zjevení. Víra v božího tvůrčího génia a jeho věčnou a univerzálně platnou reguli nahradila první substanci, což v postmoderně zopakoval Descartes. Bonaventura vytvořil moderní metafyziku jako ontoteologickou verzi *Oxfordian Fallacy*. Spojení formy a hmoty jako *tertium ens* je zajištěno skrze svrchovanou vůli subjektu. Toto mystické a mytologické *copulatio* obou forem demiurgické vůle zakládá moderní objektivitu založenou na ontoteologii. Duns Scotus přepracoval tuto mytopoetiku v univerzální metafyziku. Leibniz nahradil prezentaci demiurgické aktivity v boží mysli (*aeternae artis repraesentationem*) matematickým kalkulem (*la région des vérités éternelles*, kap. 5.2.3). Matematika dokonala Grossetestem a Rufusem zahájený pochod moderny. Aktuální existence věcí je volně zaměnitelná za mentální prezentaci věcí. Anglikánský biskup Berkeley nakonec psychologizuje citovanou Bonaventurovu „*illationis necessitas*“ v plně nihilistické verzi *Oxfordian Fallacy*, kdy je reálný svět redukován na čistý prožitek subjektu (*esse est percipi*). Moderní subjekt dostal nový habitat nikoliv v realitě, ale v suverénní vůli. Její aktualita dala nepochybný základ (*subiectum*) pro epochální účinnost Rufusova modelu pravdy jako asimilace jsoucen třetího druhu. Tím dostal moderní subjekt habitus určený jako aktuální substance. Takto založený kapitalistický subjekt konečně mohl vyrazit k dobytí světa v modu objektivně-křesťanského „*informatio*“. Nová forma světa je určena jeho vůlí a neposlušná hmota má vnitřní touhu převzít toto mytologické břemeno bílého muže.

Ekonomické poměry se zásadně změnily už ve 12. století, kdy byly systematicky vedeny dobyvačné feudální války. Vedle rytíře vázaného feudální přísahou vznikla kategorie námezdních válečníků.[[79]](#footnote-79) Tito žoldnéři (*ruptuarii*) a jejich vojenský doprovod byli placeni za vojenské služby a dostali podíl na kořisti. Rabující žoldnéřské bandy najímané feudály představovaly první systém námezdní a svobodné pracovní síly na kapitalistický způsob. Tento vojenský kapitalismus se změnil v první formu imperialismu, který od 16. století dobýval a plenil zámořská území a kolonie. První moderní forma akciové koloniální společnosti zainteresované na zisku z dobývaného území vznikla už během první křížové výpravy (1099).[[80]](#footnote-80) Prvním globálním protagonistou moderního koloniálního výboje byly Benátky během čtvrté křížové výpravy. Dóže Enrico Dandolo (†1205) se závazal za Benátky, že převeze celkem 33.000 křižáků do Egypta a vybaví čtvrtou kruciátu 50 galérami. Jako odměnu žádal 85.000 stříbrných marek a poloviční podíl na dobytých územích. Zmanipulovaní křižáci místo dobytí Svaté země dobyli a vyplundrovali centrum ortodoxního křesťanství Konstantinopol (duben 1204). Tato imperialistická investice vložená do zničení Konstantinopole byla pro Benátky maximálně výhodná. Mimo získanou kořist a územní zisk byla odstraněna hlavní obchodní konkurence Benátčanů ve Středozemním a Jaderském moři. Příkladem prvních kapitalistických kolonií moderního typu jsou ostrovy Kréta a Korfu, které vykořisťovaly Benátky od čtvrté křížové výpravy na začátku 13. století. Na konci téhož století dostává tento způsob vidění světa svůj moderní *raison d'être*, ze kterého se od 19. století stává *raison d'état*. Karel Marx připomíná, že zrození moderních forem ekonomiky je třeba odlišit od epochy kapitalismu.[[81]](#footnote-81) Musíme tedy přejít od *dativus possesivus* (ekonomika) k *dativus modi* kapitalismu (politický a sociální systém). Kapitalismus jako společenský systém je třeba odlišit od kapitalistické ekonomie, která existovala už dávno předtím. První kapitalistický systém založený na nové formě *dativus possessivus* se zrodil v Anglii 17. století redefinováním zemědělské feudální praxe jako nové formy *Ge-Stell*. Přísun zisku byl založen na směnné hodnotě a potenciálním zisku vytvořenému systematickými inovacemi zemědělské produkce.[[82]](#footnote-82) V kapitalismu 19. století se kapitál stává dominantní silou určující společnost v modu *dativus modi* (kap. 5.1.3). Transformací Bonaventurových mystických regulí na Marxovy ekonomické postuláty vznikla nová podoba objektivní odyseje Západu. Objektivní produkce jsoucna běží podle věčných regulí (*aeternae artis repraesentatio*). Platnost Bonaventurovy moderní regule vztažené k produkci přirozeného agenta (*regula agentis creati*) vytvořily nový způsob kapitalistického produkce objektivního jsoucna, které je přisunováno před demiurgický subjekt (*Ge-Stell*). Bonaventura vyslal západní subjekt na objektivní cestu ducha, který se vydal na novou odyseu celým stvořením. Zatímco Odysseovu cestu řídil běh reálného slunce, cestu jeho moderního dvojníka řídí Fúrie skrze solární intelekt. Moderní duch si vzal za průvodce světem dílo *Itinerarium mentis in Deum*. Pak přechází mystickým Jakubovým žebříkem celek jsoucího. Tento podnik zvaný *via Modernorum* vznikl na základě analogicky pojatého a demiurgicky regulovaného jsoucna (*ens* *creatum*, *increatum*). Itinenář postmoderny stejným způsobem zakládá Hegelova *Fenomenologie ducha* (1807). Sobě odcizený duch vyjde do světa, kde se plně najde skrze dějinné sebepoznání odcizených figur vědomí. Absolutní duch se při cestě sebepoznání drží stvořitelské regule dané logikou dějin, které tvoří vlastním pohybem myšlení. Imperativ sebepoznání skrze konkrétní pojem představuje jeho fundamentální reguli, kterou hegeliánský duch vlastní jako svou *potentia substantialis*. Jakubův žebřík postmoderny tvoří po smrti moderního boha dějinný vývoj absolutního pojmu. Fakticita daná skrze iluminátskou mystiku a matematiku se stala u Hegela absolutní logikou pojmu. Tato odysea tvoří habitat moderního západního subjektu od Homéra k Nietzschemu. Nihilistická epocha přeměnila teoretický habitus moderny a postmoderny na fašistickou instrumentální racionalitu. Její důsledky poprvé ukázala Frankfurtská škola v díle *Dialektik der Aufklärung*, které vzniklo během Druhé světové války.[[83]](#footnote-83) Na rozdíl od spekulativního a idealistického Hegela postavil realista Marx politicko-ekonomický itinerář ducha na reálné reguli dané objektivním pohybem kapitálu.

Marxovu myslitelskou cestu otevřely Rufusovy termíny „*speculative*“ a „*concretive*“ (OBJ II, kap. 3.3.3). Kritik Hegelovy filosofie práva pochopil, že spekulativní filosofe dějin přestala mít konkrétní základ. Falešně daná ideologie platonizujících současníků představuje podle Marxe zásadní omyl rozumu. Iluze produkovaná v rámci tzv. „*deutsche Ideologie*“ musí projít kritickou revizí. Úvod díla *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) aktualizuje v postmoderně spor Averroese s neoplatonským alexandrovci, kteří založili první modernu zatměním první substance (*quod contingit Modernis*; OBJ I, kap. 2.4). Marx ukazuje, že německý idealismus vytěsnil realitu Hegelovým avicennismem. Tím vznikla iluze fakticity daná jako dějinný pohyb pojmu, místa aby sledovala reálný boj společenských tříd o moc. Pojem jako realita existuje podle Marxe pouze v mysli ideologických iluminátů.

„Přírodní národy prožívaly svůj předdějinný stav v představivosti, v mytologii. Stejně tak jsme my Němci prožívali naše pozdní dějiny v myšlenkách, ve filosofii. Jsme filosofičtí současníci přítomnosti, aniž bychom se stali jejími dějinnými současníky.“ [[84]](#footnote-84)

Itinerář ekonomicky podmíněné mysli podle marxismu sleduje reálnou kauzalitu ve světě, stejně jako Aristoteles a Averroes. Konfliktní odyssea nového *scibile* daného kruhovým pohybem kapitálu vytvořila společenský systém kapitalismu. Marx odmítl hned na začátku své filosofické cesty Hegelovu avicennistickou podobu práce a dějinného vývoje, která se celá odehrává ve vědomí a pak přechází do reality. Práce vytvářející předmětnosti není nejprve pojem v mysli a pak realita, ale přesně opačně.[[85]](#footnote-85) Dějinně jednající člověk se zpředmětňuje pro druhé a v reálném světě skrze práci. Pak tato reálná kauzalita musí v modu Aristotelova středního členu vědeckého důkazu (*medium*) zakládat filosofický výklad dějinnosti. Marx analyzuje dějinné proměny kapitálu, které tvoří nihilistický itinerář současného kapitalismu. Simulákrum světa zvané „kapitalismus“ vzniká skrze odyseu kapitálu daného v kruhovém pohybu „peníze – zboží – peníze“ (tzv. „*dialektische Darstellung*“).[[86]](#footnote-86) Kruhový pohyb kapitálu vytváří zdánlivý univoční celek objektivně odcizených forem práce a myšlení. Tento celek ve skutečnosti existuje v reálném konfliktu mezi dvěma základními třídami ve společnosti, které bojují o moc kontrolovanou buržoazně-demokratickým státem. Marx použil termín „kapitalismus“ v novém významu. Zkoumal politicko-ekonomický způsob života, který vytváří soubor pravidel, díky nimž ekonomické subjekty utvářejí svět. Předešlá pojetí ekonomie předkládala pouze objektivní analýzu produkce, distribuce a konzumace zboží. Klasická ekonomie vytvořila idealizovaný Porfýriův strom daný abstrakcí různě pojatých ekonomických celků (národní, regionální) a ty pak dělila na menší abstraktní části, až k ekonomickému individuu. Marx vyšel z reálné podoby ekonomie dané dějinně utvářenou kauzalitou práce.[[87]](#footnote-87) Realistický přístup k ekonomické kauzalitě ukázal primát demiurgické produkce, která utváří současnou epochu. Kritické dílo o ekonomii dalo produkci do souvislosti s pohybem kapitálu. Spojení obou forem „*regulae*“ vytvořilo základní racionalitu (*regula agentis creati*) nové epochy. Zakladatel reálné ekonomie dané nutně jako politická ekonomie vyložil postmoderní sofistiku kapitalistického odcizení skrze kapitál jako novou formu jsoucna třetího druhu. V tomto *tertium ens* se celá epocha aktivně a odcizeně kontempluje jako v křivém zrcadle (*speculum*).

Nihilistická porretánská hypostáze zvaná „kapitál“ se stala tělem a přebývá mezi námi od 18. století v podobě historického *factum*. Postmoderní forma kapitálu reprezentuje nové jsoucno třetího druhu dané dané specifickou formou ekonomické produkce. Na základě politickou ekonomií Marxe hodnotí hermeneutika kapitál jako nové jsoucno třetího druhu. Marx demaskoval falešnou univocitu kapitálu, který předtím existoval ve formě objektivního *scibile*. Genialita Marxovy analýzy modernistické *Irre* zvané „kapitalismus“ spočívá v tom, že analyzoval kruhový pohyb kapitálu ve společnosti opačným směrem. Proto Marx založil politickou ekonomii jako novou humanitní disciplínu. První a zcela neviditelná racionalita vychází ze skryté nadstavby (dnešního „*Deep state*“, Marxova „*Überbau*“), která produkuje první úroveň třídních imperiálních zájmů maskovaných jako ideologie (*rationes exemplares*). Ty působí zpět na ekonomickou základnu viditelným způsobem, aby nabyly nové podoby kvazi-racionálních argumentů šířených médii, politiky a propagandisty všeho druhu (*rationes seminales*). Tato kapitalistická kombinace ideologických a politických regulí (*regulae agentis creati*) pak určuje demiurgickou produktivní vůli všech kapitalistických subjektů (*informatio*). Re-prezentace exemplárních forem kapitálu daných ideologicky, politicky a ekonomicky se koná skrze odcizené vědomí. Parafrázujme větu z výše citovaného Bonaventury. Podle kapitalisticky určené exemplarity mají ideologie, třídní zájmy a systém produkce habituální sklon spojovat se navzájem (*res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem*). V  této odcizené podobě jsou zcela pravdivým a tudíž tragikomickým zpřítomněním „kapitalistického bludu“ (*Capitalist Fallacy*”) v modu *alétheia* (*aeternae artis repraesentationem*). Modernistická forma „*Oxfordian Fallacy*“ dostala další simulákrum skrze Bonaventuru jako eminentního představitele školy *sophistate Latini*. Schizofrenické myšlení kapitalismu je určené exemplárním odcizením práce a kapitálu. Sekundární fenomény objektivně dokazují v modu následné reprezentace (politické, ideologické, kulturní, náboženské, etické) základní odcizení subjektu. Proces reprezentace kapitalistického subjektu určují proměny kapitálu zpřítomňované v odcizeném vědomí té či oné třídy a individua. Bonaventurova dvojí regule je nahrazena dvojím vztahem k výrobním prostředkům, které produkují základní formy odcizení člověka. Pohyb kapitálu v kapitalistickém systému se řídí původním ontoteologickým pojetím nutnosti, které vytvořil Bonaventura (*illationis necessitas*) a které Marx změnil na nutnost vytvářenou skrze politickou ekonomii. Realita posuzovaná skrze politickou ekonomii dostala kritikou německé ideologie novou formu podle výše uvedeného Bonaventury (*secundum artis repraesentationem*). Fenomenologický popis těchto odcizených forem vědomí vědecky kategorizuje demiurgickou činnost a vědomí příslušných subjektů, které kapitalismus nesou na svých bedrech nebo na svých bankovních kontech.

Zakládající regule nové demiurgické epochy není dána jen ideologicky a ekonomicky, ale i kulturně, což analyzují různé neomarxistické školy a směry. Současnou podobu kapitálu podala nynější francouzská Škola análů. Historie dlouhodobě trvajících změn (*longue durée*) analyzovala tři století strukturálních změn v akumulaci bohatství (Piketty 2013). Absolutizací kapitálu, čili jeho oddělením od průmyslové produkce a následným nihilistickým pohybem globálních dluhových peněz vytvořených z finančních derivátů vznikl nový „exsistující“ třetí svět jednoho promile současných iluminátů. Rufusovo dílo *Speculum animae* dostalo skrze postmoderní aktualizaci Marxova díla *Kapitál* (1867) a především v jeho filosofických poznámkách k tomuto dílu (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858) nový život ducha. Původní verzi mystické fakticity Západu objevil vizionář Joachim z Fiore a předal společenství moderních iluminátů. Oxfordská pobočka této *intelligentia spiritualis* očekávala objektivně nutný příchod Antikrista. Jejich potomci v *City of London* a Wall Street vybavení oxfordským analytickým myšlením a totálně umělou inteligencí očekávají apokalytický pád dolaru a zhroucení spekulativních bublin. Tato eschatologická investiční událost nutně nastane a vše bude zachráněno příchodem bankovního Mesiáše, který je nyní vzýván v podobě digitální měny centrální banky (*Central Bank Digital Currency*). Její úspěšná prezentace na burze bude dána jako nová forma virtuálního dluhu a reálného otroctví.

První druh démonické logiky, kterou Grosseteste vytvořil, založil novou logiku na budoucím příchodu Antikrista. Tomu nyní odpovídají současné finanční nástroje. Hermeticky viděno stojí současné virtiální finance na stejné formě „*Ge-Stell*“, tedy na kapitalisticky organizovaném přísunu démonických jsoucen třetího druhu. Místo Antikrista očekávaného středověkými ilumináty přišel kapitalismus iluminátů novověkých, Ten završil Bonaventurův itinerář západní nihilistické metafyziky signované číslem „666“ jako apokalyptické šelmy z Nového zákona. Obojí forma této inteligence přímo nazírá mystické či kapitálové *scibile* v náhledu osvíceného solárního intelektu (OBJ II, kap. 3.1.2). Mytický kruhový pohyb nové reprezentace moci a vědění charakterizuje demiurga v epoše metafyzického nihilismu. Ze spekulativního zrcadla kapitalismu XIX. století se po válkách a totalitarismech XX. století stala tvář globální Gorgony. Současná forma korporátně-fašistického odcizení od reality první substance potvrzuje degradaci metafyzické fomy abstrakce na matematickou reguli. Fenomén *High Frequency Trading* a s nimi spojené burzovní či kapitálové spekulace ukazují, že jádro nihilistického ekonomismu v epoše neoliberálních spekulací tvoří pouze matematická abstrakce a téměř žádná reálná ekonomická hodnota. Tento vulgární neoliberální nihilismus daný v rámci pravdy jako univerzální rovnosti algoritmů (*coaequatio*) vytváří v modu Rufusovy pravdy nové simulákrum. To je tvořené globálním informačním monopolem korporátních digitálních simuláker. Schizofrenický subjekt současnosti vytváří paranoickou formu peněz jako virtuálního dluhu. Pak provádí planetární znehodnocování všeho, co nemá objektivní formu matematického *scibile* a hodnotu příslušné dluhové emise. Globální gambling s neexistující budoucností znehodnotil ekonomické hodnoty. Sofistické slovo modernistů přestalo být virtuálním tělem jako za časů *Oxfordian Fallacy* a stalo se pouhým binárním rozdílem mezi jedničkou a nulou. Postmoderní a nihilistická forma moderního myšlení tím dostala odpovídají *dativus finalis*. Korporátní logos jednoho demiurgického procenta planetárních vyvolených se plně zrcadlí v odcizené formě vědomí zbylých 99 procent. Toto matematicky a ekonomicky zhodnocené individuum zvané „lidské zdroje“ vznikne po porretánském dělení kapitálu provedeném až k úplné nule. Lidské zdroje jsou dané biologickou reprodukcí a manipulací tzv. „pracovní síly“ nyní chápané zcela globálně.

Augustin a po něm Bonaventura popsali modernost pomocí pojmu aktivního „*uti*“ a kontemplativního „*frui*“. Itinerář moderní epochy je podán jako ontoteologická verze platónské anamnesis. Moderní mysl, duše, vědomí, kapitál či postmoderní evoluce dokončí svůj utilitární pohyb v rámci „*uti*“. Démonicky produktivní modernita pak bude v eschatologický sedmý den, poté co dokončí svou práci, odpočívat v rajské nečinnosti zaslouženého „*frui*“. Konečně sedmého dne obdrží poslední generace modernistů eschatologickou odměnu a uskuteční tak nihilistické *itinerarium mentis*, které mystický Bonaventura zahájil duchovním založením kapitalismu. Absolutní objektivita konečně vyřeší pohyb moderního ducha regulovaný Hegelovou *Phänomenologie des Geistes* a pohyb odcizené práce regulovaný Marxovým *Das Kapital*. Sekulárně zachráněná modernita pak bude s nezbytnou jistotou a evidencí kontemplovat sebe sama v objektivním zrcadle, které vytváří nové absolutní myšlení a ekonomicky neodcizená práce. Nový člověk třetího druhu vytvořený Foucaultovým diferenciálním humanismem reguluje příslušný systém klasifikací vztažený na celek jsoucího determinovaný v rámci demiurgické produkce. Mentální odysea moderního subjektu nejprve vytvořila novou strukturu metafyziky a ve věku metafyzického nihilismu hlásá i její zrušení skrze digitalizovanou materii třetího druhu. Přírodní vědy v dokonané *Oxfordian Fallacy* se konečně staly opravdovým spekulativním prvním věděním. Fúrie se naučily vědeckou abecedu *cognitive neuroscience* a zrušily nakonec i objektivně nespolehlivou filosofii.

## 4.2 Objektivní struktura jsoucna (John Pecham)

Bonaventura na konci života prorocky viděl, že filosofické omyly a sofismata, které aktivně pomáhal vytvořit, vedou modernu do apokalyptického období historie Západu. Akademický zakladatel moderny na Pařížské univerzitě se stal prominentní obětí Freudova obranného mechanismu Verkehrung ins Gegenteil. Epochální omyl pařížských akademických iluminátů byl v tom, že sofisticky připsali temnotu rozumu myslitelům prvního averroismu. Anti‑modernisté prohráli zápas s historicky danou akademickou a církevní mocí, nikoliv s dějinně ustaveným rozumem a pravdou. Moderna neměla akademickou šanci na Pařížské univerzitě do roku 1255, kdy vznikla nová katedra mendikantských řádů. Pak se situace radikálně změnila, mimo jiné i oficiálním útokem modernistů na Averroese. Kritičtí aristotelikové jako Guillelmus de Sancto Amore se tento vývoj snažili na Pařížské univerzitě zastavit, ale ve druhém kole sporu daném roku 1255 už neuspěli (OBJ II, kap. 3.3.2). Klasická filosofie a jednota osoby byla položena na obětní oltář sofistické moderny po obětavém zápase za pravdu první substance. Jejich artističtí nástupci v Rue du Fouarre známí podle vůdčí role Sigera z Brabantu jako Sigerovci (pars Sigeri) byli mocensky poraženi ve třetím rozhodujícím kole roku 1277. Tito kritičtí myslitelé a povoláním filosofové prohráli s moderními sofisty pouze mocensky, nikoliv filosoficky. Proto mají v nově vyložené gigantomachii o substanci nárok na plnou filosofickou rehabilitaci v modu pravdy jako alétheia. Na plnou filosofickou a církevní rehabilitaci teprve čekají.

Serafínský učitel rozvrhl objektivní křesťanskou filosofii přirozena a objektivního nadpřirozena ve dvou patrech. Tím založil vztah „subjekt–objekt“ v rámci první ontoteologie demiurgické vůle. Bonaventura jako církevní učitel a kazatel veřejně formuloval řadu sporných tvrzení ohledně Komentátorovy filosofie, z nichž Ernest Renan vytvořil v 19. století postmoderní simulákrum tzv. „averroismu“. Herkulovo dílo založení objektivity bylo úspěšně vykonáno. Nástupcům Bonaventury zbyla nelehká úloha, jak věrohodně obhájit tento rozporný hybrid první moderny. Sigerova škola a částečně i avicennista Akvinský převzali po roce 1255 intelektuální štafetu kritického Bacona, Alberta a vyhozených magistrů z Rue du Fouarre. Pecham, Aquasparta, Olivi a další museli odstranit největší rozpory v nauce *Modernorum*. Toto druhé a poslední kolo sporu obou škol ukončilo pařížské a oxfordské odsouzení 1277. Systematizace nové ontoteologie řešila okolo roku 1255 zásadní metafyzické rozpory, které obsahovala nová nauka *Modernorum*. Představitelé druhé vlny latinských sofistů vytvořili z filosofické sofistiky prvních *Modernorum* produktivní myšlenkovou cestu Západu. Hlavní roli v transmutaci kamene porretánských mudrců na objektivní zlato hraje Bonaventurův a Kilwardbyho žák, františkán John Pecham. Ten byl od roku 1269 *magister regens* v Paříži a v Oxfordu, a pak arcibiskup v Canterbury (1279–92). Předešlé analýzy ukázaly, že filosofické pojmy přestaly mít v prvním a ve druhém averroismu shodný význam, což vedlo mimo jiné i k zásadní krizi křesťanské teologie. Primárním úkolem druhé generace modernistů byla harmomizace ontoteologické stavby jsoucna s aristotelismem prvního averroismu.

Zjednodušme systematizaci objektivity a její kritiku do tří bloků. První část se zabývá filosofickou obranou Bonaventurova dědictví (Pecham, Aquasparta, *Anonymi*). Druhá kapitola řeší spor o výklad Aristotela v prvním averroismu (Siger, Akvinský). Následující matrice řeší po odsouzení prvního averroismu roku 1277 vznik moderního kapitalistického subjektu (Olivi) a vznik nové objektivní metafyziky (Henry z Gentu, Duns Scotus). Scotus založil kompletní moderní metafyziku a Suárez ji předělal na novověkou postmodernu. Krizi dvojí pravdy odsouzené dekretem 1277 ukončil až Suárez univočním projektem *metaphysica generalis*.

### 4.2.1 Virtualita člověka

Předešlé kapitoly ukázaly dvoustupňovou stavbu Bonaventurovy ontoteologie v modu dvojích demiurgických regulí. Nová metafyzika sice měla rétorickou přesvědčivost, ale postrádala filosofickou konsistenci. Neoplatonismus má pro podobné případy standardní řešení už od pozdní antiky, totiž trvalou multiplikaci *tertium ens* a pokračující zdvojování reality pomocí sofistických simuláker. Konflikt s aristotelismem daným *ad mentem Averrois* byl naprosto nevyhnutelný. Aristotelovy kategorie jsou pevně dány v návaznosti na druhou substanci. Rod jako nejvyšší jednota univočního významu je určen pouze jako druhá substance. Predikace *per prius* může jít pouze skrze impozici významu skrze species od hyparchicky determinované první substance. Ve zcela svobodné moderně a postmoderně, počet a strukturu amfibolií limituje pouze kreativní mysl příslušného ilumináta. Objektivní diakosmos lze utvářet od dob božského Jamblicha, zakladatele moderní formy metafyzické theurgie (OBJ I, kap. 1.3.1). Předešlé matrice ukázaly, že produkce jsoucen třetího druhu stojí v přímé úměře intenzity sporu s klasickým aristotelismem, který nekompromisně hájí princip reality a jejího vědeckého poznání. První substance přestala ve druhém avicennismu hrát roli *ens ratum* kolem roku 1240, což ukazuje spor Alberta s Rufusem a Kilwardbym (OBj II, kap. 2.4.1). Albertem vzývaná síla rozumného argumentu přestala platit tam, kde základní filosofické pojmy přestaly mít stejný význam. Není divu, že klasicky vzdělaný Albert odmítl přijet roku 1270 do Paříže, aby zde diskutoval s *Doctores latini*, kteří přednášeli na fakultě mendikantů. Podle jeho celoživotní zkušenosti to už nemělo smysl, protože modernisté odsoudili učení Averroese a manipulovali Aristotela, aniž by jejich filosofii opravdu znali. Albert přenechal nevděčný úkol potírání latinských sofistů a averroistů svému nejlepšímu žákovi Akvinskému a osobně reagoval pouze na církevně vyžádané stanovisko k pařížskému sporu kolem 1270, které sepsal v krátké stati (*De XV problematibus*, 1270). Příjezd Akvinského na Pařížskou univerzitu na konci roku 1269 otevírá nové kolo sporu mezi oběma školami. Jeho protagonisté jsou Akvinský a Pecham a spor běží také ohledně poznání a statutu oddělených kosmických inteligencí a substancí. To dosvědčují polemické Akvinského spisy *Quaestiones disputatae De potentia Dei* (dokončeno 1268), *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* (dokončeno 1269). Albertův žák hájí pozici prvního averroismu ohledně jednotného poznání směrem od první substance. Tomášův střet s Pechamem a Bonaventurou byl nevyhnutelný po jeho druhém příjezdu do Paříže. Pecham začal debatu o jednotě intelektu v době, kdy Albert dokončil dílo *De unitate intellectus*, tedy okolo roku 1263. Klíčové argumenty čtvrté a páté kapitoly tohoto díla jsme již komentovali, proto se k nim nebudeme vracet (OBJ II, kap. 2.4.3). Albert přidává na konci třetí kapitoly následující upozornění k milovníkům moudrosti.

„Předložená disputace se obrací pouze k moudrým lidem (*ad sapientes*). Nemáme v úmyslu nic předstírat, protože síla vědeckého dokazování všechno vede k pravdě věci. Ve XII. knize *Metafyziky* je řečeno, jaký typ vědění je objektem této disputace.“ [[88]](#footnote-88)

Kolínského dominikána nezajímají tvůrci filosofických metafor (*nihil volumus fingere*), protože chce diskutovat pouze se znalci problému (*volumus loqui nisi ad sapientes*). Skuteční filosofové nejsou sofisté. Moudří lidé respektují sílu argumentů odkrývajících pomocí demonstrativního důkazu (*virtute demonstrationis*), aby našli výslednou pravdu pojednávané věci (*omnia ad veritatem rei*). Čtvrtá kapitola Albertova traktátu *De unitate intellectus* podává 30 argumentů ohledně jednoty intelektu, které shrnují základní omyly tehdejšího averroismu. Spis tyto argumenty popírá v příslušných 30 odpovědích. Bonaventurovi studenti byli hlavními představiteli averroismu, které napadl Albert pod názvem *Averroistae*. Proto museli vzít hozenou rukavici a pokusit se o nemožné. Pechamova taktéž čtvrtá kapitola díla *Quaestiones tractantes De anima* (jiný název *Quaestiones disputatae De anima*) psaném v letech 1268‒70 obsahuje rovněž 30 argumentů obsahujících vyvrácení monopsychismu z pozice druhého averroismu.[[89]](#footnote-89) Všech 30 argumentů ukazuje přímou závislost Pechama na Bonaventurovi ve všech klíčových otázkách. Tento rozpor mezi dvěma pojetími metafyziky, pravdy a abstrakce jasně viděli známí exegeti scholastiky jako Spettmann, Rohmer, Gilson a další na přelomu 19. a 20. století.[[90]](#footnote-90) Citované studie těchto klasických mediavelistů ukazují rozpor mezi prvním a druhým averroismem na rozdíl od současných harmonizujících interpretací ovlivněných objektivistickým paradigmatem avicennismu.

Předešlé kapitoly ukázaly, že Bonaventura a jeho škola nebyla schopna jasně rozlišit mezi aktivní a pasivní částí intelektuálního poznání, protože zavedla intelekt jako porretánskou hypostázi a vybavili *intellectus possibilis* dokonce i spirituální materií. Intelekt byl definován jako zvláštní forma substance (*hoc aliquid*). Spojení duše a těla trpí interním dualismem daným na různých úrovních, což do Paříže přinesl Rufus jako zakladatel modernismu. Averroesův *intellectus possibilis* má pouze materiální charakter, individuace myšlení probíhá skrze *materia spiritualis*, numerická jednota intelektu je s mylným odvoláním na Averroese spojena s věčným trváním světa atd. Přímý spor Pechama a Akvinského se týkal jednoty osoby, kterou druhý averroismus anuluje vinou plurality substanciálních forem (Spettmann 1919, 35‒40). Z hlediska vzniku objektivity je důležitá Pechamova problematická obrana intelektu jako numericky určené „*individuum*“ .[[91]](#footnote-91) Intelekt v klasickém aristotelismu vytváří specifickou schopnost nehmotné duše, která pracuje v režimu *inmixtus* s návaznosti na smyslové poznání. Pecham individualizoval duši a intelekt jako objektivní „*individuum*“ skrze univerzální hylemorfismus. Pasivní složka intelektu se redukuje na koncept objektivně materiálního *intellectus possibilis*. Ten je numericky odlišný jednak díky objektivní materii a také díky své činnosti daná jako prvnímu modus abstrakce určené na základě smyslových fantasmat. Jenže tento *intellectus materialis* daný smyslově neměl přímé napojení na nemateriální *intellectus agens*. Albertovo řešení jednoty osoby skrze *intellectus speculativus* bylo odmítnuto jako averroistické. Druhý averroismus chápe každou diferenciaci a potencialitu jen skrze pseudo-materii danou v rámci univerzálního hylemorfismu. Intelekt je nemateriální a jeho individualizace je možná jen skrze látku, kterou je nutno spiritualizovat. Základní dilema averroistů typu Pechama, vyplývající z jejich chybného výkladu *intellectus possibilis* podle CMDA, zní následovně: „Intelekt je nemateriální substance. Ale numerická individuace existuje pouze skrze materii.“ [[92]](#footnote-92) Konjunkce obou tezí představuje z hlediska prvního averroismu naprostý nesmysl. První teze je chybná a druhá nemá smysl vzhledem k nemateriálnímu intelektu, který je specifická schopnost nemateriální duše vykonávaná v modu *inmixtus* vzhledem ke smyslovému poznání. A duše jako entelechická forma je individualizovaná skrze tělo. Protiklad daný nematerialitou intelektu a individualizací skrze teorii univerálního hylemorfismu založil dualismus moderny. Pechamovo averroistické shrnutí pasivního intelektu s odvoláním na Averroese ukazuje, že druhý averroismus znal argumentaci CMDA a zásadně ji odmítl. Klíčové pasáže najdeme *Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, item 7‒11 (ibid, pp. 40‒41). Pecham korektně shrnuje nauku CMDA ohledně *intellectus possibilis*.

„Komentátor tvrdí v definici materiálního intelektu, že je v potenci vůči všem materiálním univerzálním formám. Není v aktualitě jako substance, protože jinak by poznával jen sám sebe.“ [[93]](#footnote-93)

Citát korektně zmiňuje Averroesovu definici *intellectus materialis* jako univerzální potence ve vztahu ke smyslovým formám poznání. Pecham se mýlí v tom, že intencionální akt poznání těchto univerzálních forem je determinován materiálně pojatým intelektem daným substančně. Tento modernista sofisticky připsal Averroesovi averroistické pojetí kosmického *intellectus possibilis* jako nemateriální substance. Následující text potvrzuje odmítnutí klasické aristotelské jednoty osoby.

„Intelekt je nemateriální substance. A není jiná možnost numerické individuace než skrze materii. Z toho vyplývá, že intelekt nemá materii. Komentátor dokazuje, že intelekt je nemateriální a postrádá materii. Kdyby měl formu v materii, pak by inteligibilní poznatky v potenci byly jako smyslové materiální věci a nešly by poznat skrze abstrakci. Proto říká Filosof ve třetí knize *De anima*: «V materiálních věcech je pouze potence k inteligibilnímu porozumění.» Ale to je omyl.“ [[94]](#footnote-94)

Averroes je pro Pechama stejně jako pro Bonaventuru čistý averroista, který má *intellectus possibilis* jako kosmickou formu jednotnou pro všechny lidi. Pak prý Averroes nemůže stejně jako Aristoteles individualizovat intelekt v duši. Podle modernistů jim chybí *materia spiritualis* nutná k individuaci intelektu. Jde o schéma nasvícení poznání zezadu, od hypostázovaného aktuálního intelektu, který osvěcuje hypostázovaný receptivní intelekt. Zrušením Averroesova *intellectus materialis* jako nemateriální schopnosti duše je receptivní poznání univerzálních forem určeno materiálně. Moderna individualizuje receptivní intelekt v člověku skrze materii třetího druhu. Ta zaručuje individualizaci a receptivitu objektivně určeného *intellectus materialis* v jednotlivém výkonu poznání té či oné osoby. Potence receptivního intelektu musí být daná v nějaké substancializované materii, jinak není individuální. Pecham proto oddělil po vzoru avicennistů jako Aegidius Romanus receptivní složku nemateriálního intelektu od smyslové abstrakce (kap. 4.3.2). Zavedení materie třetího druhu ale vytvořilo konfúzi mezi individuálním určením *species sensibilis* a univerzálním určením *species intelligibilis*. Devátá kvestie Pechamova traktátu ukazuje základní řešení druhého averroismu pro *intellectus possibilis*. Pecham nejprve správně konstatuje základní tezi Komentátora o plné determinaci intelektu skrze smysly (*nihil intelligit sine imaginatione*).[[95]](#footnote-95) Pak řekne, že kámen poznáváme skrze podobnost v rámci *species* uložené v augustiniánské formě paměti (*memoria*). Její role pro vytváření podobnosti mezi věcí a intelektem je naprosto zásadní. Ve schématu poznání chybí rozdíl mezi *species sensibilis* a *intelligibilis*, protože moderní species má univočně-objektivní charakter.

„Představivost se nejprve vtiskuje do smyslů, pak do mysli. Takto vidíme věc jako přítomnou, ale poznáváme ji jako nepřítomnou. Přítomnou věc poznáváme skrze smyslové poznání, nepřítomnou věc poznáváme od smyslů skrze pohyb poznání daný v intelektu nebo v představivosti. Proto je *species* věci v duši i tehdy, když reálná věc není přítomná. V duši není kámen, ale smyslová *species* kamene. Něco jiného je inteligibilní *species* (*species intellectualis*) uchopená intelektem ve výkonu porozumění (*in acie intelligentiae*), nebo když se nachází v pokladnici intelektuální paměti (*in thesauro intellectualis memoriae*).“ [[96]](#footnote-96)

Postup poznání probíhá opačně než v prvním averroismu. Protože species je hypostatizované *tertium ens*, lze jej nalézt i mimo činnost tělesných smyslů. Stejný scénář poznání má i Bonaventura. Aristotelská abstrakce platí výhradně ze smyslů, neboť neexistuje jiný způsob, jak by se *species sensibilis* mohla aktualizovat. Vysvětlení Pechama je založeno na zvláštním uložení porretánských species, přičemž otisk přijde do smyslové představivosti a pak do intelektuální složky duše (*imaginariam quae imprimitur in sensu, deinde in spiritu*). Klíčové je rozlišení mezi dvěma druhy *species intelligibilis*. Pecham nechá do augustiniánské *memoria* přijít *species intelligibilis*. Ale tato uložená „*species intellectualis*“ slouží jako objekt nového náhledu daného skrze substanční *intellectus agens* v duši napojený na boží sféru objektivních exemplarů a forem (*acie intelligentiae*). Mysl na druhém stupni *memoria* již není determinována aktuálním smyslovým vjemem, ale pracuje pouze se hypostázovanými *species* uloženými ve zvláštním druhu intelektuální paměti (*in thesauro intellectualis memoriae*). Augustiniánská *memoria* nahradila receptivní intelekt. Představivost a intelektuální poznání se na druhém patře poznání vztahuje k absentní věci, kterou reprezentuje její species (*res videtur praesens, et cogitatur absens*). Rozdíl mezi oběma mody prezentace species v paměti a v intelektu tkví ve stálosti poznání, které je trvalé pouze u intelektuální formy (*species ita est in anima*), a ne u reálné věci (*non res cuius est*). Moderní poznání je aktualizováno z vyšších inteligibilních poznávacích forem daných v duši skrze iluminaci. Moderna nepotřebuje k poznání reálnou věc, protože potřebnou aktualitu k výkonu poznání má danou apriorně sama v sobě. Averroesův *intellectus possibilis* jako receptivní schopnost duše proto nehraje žádnou roli v procesu syntézy intelektuálního poznatku a druhý averroismus si s ním neví rady. Pecham dal tento Averroesův intelekt do materiální sféry (*ratione sui materialis*, ibid, p. 43.13), kde vznikají empirické poznatky. Ty jsou na druhém stupni imanentního a apriorního aktuálního poznání avicennisticky denudovány v modu „*memoria*‒*intellectus*“. Jsou nasvíceny zezadu skrze augustiniánskou iluminaci danou od boží tváře. Materiální intelekt poznává species abstrakcí ze smyslů a aktivní intelekt se napojuje na moderní formu paměti, kde jsou *species* uložena. Intelektuální paměť je odvozená od Augustinovy triády v *De Trinitate* 10.11.17 (*memoria*‒ *intelligentia* ‒ *voluntas*). Tato paměť má aktualitu přímo od boha v rámci teologického určení člověka jako *imago Dei*. Aktivní intelekt poznává objektivní *species* v aktu specifické anamnéze a denudace, kterou podržuje intelektuální paměť třetího druhu. Augustiniánská *memoria* neexistuje jako duševní schopnost stejně jako neexistují moderní *species*, protože obojí tvoří mytologické jsoucno třetího druhu. Po zatmění první substance musí nějaká instance v člověku uchovávat simulákrum světa, který si modernista vytvořil jako soubor jsoucen třetího druhu.

Identita světa a člověka je dána v tomto specifickém druhu paměti *Modernorum*. Tato moderní databáze objektivních species třetího druhu je pokladnice vědění, která nahradila receptivní *intellectus possibilis* prvního averroismu. Species třetího druhu shromážděná v paměti vytvářejí objektivní nápodobu reálného světa a jsou kdykoliv aktivovatelná silou vůle a činného intelektu. Možný intelekt není třeba proto, že paměť již daných a uložených species se dá nasvítit zezadu, od činného intelektu. Hypostatická povaha species jako *scibile* zakládá druh poznání, které vytváří objektivní vědění. Pecham transformoval smyslové obsahy sofistickým způsobem do species uložených v intelektuální paměti, kde jsou skladována společně s věčnými species.[[97]](#footnote-97) Paměť obsahuje všechny druhy species známé od Bonaventury (*species abstracta, innata*, *impressa,* kap. 4.1.1) plus všechny ostatní druhy species z frantikánské školy druhého averroismu (*species expressa*, *relicta*, *collecta*). Zavedením specifické paměti jako rezervoáru jsoucen třetího druhu vzniká moderní podoba pravdivého poznání v modu Rufusovy univerzální rovnosti (*coaequatio*). Tento modus jsoucna třetího druhu je subjektivně zajištěn v paměti jako moderním *locus specierum* s odkazem nejen na Augustinovu *memoria*, ale i na Aristotela. Intelektuální část duše představuje *locus specierum* podle *De anima* 429a27‒28 (τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν). Aristoteles v této části pojednává pouze intelekt oddělený od smyslů, a nikoliv definici intelektu jako *tabula rasa*. Proto se toto místo stalo kanonickým textem pro druhý averroismus. Pecham citací *De anima* oddělil smyslové *species* daná pouze v představivosti od porretánských *species* uložených v moderní paměti. V nově utvořeném diakosmu moderny musela neexistující *species* třetího druhu dostat odpovídající objektivní habitat. Nové místo poznání vzniklo tím, že moderní subjekt těchto objektivních obsahů má substanciální habitus nutný ke skladování a aktivaci objektivních species(*in acie intelligentiae*). Ilumináti tím vytvořili další důležitý prvek digitálního homuncula. Moderní paměť (*in thesauro intellectualis memoriae*) uschovává jsoucna třetího druhu na způsob operační paměti počítače (*Random Access Memory,* RAM). Původní neoplatonský diakosmos se přesunul přímo do mysli, protože modernisté si nosí své objektivní zásvětí trvale s sebou. V podsvětí jsou jako doma a reálný svět poznávají jen v zrcadle a nejasně. Pecham vytvořil moderní databázový systém skladující všechna *species* třetího druhu na jednom místě. Postmoderna pod vedením informaticky zdatných Fúrii zoufale pracuje na tom, aby co nejspolehlivěji a nejtrvaleji uložila všechna neexistující jsoucna třetího druhu. John Locke aktualizoval doktrínu druhého averroismu pro postmodernismus a tento druh paměti navázal na akt poznání, a dokonce i na identitu postmoderního individua (kap. 4.4.3). Postmoderní člověk bez vlastní paměti ztratil svůj základní poklad vědění, protože není schopen objektivně poznat svět. Bez tohoto pokladu nemá vlastní identitu, proto není ani svéprávný. Informatika v epoše metafyzického nihilismu postavila otázku paměti na první místo. Bez serverů spojených v systému *cloud computing* by dnes nebyla možná identita objektivního poznání na globální úrovni. Moderní paměť zajistila základní uložení univočních species. Pecham hájil tezi, kterou první averroismus principiálně odmítal, tj. přímé poznávání univerzálií v hylemorfických věcech (*recipit ergo intellectus species particularium*).[[98]](#footnote-98) Materie třetího druhu tvoří subjekt pro tato objektivní species, která jsou přijímána materiálním intelektem a pak ukládána do moderní paměti.

Druhý averroismus nemá žádný myšlenkový nástroj, jak popsat existenciální výkon receptivního intelektu v reálné osobě, protože odmítl Averroesův existenciální výkon myšlení v modu *tertium genus*. Pecham připravil půdu pro současnou nihilistickou redukci myšlení na neexistující subjekt, který je definován jako druh pseudomaterie. Modernistickou tezi o pluralitě materiálního intelektu skrze materii třetího druhu pak sofisticky přisoudil Averroesovi. Opět došlo na Alexandrovo a Themistiovo řešení odděleného intelektu, které Averroes zásadně odmítal. Druhý averroismus odchovaný Avicennou a Avicebronem četl Aristotela v paradigmatu univerzálního hylemorfismu. Forma a látka funguje v modu *tertium ens* a tvoří objektivní atomární substanci (*individuum, concretum*). Činný intelekt nazírá univoční a hypostázovaná species a pak je ukládá v receptáklu paměti třetího druhu. Jejich reaktivace v aktu poznání probíhá skrze hypostázovaný činný intelekt daný jako substance. Moderní osoba se skládá z nemateriální duše, hypostázovaného intelektu spojeného s pamětí třetího druhu a z materiálního těla, k němuž patří představivost a *intellectus materialis*. Tato sbírka hypostází zvaná „člověk“ je pak sjednocena skrze koncept moderního colligatio a podle Bonaventurova *appetitus*. Pecham spojil duši a skrze koncept objektivní přitažlivosti (*inclinatio*).[[99]](#footnote-99) Samotná duše by měla podle moderního dualismu mnohem jasnější poznání separovaných nemateriálních substancí, než když je v těle (*limpidius cognoscat separata quam coniuncta corpori anima*). Citát neoplatonského ražení ukazuje, že tělo je pro duši překážkou, i když je nutné pro poznání. Toto pohrdání tělem odsoudil první averroismus už za Alverna jako nekřesťanské, protože sleduje dualismus neoplatonské arabské a židovské mystiky v rámci *sequaces Aristotelis*. Výklad první matrice objektivity ukázal, že Averroes odmítl intelekt jako substanci jak ve škole alexandrovců, tak u Themistia. Jmenovaní filosofové oddělili aktivní intelekt od individuálního poznání v člověku a personalizaci měli pouze skrze smyslový hylický intelekt (OBJ I, kap. 2.4.2). Druhý averroismus chápe duši jako aktuální substanci, která řídí tělo z nadřazené pozice jako formální a aktuální hybatel (*anima* *ut motor*). Současný myšlenkový nihilismus zrušil toto andělské simulákrum modernistů a oddělený nemateriální intelekt nahradil mozkovými funkcemi čistě materiálního intelektu. Pod vedením neurokognitivně zformovaných Furií byl oddělený nehmotný intelekt nahrazen mozkovými funkcemi čistě hmotného intelektu jako objektivně dané neuronálního motoru. Možná se kyvadlo vychýlí zpět na druhou stranu. Doufejme, že příští definice nihilistického intelektu bude opět absurdní klasickým způsobem, který z něj udělá zcela andělský a mystický motor.

Pecham se ocitl před velkým problémem, protože se mu rozpadla osoba na nesourodé substance. Z pozice magistra Oxfordu a arcibiskupa v Canterbury musel systematicky obhajovat dílo metaforického Bonaventury a Kilwardbyho proti kritice Alberta, Akvinského a Sigera. To byli špičkoví aristotelikové a hájili skutečnou jednotu intelektuálně myslící osoby. Není divu, že Pecham roku 1271 opustil Pařížskou univerzitu a vrátil se do modernistického Oxfordu. Sofistický averroismus moderních alexandrovců nepochopil pojetí receptivního intelektu v CMDA daného rozdílem mezi *tertium* a *quartum genus*. Moderní *intellectus possibilis* se stal součástí *memoria* fungující jako pseudomateriální rezervoár pro objektivní *species*. Duše se stala aktuální substancí a v ní pilně pracuje *intellectus agens* jako aktualizovaný hybatel, což je dnešní CPU procesor v počítači. Tento „*intellectus agens ut motor*“ pak pracuje s objektivními species, která jsou uložena v augustiniánské memoria jako první formě současné RAM. Pecham narouboval Rufusovu akcidentální potenci intelektu na Bonaventurovo pojetí duše jako substance. Její individuální akt subsistence je daný skrze *materia spiritualis*.

„Ve všech stvořených substancích je dána substanciální a akcidentální potence. A protože akcident existuje pouze skrze substanci, pak také musí mít činnost danou jen skrze substanci.“ [[100]](#footnote-100)

Uvedený pojem substanciální a akcidentální potence (*substantialem potentiam et accidentalem*) zavedl do druhého averroismu Rufus (kap. 3.3.1). Mysl je potenciálně schopná činit závěry sama ze sebe, protože se stala objektivní substancí. Toto substanční bytí duše zakládá jednotu všech akcidentálních činností duše (*accidens non est nisi mediante substantia, ita nec operatur nisi mediante ea*). Substance daná v rámci materie třetího druhu vytváří původní jednotu duše a z ní se pak odvozují všechny činnosti, včetně intelektuálních.

Schopnosti duše jsou ve druhém kroku spojeny s poznáním reálné hylemorfické substance. Poznávací funkce těla se tedy stala pouhým akcidentem, neboť poznání je zprostředkováno duší jako substancí. Duše nebere substanční aktualitu z materiálního těla, ale z vlastní inteligibilní nemateriální formy. Hypostázovaná potence třetího druhu konceptualizuje Avicennovu schopnost sebereflexe „létajícího muže“, jehož myšlení nepotřebuje tělo.

Vztah substance a akcidentů umožňuje uplatnit tezi „*operatio sequitur esse*“. Ale „*actus essendi*“ osoby jako jedné substance je brán hypostatickým způsobem jako pluralita objektivních substancí. Tyto mytologické entity „exsistují“ v moderním homunkulovi a díky jejich erotickému appetitu se pak spojují do centrálně řízené jednotky zvané „konkrétní lidské individuum“. To je naprosto šílené, což poznamenal Bacon. První averroismus toto pojetí rozhodně odmítl ze dvou důvodů: základní „*operatio*“ intelektu je nemateriální povahy; duše není substance, ale forma těla. Druhá substance (tj. kategoriálně predikovaná osoba) je definována impozicí významu z reálné hylemorfní substance. Predikace „*anima intellectiva*“ musí následovat metafyzický dativ, který představuje hyparchickou podstatu první substance. Proto univerzální význam existuje pouze v mysli. Navázáním intelektuální schopnosti na duši jako moderní substanci zrušilo aristotelské pojetí duše jako entelechické formy těla. Tím bylo Averroesovo pojetí poznání poznání úplně znemožněno, pak bylo zmanipulováno a pak démonizováno. Intelekt *Modernorum* není schopen myslitelsky zprostředkovat původní jednotu mezi receptivní (personální) a syntetickou (univerzální) složkou poznání.

Moderní alexandrovci zvítězili a cenu za jejich vítězství platíme skrze dualismus duše a těla. Pechamovi se rozpadla jednota osoby, na níž trval Boethius ve slavné definici osoby zdůrazňující nedělitelnost jedné substance (*persona est rationalis naturae individua substantia*, PL 64, 1343D). Moderní individuum vzniklo za cenu rozdělení člověka na mnohost substancí. Klasický aristotelismus Sicilské školy zásadně trval na čtyřech postulátech proti škole modernistů.

1. Je dána pouze jedna hyleformická substance daná jako aktuální výkon existence osoby.
2. Duše je forma tohoto aktuálně subsistentního aktu bytí v rámci existující osoby jako „*hoc aliquid*“, protože mrtvola není člověk.
3. Každý akt poznání (smyslového i intelektuálního) má dvě komponenty a proto také dvě schopnosti: receptivní a syntetickou potenci.
4. Výkon intelektu jako nemateriální schopnosti dané v duši jako nemateriální formě těla. Takto daná *anima intellectiva* obsahuje dva poznávací procesy, receptivní a syntetický. Obě schopnosti intelektu (*possibilis, agens*) jsou aktivovány od smyslové species.

Tyto čtyři postuláty tvoří základní jednotu osoby podle prvního averroismu, které odpovídá adekvační teorie poznání a pravdy. Receptivní potence daná intencionalitou *intellectus possibilis* intenduje smyslovou species aktuálně danou v představivosti. Syntetická činnost *intellectus agens* bere tuto aktuální inteligibilní species z receptivního intelektu a vytváří v aktu finální systézy výsledný univerzální pojem ve spekulativním intelektu. Všechny postuláty hájí zásadní jednotu osoby. Osoba je jedinečná substance a duše je jedinečná forma této substance. Intelekt je jedinečná schopnost duše daná skrze dvě základní nemateriální intelektuální schopnosti (*intellectus* *possibilis*, *agens*), které tvoří výsledný pojem (*intellectus speculativus*). Předešlá matrice ukázala, že pluralita substancí v člověku vznikla na Oxfordu po roce 1230. Grosetteste odmítl pluralitu substancí v člověku. Tato nauka vznikla v návaznosti na Buckfieldovo a Rufusovo pojetí duše v univerzálním hylemorfismu, který následoval učení porretánů a *Nominales* (OBJ II, kap. 3.2). Druhý averroismus zvítězil s pomocí Grossetesteho filosofie, protože využil jeho verzi *Oxfordian Fallacy* k tomu, aby obhájil univerzální hylemorfismus a zavedl jej do definice osoby. S výjimkou striktně aristotelského Bacona převzala teorii o pluralitě substancí v člověku velká skupina magistrů na Oxfordu, a dokonce ji považovala za Grossetesteho autentickou nauku. To ukazuje anonym z jeho školy vykládající v další generaci Aristotelovu *De anima* v duchu druhého averroismu (OBJ II, kap. 3.1.3). Rufus a Bonaventura přetvořili Boethiovu nauku o jednotě osoby jako jedné substance do dualismu dvou substancí daných dvojí formou látky, materiální a spirituální. K těmto dvěma substancím pak přidali odpovídající akcidentální činnosti, smyslové a inteligibilní. Moderní člověk má dvě substance: tělo a duši. Duše jako intelektuální substance má buď dvě (materiální, aktivní intelekt), nebo dokonce tři habituálně určené hypostáze (*memoria*). Modernisté druhé vlny jako Pecham prohloubili všechny existující rozdíly: duše versus tělo; smyslové versus intelektuální poznání. První obhajoba modernismu v Paříži dopadla fiaskem, alespoň podle svědectví Bacona. Druhé kolo boje se týkalo definice osoby a vyvrcholilo v roce 1270. Bonaventurův žák Pecham měl spojit všechny části do jednoho celku, aby stanovil objektivní jednotu osoby. I jeho řešení dopadlo fiaskem a musel opustit Paříž stejně jako před ním Rufus. Bonaventura zůstal opět sám jako hlava modernistické fakulty mendikantů v Paříži. Ale pod jeho vedením už vznikla nová generace modernistů, kteří získali akademické tituly. Dobová svědectví ukazují, že otázka plurality substancí v člověku tvořila jádro mocenského a ideologického sporu 1277 mezi prvním a druhým averroismem.[[101]](#footnote-101) Epochálním vítězem celého sporu se stal semiaverroismus Akvinského, který hlásal pluralismus forem (ale ne substancí) v člověku po vzoru Grossetesteho. Na jedné straně stojí reálná osoba a její existující duše, na druhé straně stojí bohem přímo stvořená a věčná *anima intellectiva*. Podle Akvinského se tím zajistil teologický postulát nesmrtelnosti duše. Toto pojetí bylo pro magistry vedené Sigerem také nepřijatelné, i když respektovalo jednoty osoby jako substanci, což neměli modernisté. Poražený Akvinský prohrál boj o titul *Expozitor Novus* se Sigerem a jeho školou a odešel z Paříže v dubnu 1272. Aegidius Romanus, brilantní latinský sofista a zakladatel tomismu, zajistil vítězství tohoto křesťanského pojetí osoby schizofrenicky rozdělené do dvou forem. Po zániku školy prvního averroismu, Aegidius Romanus jako historicky první tomista na Pařížské univerzitě vytvořil mýtus vítězného aristotelika Akvinského, kterému on sám dal čestný titul *Expositor Novus*.

Pecham systematizoval předešlou sofistiku modernistů v letech 1268‒70 tím, že našel objektivní určení západního subjektu. Tím začala rozhodující etapa výstavby objektivně dané filosofie. Integrální řešení těchto problémů nabízí ve druhém averroismu adjektivum „*obiective*“. Pecham stál před klasickým problémem všech *Modernorum*: Jak obhájit vnitřně rozdělený subjekt a pravdivost jeho poznání, které primárně nejde k realitě? Jeho řešení bylo na rozdíl od Bonaventury systematické a založilo metafyziku objektivity. Termín „*totum virtuale*“ představuje objektivní *veritas* moderního subjektu. Virtuální subjekt může bez zábran kontemplovat virtuální svět, což dokončí Scotus tvorbou nové metafyziky. Pecham vytvořil první teorii virtuální reality a završil výstavbu první fáze nové metafyziky. Po roce 1250 museli modernisté navrhnout nové určení člověka, které vytvoří moderní jednotu osoby, pravdy a poznání. Pecham našel pro *via Modernorum* třetí cestu mimo aristotelismus a mimo neoplatonismus. Boethiovo pojetí signifikace vedlo ke vzniku obou forem jsoucna jako „*totum universale*“ a „*totum integrum*“. Viz výše citovaný spor ve 12. století mezi Abelardem a školou *Nominales* (OBJ II, kap. 1.2). Abelard na základě tohoto Boethiova rozlišení definuje buď koncept v mysli (*totum universale*), nebo význam vztažený k hylemorfické jednotlivině (*totum integrum*. Diskutovaná věta Boethiovy *Liber de divisione* ohledně jednoty osoby zní následovně.

„Duše není dána jako rod pro své schopnosti, ale je celkem (*totum*). A části patří k duši nikoliv z hlediska kvantity, ale z hlediska určité potence a aktuality (*potestate et virtute*).“ [[102]](#footnote-102)

Citát odděluje duši jako svébytný existenciální celek (*totum*) jak od abstraktního rodu (*genus*), tak i od existenciálně daných schopností duše (*partes animae*). Boethius nedělá v uvedeném citátu rozdíl mezi částí duše (*partes animae*) a schopností duše (*in aliqua potestate et virtute*). Pouze obojí odděluje od rozsažnosti jako sekundárního určení daného abstrakcí tělesa a jeho akcidentálním určením (*non ut in quantitate*). Duše je podle tohoto aristotelika nemateriální forma těla, proto nemůže obsahovat žádná kvantitativní určení. A reálné poznávací schopnosti patří duši entelechicky působící v těle. Duše jinak neexistuje z hlediska kategoriální predikace kritické filosofie založené kauzalitě prvních substancí, což je v tomto případě tělesně existující osoba. Všechny entity byly definovány buď jako skutečné první substance (Abelardovo „*totum integrum*“), nebo jako univerzální význam (Abelardovo „*totum universale*“). Magistři mendikantských řádů ze školy avicennizujícího augustinianimu navázali Boethiovu definici duše jako univočního „*totum*“ na dělení universálií ve škole *Nominales*, které bylo dané v rámci Porfyriova stromu.

Pecham k těmto dvěma určením jsoucna přidal třetí objektivní určení v rámci jsoucna třetího druhu (*totum virtuale*).[[103]](#footnote-103) Klasická definice duše se spojila s činnostmi prvních substancí, které jsou vykonávány v realitě. Deduktivní důkaz v prvním averroismu byl založen na kauzalitě skutečně působící duše v těle. Tato kauzalita byla uvedena jako střední článek deduktivního důkazu v podobě druhé substance (*medium*). Tento druh média se stal jednoznačnou složkou univerzálního vědeckého důkazu. V takovém případě by termín „*totum virtuale*“ jako druhá substance predikoval jednoznačným způsobem Abelardovo „*totum integrum*“, což byla osoba jako první substance. Pecham nepredikuje jednotnou osobu jako první substanci, ale poretánské *individuum* dané jako forma *tertium ens*. Proto posunul význam termínu „schopnost“ nebo „působení“ (*virtus*) směrem k moderní virtualitě. Spojením obou obou známých pojetí vytvořil nové určení člověka nazvané „*totum virtuale*“. Duše se stala virtuální substancí třetího druhu. Vznik virtuálního světa moderny ukazuje tento citát.

„Filosof tvrdí, že jak se má duše k celku těla, tak se mají části duše i k částem těla. Ale části duše jsou dány pouze v potenci a potence není akcidentem duše, protože akcident netvoří část substance. Proto má duše charakter substance a má schopnosti (*anima habet essentiam et virtutem*). Schopnosti duše netvoří její akcident, protože duše je definována jako virtuální celek směrem od svých schopností (*a virtute dicatur anima totum virtuale*). A každá esence má v sobě integrovány části, tedy materii a formu. Proto i schopnosti mají odpovídající subjekt.“ [[104]](#footnote-104)

Citát determinuje duši pomocí Bonaventurovy *materia spiritualis* jako atomární neoplatonskou substanci (OBJ I, kap. 1.3.1). K bytí této substance akcidentálně přiřazuje různé činnosti. Tyto činnosti jsou identifikovány s částmi duše jako atomární substance, tedy s materií a s formou (*essentia habet partes in se integrantes, scilicet materiam et formam*). Moderní subjekt jako *totum virtuale* vzniká na základě spojení různých schopností duše, které mají duši jako nositele (*virtutes subiecto correspondentes*). Schopnosti a potence musí mít kvůli univerzálnímu hylemorfismu také hypostázovanou moderní duši jako společného nositele a substanční základ. Jednota duše a intelektu je daná pomocí virtuální analogie, která tvoří nové určení duše jako virtuální substance (*dicatur anima totum virtuale*). Objektivní esence a schopnosti jsou dány v nové podobě duše jako aktualizované hypostáze. Vytváří jakousi substanci, která ze sebe produkuje akcidentální schopnosti (*anima habet essentiam et virtutem*).

Pecham vytvořil první objektivní simulákrum člověka jako moderního subjektu. Hypostázoval jednotlivé schopnosti pomocí virtualizuace a dal jim univerzálně hylemorfický substrát „exsistující“ mimo klasickou definici duše jako entelechické formy těla. Subjekt poznání poprvé dostal virtuální, tedy objektivní charakter. Moderní *anima intellectiva* není ani reálný člověk jako první substance, ani platonská idea, ani potenciální koncept jako univerzálie v mysli. Korespondenční spojení různých schopností duše do jednoho subjektu předznamenává cestu od vědecké univocity směrem k metaforické jednotě jsoucna v rámci *analogia entis*. Pecham realizoval přechod od Bonaventurovy ontoteologie k moderní metafyzice, protože našel její virtuální subjekt. Bonavetura pouze stvořil *ex nihilo* nového Adama ze spirituální materie jako mytologický subjekt (kap. 4.1.2). Ale to k prosazení modernistické metafyziky rozhodně nestačilo, a určitě ne v Paříži do roku 1270. Jeho pilnému žákovi se podařilo spojit v termínu „*totum virtuale*“ smysl Bonaventurových regulí pro kreativního agenta (*regula agentis creati*), které měl Bonaventura dané pouze ontoteologicky. Hypostázováním duše v modu „*totum virtuale*“ vzniklo první objektivní simulákrum osoby, jež zakládá virtuální realitu, západní humanismus a neexistující moderní subjekt třetího druhu. Odvolání na Aristotela je čistá sofistika. Aristoteles, Boethius a Averroes by namítli, že nemateriálně daná duše a nemateriální intelekt nemohou mít žádné materiální části, pouze různé schopnosti vztažené k abstrahující činnosti aktuální osoby dané buď na základě smyslů, nebo intelektu. Pojetí duše jako hylemorfického jsoucna třetího druhu zásadně odmítl jak výše citovaný Boethius, tak první averroismus v návaznosti na Aristotela a CMDA. Pechamovo spojení různých určení duše a těla v modu *inclinatio* zakládá metafyzickou konfúzi moderny ohledně identity osoby. Pecham se stal zakladatelem virtuální reality a virtuálního pojetí člověka, kterou završují postmoderní mediální simulákra a Foucaultův humanistický poststrukturalismus. Současný korporátní fašismus simuluje a manipuluje globální potenciál lidských a planetárních „zdrojů“ ve světových válkách XX. století a hybridních válkách XXI. století. Moderní subjekt se dnes doslova stal „*totum virtuale*“, protože přestal být osobou. Stalo se tak po dvou světových válkách, po několika totalitních režimech a vyhlazovacích táborech, a po technokratické redukci osoby na „lidské zdroje“ pilně pohánějící iracionální *perpetuum mobile* globální instrumentální racionality.

### 4.2.2 Poznání jako objektivní kopulace

Z hlediska znalců Aristotela a Averroese představovala objektivní jednota člověka navržená v Pechamově termínu „*totum virtuale*“ jasný projev averroismu produkovaného v prostředí latinských sofistů. Traktát *Quaestiones tractantes De anima* byl publikován těsně před kritickým rokem 1270. Pechamovo dualistické a rozporné řešení postavené proti aristotelskému výkladu *De anima* odmítli všichni představitelé prvního averroismu v Paříži, zejména Akvinský v závěru *De unitate intellectus* (1270). Transformace smyslového poznání na intelektuální skrze moderní paměť nemohla mít charakter pravdy jako Averroesova *proportio*. Moderna má identitární a asimilační teorii pravdy navázanou na moderní subjekt a nikoliv na existující osobu. Pechamovo pojetí duše jako virtuální substance nově formulovalo problém poznání jsoucna v metafyzice *Modernorum*. Objektivní určení jsoucna odpovídá základním určením ontoteologie dané již u Bonaventury. Pechamova kritika postihuje Albertových třicet bodů shrnujících jednotu poznání a osoby podle CMDA v termínu *intellectus speculativus* (OBJ II, kap. 2.4.2). Moderna nemá jednotu poznání podle Komentátorova výkladu *De anima*. Albertovo řešení podané *ad mentem Averrois* je nahrazeno objektivním poznáním, které moderní virtuální subjekt nese ve své neexistující *memoria*. Pecham zajišťuje jednotu člověka a světa v modu *obiective*, který se již děje v novém ontoteologickém rozvrhu metafyziky. Citát predikuje termín *obiective* v novém metafyzickém významu navazujícím na Rufusův termín *species obiecti exsistentis* (OBJ II, kap. 3.3.4). Následující citát ukazuje objektivní definici poznání.

„Ke třetí námitce je třeba podobně říci, že jednotné vědění je v učenci a vzdělanci dáno objektivně, nikoliv formálně (*obiective, non formaliter*). Habitus se liší individuálně, stejně jako je numericky individuální pochopení gramatiky ve mně nebo v tobě. Přesto platí, že světlo zjevující principy jednání je jedno ve všem (*lux manifestans principia omnium actuum est una in omnibus*). Je-li žákova mysl vedena učitelem k tomuto světlu, pak je dána v rámci jedné vědy a vědění pochází z tohoto jednoho zdroje.“ [[105]](#footnote-105)

Jednotné vědění je v učenci a vzdělanci dáno objektivně (*una scientia est in doctore et discente obiective*). Tato teze odmítla adekvaci poznání podle *De anima* 430a20–25, které obšírně komentuje CMDA (OBJ I, kap. 2.4.3). Pecham polemizuje se Sigerovou školou prezentovanou v této době Boethiem z Dácie v *Gieleho anonymu* (kap. 4.3.1). Proto *Gieleho anonym* představuje kolektivní obranu Sigerovy skupiny magistrů (*pars Sigeri*) proti Pechamovi a proti Akvinskému. Odpověď Pechama odmítá klíčovou část schématu poznání prvního averroismu, kterou obsahovalo Albertovo pojetí Averroesova *consimilitudo* (OBJ II, kap. 2.4.3). Moderna nemá pravdu jako podobnost rozumu a reality, ale jako univerzální rovnost intelektu a jeho specifických výtvorů danou v Rufusově *coaequatio*. Citát tuto rovnost vybavuje objektivitou danou v neoplatonské predikaci „*ad unum*“ vztažené k bohu jako slunci osvěcujícímu intelekt. Toto světlo je dané u Bonaventury jako signace jsoucna skrze biblický výrok (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, kap. 4.1.3). Pecham toto světlo objektivně konceptualizuje jako princip poznání společný všem lidem (*est una in omnibus*). Touto objektivní mytopoetickou signací jsoucna od světla božích idejí Pecham navázal na předešlou školu iluminátů v linii Grossetesteho náhledu v rámci *intellectus*, či původního vzoru všech *Modernorum*, tedy univočního statutu *species*. V aktu avicennovského a později karteziánského náhledu jsme schopni reflektovat první principy poznání (*lux manifestans principia omnium actuum*). První principy jsou v duši dány ve formě hypostáze (viz Rufusova *potentia substantialis*) a nasvěcují duši zezadu stejně jako oddělený *intellectus agens*. Pecham obhajuje pojetí pravdy jako objektivní shody myšlení a hypostázovaného jsoucna třetího druhu. Intelekt je nasvícený zezadu a má vlastní aktualitu, která stojí mimo práci smyslů. Rohmer shrnuje tento unifikovaný styl poznání ve výše citované studii, aniž by Pechama přímo zařadil do averroistického proudu. Viz Rohmerův komentář *Quaestiones tractantes De anima*, q. 5, ad 3 (ed. Spettmann, p. 59.24‒27) o poznání daném v rámci univerzálně chápajícího intelektu (*omnis passio communis habet causam communem*).[[106]](#footnote-106) Z hlediska prvního averroismu je toto řešení averroistické. Jednak nerespektuje řešení Aristotelovy *De anima* a jejího výkladu v CMDA, a jednak připouští hypostázované a aktuální pojetí prvních principů poznání. Duše přestala být nepopsaným listem; její habituální a virtuální aktualita zrušila možnost univerálního poznání světa; zmizela funkce receptivního intelektu; zaniklo pojetí pravdy jako adekvace. Nový náhled diskrétního vidění světa je daný apriorně aktuálně v intelektu tím, že je vlastněný habituálně. Člověk poznává věčný exemplar skrze reálné věci a reálné věci skrze exemplar. Tuto schopnost má duše přímo od boha a realizuje ji v aktu iluminačního eidetického náhledu na celek objektivně manifestovaného jsoucna (Bonaventurova *resolutio plena*, *semiplena*). Tím jsou dány všechny základní prvky objektivního poznání platné v moderně až dodnes. Objektivní začarovaný kruh moderny ukazuje následující citát.

„A všimni si, že pravda je predikována jako habitus věci vzhledem k věčnému exemplaru, skrze něž (*quo*) je vše manifestováno jako habituálně dané dobro vzhledem k poslednímu cíli. Stvořená pravda dostala důvod k existenci (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*) a je-li predikována, pak ji nelze oddělit od species, která tvoří její proprium (*indivisio a propria specie*).“ [[107]](#footnote-107)

Pravda stvoření je exemplárně-objektivě dána v boží intencionalitě. Akt „exsistence“ předává exemplar do manifestace v moderním virtuálním subjektu (*Ge-Stell).* Anselmova pravda jako *rectitudo* a *summa veritas* daná v bohu dostala objektivně manifestovaný výměr ve světě (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*). Citát definuje klíčovou část Bonaventurova přechodu racionality božích stvořitelských regulí do stvoření. Tento přechod jsoucna z boží mysli do světa poprvé dostal objektivní výměr (*ratio manifestandi*). Tato věta ve spojení s předešlým virtuálním určením člověka zakládá pravdu jako plnou odkrytost moderní objektivity.

Objektivní adekvace demiurga a jeho poznání je rozdělena na dvě patra, stejně jako u Bonaventury. Ve vyšším patře poznává duše tím, že má přímý vhled do prvních principů poznání daných ontoteologicky skrze věčný exemplar. Pojem pravdy se změnil z aristotelské korespondence na moderní habitus. Základem pravdy není reálný svět ve své existenci, ale schizofrenní a neexistující moderní subjekt. Ten zakládá pravdu jako trvalou kvalitu věcí a hypostatický habitus daný „*in re*“, který odpovídá věčným paradigmatům (*veritas dicit habitudinem rei ad exemplar aeternum*). Moderní nepravda dostala novou formu *Lichtung*, protože habitus a exemplarita jsou mytologické entity, které reálně neexistují. Pecham potvrdil, že základ objektivity (*ratio manifestandi*) lze nalézt přímo ve stvořených věcech. Bonaventura dal tuto objektivní danost jako *rationes seminales* do reálných věcí; předtím byly exemplárně intendovány v boží mysli. Stvořené věci díky vlastní inteligibilitě obsahují výměr pravdy jako *rectitudo*, a to vzhledem k analogickému vztahu *rationes exemplares* v boží intencionalitě a *rationes seminales* daných ve stvoření. Intelekt nasvícený od nejvyšší pravdy má hypostázovanou schopnost (*habitudo*) vidět tuto shodu na obou patrech reality, protože je osvícený vírou, bohem a exemplary a seminálními výměry ve stvoření. Vyšší pravda jako *rectitudo* se vztahuje k exemplářům; habitus bytí (Bonaventurovo *signatum*) lze aplikovat na nižší úrovně pravdy v modu moderní asimilace. Nižší úrovně bytí obsahují racionalitu species, která se nachází ve stvořených věcech (*indivisio a propria specie*). Objektivní habitus moderního hypostasovaného intelektu (Descartova *res cogitans*) může tato species pozorovat v kognitivní reflexi osvětlené božskými exemplary. Objektivní ilumináti zrušili poznání jako výkon mysli poznávající externí věc a syntetizující její univerzální význam v aktu nemateriálního poznání. Jsoucno třetího druhu dostalo nový charakter objektivní atomární substance. Pecham rozšířil Rufusovu definici objektivního jsoucna (*individuum*, *concretum*). Objektivní racionalita vychází z božského myšlení směrem ke stvoření v objektivním modelu Avicennovy komitace a emanace skrze oddělený kosmický *intellectus agens* definovaný jako *Dator formarum*. Objektivní racionalita se nyní manifestuje v boží mysli a jde do stvoření. Scotus tuto zbožnou mytologii zahalil do nové formy metafyzické dedukce, aby ji mohl prodávat jako skutečnou metafyziku. Leibniz vyměnil boha *Modernorum* za věčně platnou matematiku. Tato exemplarita je ale nutná pro pravdu jako objektivní adekvaci schizofrenického subjektu se sebou samým. Leibniz proto nahradil exemplary matematikou a principem dostatečného důvodu. Moderní bůh tak dostal rozsudek smrti. Ačkoli byl jmenován dárcem matematických forem, byl tento čestný titul zcela zbytečný. Moderní bůh následně zemřel jako nezaměstnaný demiurg a metafyzické individuum bez domova. Moderní teologie pak opatruje prázdný hrob tohoto nešťastného tvora, ale to věděl už Kierkegaard.

Pechamův scénář objektivního poznání běží v této postmoderní úpravě dodnes. Bonaventura a Pecham pokračují v cestě moderních. Moderna vidí jiný svět, který má vlastní typ jsoucna a vlastní manifestaci tohoto jsoucna. Z hlediska prvního averroismu jde o naprostý nesmysl. Podle Aristotela a Averroese jsou univerzália daná skrze proces abstrakce pouze v mysli poznávajícího, a ne skrze přímý náhled intelektu do reálných věcí. A jak poznává bůh, do toho nám nic není. V řádu kritického myšlení poznáváme pouze jeho stvořitelskou kauzalitu danou od první příčiny. K intelektu se přidala objektivní schopnost poznání podle vrozených principů, které lidský intelekt ozařují mimo aktuální poznávanou věc. Descartes a Leibniz převedli ontoteologickou formu objektivní *mathesis universalis* na matematiku. Pasivní složka intelektu přestala být *tabula rasa*, a dostala charakter karteziánského *cogito*. Tím se cesta *Modernorum* definitivně oddělila od klasické metafyziky. Slovo „*de fine*“ znamená v tomto dějinném kontextu zrození a smrt moderního boha. Druhý averroismus nastoupil paranoickou cestu plně schizofrenického subjektu, kterému se v jeho virtuálním bytí zjevuje objektivně pravdivý smysl jsoucna. Člověk se stal vtěleným aktivním intelektem a realitu potřebuje jen jako dodatečný důkaz vlastních hypostázovaných poznávacích schopností. Olivi doplňil toto moderní učení o člověku tím, že k tomuto intelektu připojil svrchovanou vůli. Takto koncipoval nového kapitalistického demiurga v podobě substance třetího druhu. Druhý averroismus nepotřebuje aktuální první substanci pro zajištění pravdy v modu *per prius*. Pravda vychází primárně ze subjektu skrze Anselmovo *rectitudo*, Avicennovo *certitudo* a Rufusovo *coaequatio*. Druhý averroismus musel najít ultimativního garanta nově vzniklé objektivity mimo aktuální první substanci, protože smysly vnímaná realita není dostatečnou zárukou pravdivého poznání. Pecham novou oblast jsoucna zajistil tím, že tělo a ducha objektivně spojil do jednoho virtuálně daného celku (*totum virtuale*). Moderní subjekt vznikl jako nová forma atomární substance. Ta je daná v univerzálním hylemorfismu na způsob Rufusova *species obiecti exsistentis*.

A nyní zbývalo vyřešit klasický problém Dinanta a dalších aristotelských averroistů, totiž napojení tohoto paranoického poznání moderního virtuálního subjektu na virtuální světlo boží tváře. Bonaventurovo řešení jako „*signatum*“ se stalo v následující dekádě zastaralým. Škola prvního averroismu nevěřila v moderní pohádky prodávané jako první forma moderní vědy v letech 1265–70. Neoplatonismus jasně praví, že Jedno určuje Mnohé a dílo *Liber de causis* tuto nauku rozpracovalo do hierarchické determinace forem deduktivně daných *modo geometrico*. Druhý averroismus musel najít objektivní formu dedukce v rámci exemplárních forem. Moderní bůh se stal garantem objektivního bytí vyvozeného podle biblických faktorů míry, počtu a váhy. Pecham dobře věděl, že tato exemplární dedukce nesmí jít Avicennovým systémem emanace forem od odděleného kosmického intelektu jako *dator formarum*, To bylo v té době naprosto nepřijatelné učení na Pařížské univerzitě. Modernisté vzali Avicennovu komitaci a tu předělali na aristotelskou predikaci. Pecham navrhl formu objektivně daného *resolutio* jsoucna. Tento postup poprvé tematizoval Filip Kancléř a po něm *Summa Halensis* ve škole druhého averroismu pro konverzi transcendentálií (OBJ II, kap. 2.3.2). Pecham založil systém nové metafyziky, kterou dokončil Duns Scotus. Výstavbu metafyziky řídí princip abstraktní dedukce založené na avicennovské jistotě intelektuálního náhledu. Znovu je na scéně Avicennovo, Grossetesteho a Rufusovo pojetí pravdy dané dedukcí z prvních a jistých principů poznání.

„Za deváté platí, že čím je něco jednodušší, tím je to méně podobné poznání složených substancí (*in cognitione composita*). Ale to neplatí pro poznání jednoduchých esencí (*in cognitione simplici*), kdy poznání vzniká objektivním náhledem (*fieri resolutionem*) až k poslednímu a nejjistějšímu důvodu poznání (*ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi*).“ [[108]](#footnote-108)

Základ hyleforfických substancí je temný (*in cognitione composita*). Ale směrem nahoru je stále jasnější, díky spirituální materii a čistým poznávacím formám (*in cognitione simplici*). Tím je poznání pravdivější a jistější(*ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi*). Moderní myšlení, osvícené bohem a sebou samým, hledá subjektivní důkazy a jistotu jako nový princip bytí. Pecham dedukuje poznání od ultimativních božských jistot a principů směrem k nižším formám. Tento postup zakládá první objektivní formu *resolutio* jako ontoteologickou redukci poznání na první principy. Smysl jsoucna je ozářen novým světlem zakládajícím objektivní náhled na jsoucno. Bonaventurova nauka o druhém patru abstrakce odděluje nižší pravdu jako „*similitudo rei*“ od vyšší pravdy jako „*impressio veritatis*“ (kap. 4.1.2). Určení jsoucna jako „*res*“ dostalo metafyzický charakter v rámci objektivní formy *resolutio*. Pecham systematizoval nauku svého mistra o přirozenu a nadpřirozenu do první formy objektivní metafyziky. Osvícený intelekt pozoruje celý postup objektivního zjevování jsoucna (*ostensio*).

„Ke třetímu bodu je třeba říci, že podle Augustina nestvořené světlo ukazuje (*ostendit*) všechna jsoucna, i když se samo neukazuje jako předmět (*nec tamen se ipsam ostendit obiective*).

Příkladem je species ve viditelné fyzické věci, která ukazuje jen na to, čeho je species (*cuius est species*); neukazuje však svou podstatu v reálné věci (*essentiam suam*), ale jen to, že v rámci podobnosti s reálnou věcí je esence species něčím odlišným.“ [[109]](#footnote-109)

Augustinovo nestvořené světlo manifestuje celek stvořeného jsoucna (*lux increata ipsa ostendit omnia*). Světlo božího intelektu je oddělené od objektivní manifestace jsoucna (*nec* *tamen se ipsam ostendit obiective*). Exemplar je příkladem první objektivní ostenze, protože jako takový (*se ipsam*) tvoří *obiectum* skryté v boží stvořitelské mysli. Bůh pro sebe není objektem, protože je odděleným aktem bytí daným *simpliciter*. Ale tvoří objektivní realitu podle věčně daných stvořitelských regulí, které se manifestují v čase a v díle stvoření. Bůh dostal jako zvláštní privilegium metafyzické určení, které měla v aristotelismu *simpliciter* a *per se* každá reálně existující první substance. Pro zbožné modernisty se jejich bůh stal první nedosažitelnou substancí danou *par excellence*. Ale bůh se manifestuje *obiective*, protože exemplárně (tj. antropomorficky) myslí a jedná.

Pecham dělí poznání na dvě oddělené části. První se týká sféry boží sebereflexe, kde panuje nám nepřístupné světlo boží tváře. Toto světlo pak objektivně produkuje zbytek stvoření skrze Bonaventurovy *rationes exemplares* a pak *seminales*. Objektivní poznání věci představuje vidění věčné exemplární species. Ve druhém kroku dojde k seminální manifestaci této species v materiální věci (*ostendit id, cuius est species*). Objektivní ostenze se netýká reálně existující první substance, ale objektivně dané species (*exemplum est*). Tento objektivní význam se ukazuje prostřednictvím první substance (*in specie rei visibilis corporalis*). Aktuální první substance tvoří pouze médium poznání a přestala být jedinečným zdrojem poznání, jako je to v aristotelismu. Vzájemné zrcadlení jedné a druhé formy výskytu objektivní species (*est alterius similitudo*) se děje v rámci specifické shody rozumu a věci. Tím začala smrt moderního boha. Reálná kauzalita boha jako aristotelské *causa prima* byla poznatelná vědecky v rámci deduktivního důkazu podle *Druhých analytik*. Kauzalita byla vyměněna za exemplární racionalitu poznatelnou v rámci mytologické objektivity. Nová dedukce popisuje sestup hypostázovaných forem podle scénáře *Liber de causis*. Moderní bůh se stal objektivním simulákrem stvořeným k obrazu moderního virtuálního subjektu. Až do 19. století statečně sdílel s moderním subjektem jeho paranoické poznání a schizofrenickou existenci. V epoše moderního nihilismu pak tento bůh zemřel metafyzickou smrtí, stejně jako jeho tvůrce. Důležitá citace z CMDA (OBJ I, kap. 2.4.3) připomněla, že mylné myšlenky nemají návaznost na přirozené dění, protože nesledují přirozený běh věcí a nejsou spjaté s přírodním řádem. Tím jsou něco nechtěného, jako například šestý prst nebo monstra v přírodě. Metafyzická smrt moderního boha a moderního subjektu (ale ne jejich zrození) byla nevyhnutelnou událostí předurčenou na základě moderní logické nutnosti, která dostala démonický charakter.

Pecham oddělil objektivní a reálné bytí věci a vytvořil objektivní pojetí pravdy jako adekvace různých species třetího druhu. Manifestace jsoucna se primárně netýká bytí věci existující mimo nás, ale bytí věčné species, která se aktualizuje kontingentním způsobem skrze materii. V rovině stvoření běží objektivní proces poznání, v němž dochází k manifestaci zmíněných exemplarů skrze kontingentní species aktualizovaných v materiální věci (*specie rei visibilis corporalis*). Znovu se opakuje porretánský scénář „*exsistere*“. Trvalá esence dostane kontingentní charakter v reálné první substanci. Ale exemplární esence může „exsistovat“ i bez této finální aktualizace v realitě, protože je vytvořena v modu *semel*‒*semper* jako intencionální předmět božího intelektu. Objektivně dané jsoucno v boží mysli má objektivní aktualizaci ve stvoření skrze *ratio seminalis*. Ale tento mytopoetický sestup božího myšlení do objektivní „exsistence“ vidí jen zasvěcení modernisté, kteří zvládli Bonaventurovu *epoché*. Pak jsou schopni eidetického náhledu na celek objektivního jsoucna (*intellectus resolvens plene*, kap. 4.1.1). Rozum ilumináta porovnává oba druhy species (trvalé versus kontigentní), proto potřebuje první substanci danou v realitě pouze jako dodatečný zdroj předem jistého a evidentního poznání. Záměnou principu „*ex* *inmediatis*“ ve *Druhých analytikách* za její subjektivní verzi danou v pojmu „*inmediate*“ vznikla objektivní psychologie poznání daná univočně pro boha i pro člověka. Moderna zredukovala metafyziku na noetiku a na psychologii a spustila nové dějiny působení *Oxfordian Fallacy*. Pecham posunul hyparchické určení první substance z reality do virtuality intelektuálního nazírání.

„Věci, které jsou v intelektu esenciálně (*sunt essentialiter in intellectu*), jsou dány v řádu podobnosti tím, že schopnost poznání přímo asimiluje tento poznatek (*potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili*). Tím můžeme přímo nazírat to, co je v intelektu přítomné skrze sebe samo (*per se est praesens intellectui*).“ [[110]](#footnote-110)

Intelekt jako Rufusova *potentia substantialis* (OBJ II, kap. 3.3.1), poznává esence skrze přímý náhled (*illa quae sunt essentialiter in intellectu*). Tím dostane intelekt Rufusovo univerzální *scibile*, které je dáno ve věcech a v intelektu stejným způsobem (*per similitudinem*). Podobnost nejde k věcem v realitě, ale k vyšší pravdě dané nazíráním toho, co je objektivně poznatelné jako takové (*ipsum cognoscibile*). Toto určení přidalo k Rufusově pojetí pravdy jako specifické rovnosti (*coaequatio*) také pojetí pravdy jako podobnosti (*adaequatio*) objektivních *species* (exemplární vs. seminální druh). Asimilace obou druhů vytváří nový metafyzický smysl objektivně daného jsoucna, které je v intelektu přítomné díky vlastní objektivitě (*per se est praesens intellectui*). Virtuální subjekt v modu pseudo-aristotelské adekvace poznává virtuální svět neexistujících *species* třetího druhu. Akademické Fúrie přesídlené z Oxfordu do Paříže pomohly modernistům vytvořit plně virtuální podsvětí. Objektivně poznávající ilumináti jej považují za jejich pravý domov až dodnes. Objektivní diakosmos potřebuje externí věci jen jako doklad imanentní schopnosti vidět předem dané formy objektivně „exsistující“ v modu *per se*. Koncept existuje v klasickém aristotelismu proto, že poznávající mysl existuje v těle a poznává reálné věci skrze smysly. Druhý averroismus dal hyparchickou aktualitu prvních substancí i do oblasti hypostázovaných species, která dostala skrze virtuální subjekt nový statut prvních substancí. Poznání asimiluje v Rufusově modu *informatio* (OBJ II, kap. 3.3.2) specifické bytí jsoucna. Toto objektivní *scibile* je v realitě i v mysli dáno hypostaticky v modu *per se*. Nová věc moderny (Pechamovo *cognoscibile*, Rufusovo *scibile*) determinuje poznání v modu *similiter* daném jako objektivní asimilace species. Virtuální subjekt žije v diakosmickém ráji, kde se poznávají obě species ve světě a v mysli, jako milenec a milenka v *Písni písní*. Rufusovo *scibile* se změnilo v objektivní konjunkci obou *species* na Pechamovo *cognoscibile*. Objektivní kopulace dvou mytologických entit daná v citovaném termínu „*ipsa potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili*“ představuje zakládající mýtus moderny, který produkuje kosmogonii moderních věd (*ortus scientiarum*). Konjunkce obou forem ipseity v moduz „*ipsa—ipsi*“je dána v gramatickém modu *dativus obiectivus*. Tento dativ zakládá novou donaci jsoucna určenou skrze nový proces přivlastnění jsoucna jako objektivity (*dativus possessivus*, kap. 4). V aktu darování (Heideggerovo *Es gibt*) vytvořeném prostřednictvím mytologické kopulace, se intelekt dostává do oblasti inteligibilních forem, která nejsou daány abstrakcí z reality. Pravda *Modernorum* se změnila z modu adekvace na univerzální proces objektivní asimilace. Bez mytologické kopulace není moderní věda možná, protože teorie pravdy jako asimilace se bez spojení *tertium ens* nemůže obejít. Moderní věda tak vytváří objektivní kosmologii v modu *Cargo cult*, která dosti uboze (tj. v modu objektivního simulákra) paroduje klasický rituál posvátného spojení reálně existujícího krále a reálně existující kněžky podaný v zakládajícím mýtu *Enúma Eliš*. V epoše metafyzického nihilismu se z objektivní kopulace scholastické moderny nakonec stala pouhá intelektuální masturbace prováděná jako nihilistické *informatio* ve světě korporátně utvářených a manipulovaných *scibile*.

Objektivní teorie pravdy jako asimilace má ve svém základu demiurgické přivlastnění světa, které založil Bonaventura. Poznání není adekvace intelektu k věci. Mysl se přibližuje k poznávané věci procesem objektivního náhledu determinovaného pojetím pravdy jako voluntaristické asimilace jsoucna. Moderní poznání je mocí demiurgické vůle, nikoli aristotelskou vědou. Tento styl pravdy a poznání ve stejné době rozvíjí Petrus Olivi v komentáři ke druhé knize Sentencí (kap. 5.1.3). Synkretismus aristotelského a objektivního schématu poznání ukazuje tento citát.

„Reálně věc a její intence v mysli se liší esenciálně. Proto není možné, aby věc a intence byly stejné. Intence je mysli dána formálně, ale věc pohybuje intelektem objektivně (*res quod movet intellectum obiective*). Proto intelekt nemůže poznat věci jinak, než skrze intenci.“ [[111]](#footnote-111)

Pecham ví, že věc není v mysli dána stejně jako externí první substance (*res et intentio essentialiter differunt*). Termín „*res*“ je třeba chápat podle Bonaventury, tedy v objektivním významu mimo první substanci (kap. 4.1.1). Věc jako *scibile* nezakládá intencionalitu skrze smyslové poznání jako v prvním averroismu, ale pohybuje myslí objektivně (*res quod movet intellectum obiective*). Toto mechanické pojetí poznání v modu duše jako motorického hybatele převzaté Kartéziem se zásadně liší od intencionálního aktu recepce skrze dvojí diafanum podle prvního averroismu Blundovy školy a podle CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Moderní intence bere aktualizaci poznání z činného intelektu, který tvoří poznávací formu (*quod est in intellectu formaliter, est intentio*). Schéma poznání je aristotelské jen zdánlivě. Existence reálné věci jako zdroje pohybu je zaměněna za její objektivní simulákrum. Poznání objektivní věci je dané nasvícením zezadu (*quod movet*), zatímco v aristotelismu jde o nasvícení zepředu. Objektivní věc aktualizuje intelekt jako pseudo-aktuální hybatel na způsob aktuální první substance. Tím vzniká odlišné poznání „věci“ (tj. jejího objektivního simulákra) jako intencionálního předmětu v intelektu (*quod est*). Nejde o pravdivou adekvaci reálné věci v intelektu, ale o objektivní asimilaci dvou odlišných *species*. Dualismus „*quod movet*–*quod est*“ ukazuje na nový druh poznání. První substance přestala determinovat poznání ve smyslu aktuálně daného fundamentu (*subiectum*). Intelekt modernistů už není nasvícen zepředu, ale zezadu, od recepce objektivních forem. Moderní intelekt je sluncem objektivního světa, proto nepotřebuje reálné slunce. Pechamův moderní subjekt jako *totum virtuale* začal virtualizovat celý svět. Subjekt je sám o sobě schizofrenicky rozdvojen na dvě substance a přestal primárně poznávat reálný stav světa. Jeho vztah k první substanci se nutně stal objektivním, individuálním, specifickým a konkrétním. Z hlediska klasického aristotelismu jde o naprosto paranoické myšlení. První substance je dedukována a hypostaticky seskládána v rámci *resolutio* jsoucna daného *obiective*. Ale toho máme boha *Modernorum*, aby tuto neblahou situaci napravil. Viz citovaný Žalm 4:7 o světle boží tváře, který Bonaventura přetvořil na intelektuální leitmotiv celé moderny (kap. 4.1.3). V následujícím kroku získává objektivita status objektivní totality. Moderní subjekt jako „*totum virtuale*“ založil další druh „*totum*“ přímo v moderním bohu. Ten představuje virtuální realitu třetího druhu. Moderní subjekt nemohl najít plnou objektivní realitu nikde jinde než v moderním bohu. Zhruba na sedm století moderní bůh zakládal schizofrenický a nihilistický charakter moderního jsoucna. Toto nanejvýš potřebné simulákrum spolehlivě zamaskovalo virtuálního lidského nositele, který moderního boha stvořil ke svému nihilistickému obrazu. Tuto lest moderního rozumu pak odkryli Nietzsche, Feuerbach a Marx.

Pecham převedl mystické boží světlo do ontoteologické struktury metafyziky. Aristotelská predikace pravdivě určená stavem prvních substancí se změnila na avicennovskou komitaci hypostází, které se objektivně přidávají k esenciálnímu základu (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*). Pravda jako asimilace je daná v modu plné manifestace objektivity skrze ontoteologickou strukturu metafyziky. Pecham založil pravdu jako objektivní asimilaci jsoucna prováděnou v moderním intelektu. První substance jako „*ens ratum*“ (OBJ II, kap. 2.4.3) zcela zmizela. Z hlediska pravdy jako původní odkrytosti jsoucna tak skončila dlouhá etapa moderny. Pravda jako Avicennovo *certitudo*, Anselmovo *rectitudo*, Grossettesteho dualistické pojetí *veritas in/complexa* a Rufusovo *coaequatio* bylo zkombinována do jedné objektivní teorie. Představením nové teorie pravdy jako asimilacese uzavírá formace objektivity. Vzpomeňme na Bonaventurovu tezi, že věci jsou v bohu *tripliciter* (kap. 4.1.3). Objektivní podobu pravdy v rámci trojí danosti jsoucna (*effective*, *obiective*, *completive*) podává tento citát.

„Pravda stvořených věcí (*veritas particularis*) je buď završená nebo nějak nezavršená (*est complexa, quaedam incomplexa*). Nezavršenou pravdu (*veritas incomplexa*), která je vztažena k pravdivé jsoucnosti věci, poznáváme skrze objektivní *species* jako pravdě vztažené k reálné věci (*per speciem, sicut res cuius est veritas*). Pravdu v poznávacím soudu poznáváme kauzálně (*effective*) skrze věčné světlo a objektivně (*obiective*) skrze *species*, které v modu jednoduchosti zakládají význam poznaných termínů v soudu. V modu završení (*completive*) pak poznáváme vztahem k neměnnému světlu, o němž Augustinus řekl, že «skrze něj všemu rozumíme».“ [[112]](#footnote-112)

První část opakuje Grossetesteho dvojí pojetí pravdy dané kontingetně na složené substanci a trvale v esenci. Pravda jako adekvace myšlení a reálné věci je vyloučena hned v první větě. Adekvace poznávacího intelektu jde ke *species* objektivně-pravdivě zastupující reálnou věc (*vera rei entitas, cognoscitur per speciem*). Porretánská *species* plně reprezentuje reálnou věc jako její objektivní simulákrum (*sicut res cuius est veritas*). Tranzitivní určení pravdy se týká reálně existující jednotliviny (*veritas incomplexa*), protože její empiricky daná pravda má pouze kontingentní charakter vázaný na hylemorfickou první substanci. Následující věta rozdílem „*effective*–*obiective*“ ukazuje pravdu jako ontoteologickou asimilaci objektivního jsoucna. První substance v reálu není účinná příčina poznání, protože efektivní zdroj demonstrativního důkazu představuje věčné světlo (*veritas enuntiabilis cognoscitur effective per lucem aeternam*). Signace jsoucna jde primárně od světla boží tváře jako Bonaventurova *signatum*), které Descartes a Leibniz nahradí matematikou. Důležitá je druhá část, která v Pechamově škole zakládá objektivní povahu poznání. Objektivita následuje po mytologické signaci jsoucna. Ta vytváří novou formu impozice, která zakládá efektivní nasvícení smyslu jsoucna dané zezadu, od boží tváře. Svět poznáváme *obiective* skrze nový druh *demonstratio*. Termíny soudu chápané v rámci *Oxfordian Fallacy* nejdou ke kauzalitě první substance, ale k objektivně daným formám species (*obiective per species*). Forma objektivity daná skrze aristotelský „*intellectus debilis*“ se postará po vzoru Rufuse o empirické poznání objektivních species. Ale iluminát má pevný paranoický intelekt, který vytváří novu formu objektivního *demonstratio* skrze přímý boží zásah do výkonu přirozeného poznání (*effective per lucem aeternam*). Tento demonstrativně daný nesmysl zrušil Scotus a v postmoderně jej obnovili okazionalisté (Berkeley, Maleblanche). Stejná species efektivně nasvícená od boha tvoří *medium* deduktivního vědeckého syllogismu. Její manifestace v modu završené pravdy (*veritas complexa*) vytváří nový termín (*simplicium terminorum*) nutný k rozběhnutí plně objektivního deduktivního soudu (*enuntiabile constituentium*).

Pecham vytvořil plně objektivní verzi *Oxfordian Fallacy* v modu augustiniánské iluminace. Hlásat takový nesmysl v univerzitní Paříži kolem roku 1270, to znamenalo akademickou sebevraždu. V modu kauzality není dána první substance, ale objektivní species. Rozdíl v pojmu „*simpliciter*“ mezi prvním a druhým averroismem založil objektivní vidění moderny (OBJ II, kap. 3.3.1). Signifikace logických prvků soudu (*enuntiabile*) přebírá Grossetesteho přímý náhled esencí (*intellectum*), které Rufus změnil na vidění objektivních *scibile*. Poznání vidí species přímo ve věcech, čili mysticky nazírá Bonaventurovy *rationes seminales*. Tím se zásadně změnilo postavení *ens ratum*, protože roli nepochybného základu poznání přebralo jsoucno nazírané plně objektivně. Pecham zavedl objektivní ontoteologii a univoční kauzalitu do scholastiky; zrušil aristotelské poznání první substance; potvrdil schizofrenii člověka složeného z několika substancí; nastolil mytopoetické poznání neexistujícího světa skrze objektivní jsoucno. Tímto mnohonásobným selháním kritického rozumu vytvořil druhý averroismus objektivní formu první vědy o neexistujícím jsoucnu. Pecham se vrátil do Oxfordu roku 1272 a v téže době vstupuje do polemiky se školou modernistů na Oxfordu napojenou na Kilwardbyho. Zástupnou otázkou sporu obou škol se stala otázka františkánské a dominikánské chudoby (*Tractatus contra Robertum Kilwardby*, 1272). Dominikánská škola již přijala modernizovanou verzi tomismu a držela jen pluralismus forem v člověku. Tito modernisté asi neměli velké problémy s přijetím Aegidiova tomismu, což dále ukáže třetí část Oxfodského rukopisu (kap. 4.3.2) a již citovaný anonym *Summa theologiae* (OBJ II, kap. 3.1.3). Tím vznikl na Oxfordu zatím málo známý modernistický spor v letech 1270‒72, který musel řešit Kilwardby už jako arcibiskup vydáním dodatečných dekretů k Pařížskému odsouzení dne 18. 3. 1277. Pechamova škola bránila s Rufusem Bonaventurou univerzální hylemorfismus a pluralitu substancí v člověku (kap. 4.2.2). Tato metafyzika plná virtuálních herezí začala mezi studenty filosofie kolem roku 1270 fungovat jako objektivní platonismus. Tito mladí modernisté z druhé ruky se v Paříži zcela pominuli a hlásali úplné nesmysly (kap. 4.5). Proti tezím, které se staly zcela kacířskými, musel zakročit biskup Tempier. Vpád sofistické filosofie do teologie upravené pro tehdejší *vulgus philosophorum* rozhodně odsoudil Bacon (kap. 5.4.3). Moderně pojatá objektivistická teologie dostala nové určení v rámci první verze unifikované vědy, což vedlo roku 1277 k zásadnímu sporu o dvojí pravdu.

## 4.3 Spor o averroismus v letech 1270‒75 (*Anonymi*)

Školy akademických iluminátů založily objektivní charakter *tertium ens* okolo roku 1270. Deduktivní důkaz jako základní poznání vědy a metafyziky již není primárně determinován aktuální první substancí. Fundament je dán dedukcí určenou náhledem v modu „*resolutio semiplena*“ který provádí logickou supozici smyslu skrze hypostázovaná species. Jejich producentem a příjemcem ve smyslu aristotelského *subiectum* poznání je moderní subjekt. Aby tento neexistující moderní subjekt mohl provést tuto nesmyslnou operaci, musel se rozdělit na dvě hypostázované složky. Ty spolu myticky kopulují ve schématu *Cargo cult*, který napodobuje kultické jednání dávných mytologií. Toto objektivně plodné spojení neexistujích substancí těla a duše se uskutečňuje skrze ontoteologii založené na biblické *Písně písní*. Postavená na základě ontoteologické struktury metafyziky, tato zvrácená a démonická (tj. objektivní) kosmologie skrytá pod číslem „666“ (Bonaventura *dixit*) tvoří původní místo moderní vědy (*ortus scientiarum*). Moderní dedukce poznatků (*scibile*) jako konkrétních faktů (*factum, concretum* podle Rufuse) vychází (*deducere*) z nově určeného předmětu poznání. To je završeno na posledním stupni poznání jako „*resolutio plena*“, což je vidění celku jsoucna směrem od od božího intelektu. Filosofie ztratila původní autonomii myšlení na základě přirozeného kritického rozumu a dostala se pod navládu ontoteologického a dnes ideologického schématu poznání. Předešlá kapitola ukázala, že objektivní pravda musí být nasvícena světlem z božského zdroje, jinak poznání není úplné. Bonaventura a Pecham prorazili bariéru klasického myšlení i na Pařížské univerzitě a poslali akademickou spekulaci na *via Modernorum*. Předešlé kapitoly věnované Pechamovi nezmínily jeho druhé dílo věnované otázce duše a jejího poznání. Spis *Tractatus de anima* vznikl asi v letech 1277‒79 a představuje učebnicový příklad argumentace druhého averroismu. Pechamův druhý komentář *De anima* cituje ke sporným otázkám všechna důležitá místa hlavních autorit druhého averroismu, pracuje v hermeneutickém modelu nasvícení jsoucna zezadu. Světlo intelektu a smyslové vidění je vzato univočně, a nakonec je dáno přímo od boha. Pecham přebírá a obhajuje proti prvnímu averroismu celou nauku Bonaventury a v klíčových bodech opakuje tvrzení prvního komentáře vyloženého výše. Pechamovy teze v *Tractatus de anima* dosvědčují, že spor mezi prvním a druhým averroismem už od roku 1270 charakter přímé konfrontace. Bacon a další aristotelikové jasně viděli, že mysl moderních iluminátů vidí v predikativním modu *per prius* simulákrum vlastního intelektu, nikoliv realitu. Tvrdili, že jde o filozofickou argumentaci, ale ve skutečnosti se odvolávali na církevní disciplínu. Z hlediska hermeneutiky je naprosto logické, že další spor Pechama a Akvinského se týkal věčného trvání *species* a klíčového sporu o pluralitu substancí v Kristu (Wéber 1991, 159‒61). Na Oxfordu vládl druhý averroismus za Kilwardbyho a Pechama až do roku 1280, kdy tuto linii modernizoval tomismus Aegidia Romana a nakonec Scotova metafyzika. Naopak v Paříži existovala celá skupina vzdělaných aristoteliků s tradicí sahající od Johna Blunda přes biskupa Alverna až k Albertovi a Akvinskému, Boethiovi z Dácie a Sigerovi z Brabantu. Navíc tito magistři patřili jak k mendikantským řádům, tak i k diecéznímu kléru. Umlčet tuto skupinu kritizující moderní averroisty a sofisty nebylo snadné. Postaral se o to Tempierův dekret z března 1277. Tři anonymní traktáty sebrané do jedné publikace (Steenberghen 1971) komentují spis *De anima*. Tyto velmi důležité komentáře ukazují základní linie sporu mezi prvním a druhým averroismem v letech 1265‒75.

### 4.3.1 *Anonymus Giele*

Hermeneutika objektivity považuje komentář zvaný *Anonymus Giele* (psáno do 1275) editovalý Mauricem Gielem (1971) za spis integrálně bránící nauku prvního averroismu. Shrňme základní linii argumentace a cílovou skupinu, kterou anonymní autor kritizuje. Rozdělení *quidditas* na individuální první substanci a na univerzální význam v rámci druhé substance popírá nauku moderních *Nominales* s odkazem na statut univerzálií u Averroese (*non sunt universales nisi cum sint in intellectu secundum Commentatorem*; *Anon. Giele*, pp. 23.16‒17; 35.23‒25). Duše poznává pouze z fantasmat, nemá přímý náhled na *species*. Zásadní přitakání Aristotelovu pojetí duše jako *tabula rasa* je doplněno nasvícením zepředu, od aktuálně poznávané první substance. Nasvícení od věci je považováno za přirozený postup poznání a zakládá akt jejího vlastního sebepochopení (*intelligit nec nisi ex phantasmatibus, et ideo nec intelligitur nisi ut intelligens*, p. 24.51‒52). Tím je odmítnuta imanentní aktualita intelektu, kterou modernisté převzali od Avicenny. První a druhá substance se od sebe liší zásadním způsobem. Individualizace univerzálií mimo intelekt je odmítnuta jako sofistika, protože univerzálie jsou pouze obecniny v mysli. Individualizace existuje pouze na substrátu určeném materiálně, a tím i kvantitativně.

„Proti tezi popírající existenci univerzálií pouze v intelektu uvádím, že je sofistická a lze ji vyvrátit následovně. Existují jsoucna, která jsou sama v sobě jednotná jako jednotliviny a tím numericky odlišná od jiných, nacházejí se na určitém místě jako subjekt a tím se od sebe odlišují. Proto nejde o akcidentální odlišnost...“ [[113]](#footnote-113)

Univerzália se nacházejí v intelektu (*universale esse in intellectu*). Identita jednotlivých jsoucen je dána skrze materiální substanci, která tvoří i numericky odlišnou jednotu (*seipsis distinctionem habent et numerum essentialiter*). Rufus vybudoval numerickou jednotu univerzálií na úrovni prvních substancí (*numerus a priori secundum naturam causatur*; OBJ II, kap. 3.3.2). Anonym tvrdí, že takové pojetí univerzálií by zničilo jejich podstatu (*dissolutio huius talis*). Myšlení nemůže zaměňovat specifická individua daná univerzálně v mysli a první substance dané v reálu. Následná série argumentů popírá pojetí vědy podle analytického výkladu *Druhých analytik*. Autor odmítá přidat do demonstrativního sylogismu nominalisticky pojatý střední člen soudu podle *Oxfordian Fallacy*. Individualita daná Porfyriovým dělením univerzálií nemůže založit vlastní identitu jednotlivin, protože univerzália existují pouze v intelektuální duši. Věda postavená na substanci jako *tertium ens* vytváří pochybné pojetí kauzality třetího druhu. Původ této kauzality vázané na esenci jsme analyzovali u Rufuse (OBJ II, kap. 3.3.1). Anonym považuje vědu založenou na objektivním *tertium ens* za nesmysl.

„Kdyby existovala nějaká věda učící nebo dokazující něco v individuálních věcech, tato věda by měla statut prvních substancí. Ale věda poznává skrze důkazy a vychází z toho, co je v reálných věcech. Proto má modální charakter (*ipsa est modalis*), a tím se liší od individuálních věcí. Proto je nemožné mít vědu, která zkoumá nebo dokazuje to, co se děje na úrovni singulárních věcí...“ [[114]](#footnote-114)

Argumentace proti druhému averroismu má velmi specifický charakter. Rozdíl mezi modálním a reálným poznáním indikuje možného autora a stanovuje zásadní rozdíl mezi prvním a druhým averroismem. Na úrovni hyparchických prvních substancí nemůže existovat žádná věda. Existence takové „*scientia realis*“ by byla totožná s poznáním věcí na úrovni Stvořitele, který věc povolal do bytí. Intelekt oddělený od smyslů poznává věci v jejich obecnosti, tedy v jiné modalitě než smysly (*scientia docens modum demonstrandi*... *ipsa est modalis*). Toto uvažování je plně v souladu se základní tezí *Druhých analytik* zakládající univerzální predikaci v modu metafyzického dativu. Deduktivní vědění musí mít univerzální charakter daný odpovídajícím výkladem rozumového poznání podle *De anima*. Proto nemůže existovat objektivní věda postavená na jsoucnu třetího druhu a na stejně pochybné kauzalitě, jako to měli moderní *Nominales*. Odmítnutím kvazi-substanční singularity univerzálií je také vyloučena pluralita substancí v duši. Anonym v další části odmítne hlavní argument druhého averroismu, totiž pluralitu substancí v člověku. Brání podle Aristotela nematerialitu intelektu danou na hylemorfickém substrátu. Intelekt není forma, ale pouze akt duše. Následující citace odmítne druhý averroismus a shrne jeho základní rozpory.

„Porozumění prý probíhá na základě nemateriální činnosti intelektu a proto z něj prý nelze odvodit, že tvoří součást těla. Ale tato pozice je rozporná. Akt poznání totiž tvoří součást zakoušení daného skrze materii (*intelligere sit passio in materia*). Každé poznání je dáno skrze intelekt, který je aktem existujícího těla (*per intellectum qui est actus corporis*). A tento rozpor se týká všech tvrzení, která říkají, že akt porozumění je nějaká zkušenost daná mimo tělo. Z tohoto důvodu je toto tvrzení nesmyslné (*positio haec stare non potest*).“ [[115]](#footnote-115)

Traktát jasně odmítá základní tezi Rufuse, Kilwardbyho, Bonaventury a Pechama jako nesmyslnou. Argumentace následuje Komentátorův výklad *De anima*. Intelektuální porozumění je výkonem nemateriální duše dané jako akt těla (*intelligimus per intellectum qui est actus corporis*). Jakákoliv jiná determinace skrze látku (*passio in materia*) by zničila nematerialitu intelektu daného výkonem tělesné osoby. Autor podává vlastní verzi Averroesova rozdílu mezi *tertium* a *quartum genus* následovně: „Duše potřebuje pro porozumění tělo jako objekt, nikoliv jako subjekt“ (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto*; ibid, 39.67‒68). Duše je díky nemateriálnímu výkonu intelektu do jisté míry oddělena od individuace skrze tělo jako materiální *subiectum*. Jak dále uvidíme, Siger z Brabantu vypracoval podobné pojetí vztahu intelektu a těla (kap. 4.4.1). Ale autor hned připomíná, že není objektivista na způsob druhého averroismu, jenž oddělil intelekt jako samostatnou substanci, což byl Pecham a jeho pojetí objektivity (kap. 4.2.2). Termín „*non* *sicut subiecto*“ pouze vyjadřuje nematerialitu intelektu (*inmixtus*), protože intelekt nepotřebuje ke své činnosti tělesný smyslový orgán. Intelekt není materiální povahy, proto je jeho vazba na tělo velmi specifická, což jasně vyjadřuje spis *De anima* a CMDA. Nejde o vztah „subjekt–objekt“ druhého averroismu v rámci jsoucna viděného *obiective*, ale o vztah intelektu jako nemateriální potence duše, která je jedinou formou těla. Vzpomeňme si na odpovídající pasáž CMDA ohledně *intellectus materialis* jako *quartum genus*, kde je podobná teze.[[116]](#footnote-116) Termíny „*consimile*“ a „*simile*“ oddělují Averroesovo pojetí *intellectus possibilis* od *intellectus materialis* moderních alexandrovců, kteří z něj udělali substanci. Tělo stojí v pozici objektu vzhledem k tomuto specifickému výkonu *anima intellectiva.* Intelektuální schopnost duše je nemateriální a tímto specifickým výkonem je odlišná od tělesného smyslového poznání.[[117]](#footnote-117) Díky nematerialitě tohoto specifického *operatio* platí, že duše stojí vzhledem k tělu v pozici „*inmixtus*“, protože její výkon je od těla do jisté míry oddělen, díky nematerialitě intelektu (*indiget anima ad explendum hanc operationem corpore sicut obiecto*). Anonym drží v této těžké otázce brilantní pozici Sigerova spisu *Quaestiones in tertium De anima*. Tento spis byl podle Gauthiera psaný brzo po zahájení výuky Sigera na Pařížské univerzitě v letech 1265‒66 (kap. 4.4.1). Gieleho anonym používá termín *sicut obiecto* proti druhému averroismu v podobném významu jako Siger, což opět zužuje okruh možných autorů. Intelektuální část duše je velmi specificky vázána na osobu jako hylemorfický substrát. Opět je ve hře klíčové rozlišení CMDA mezi oběma druhy poznání, kdy v modu „*inmixtus*“ existuje pouze rozumové poznání dané jen pro tělesnou osobu. Jednota osoby v modu „*corpore sicut obiecto*“ se zásadně liší od pojetí jednoty osoby dané v modu „*obiective*“ jako pluralitě substancí v člověku podle Bonaventury a Pechama. Anonym trvá na nasvícení duše od první substance (*phantasmata esse necessaria ut obiectum*; ibid, p. 39.83). Objektem duše není reflexivní schopnost v podobě aktuální intelektuální substance, vrozených species, či prvních principů poznání, které primárně nazírají ideální exemplar daný od boha. Intelekt je nasvícený zepředu, od prvních substancí. Univerzální význam je abstrahovaný od vnějších věcí skrze práci smyslů a intelektu. Pro objektivní species druhého averroismu (*rationes exemplares, seminales*) není v tomto schématu místo.

Jednota duše a těla je dána ve dvou krocích. Autor sleduje linii CMDA a nejprve odmítne hylický intelekt moderních sofistů. Nové pojetí objektivity dané z pozice prvního averroismu obhajuje *intellectus possibilis* jako personální schopnost duše. Akt intelektuálního porozumění je společný tělu i duši. Substantivace materiálního intelektu představuje typickou pozici alexandrovců. Autor musí v linii prvního averroismu podržet vazbu na individuální *intelllectus possibilis* daný v těle, a přitom trvá na jeho nematerialitě. Intelekt proto nemůže být subjekt ve smyslu individualizované substance jako to má druhý averroismus. Řešení moderních alexandrovců vede k substančnímu materiálnímu intelektu. Ten je oddělen od těla a také od jiných hypostázovaných forem intelektu.

„Kdo si myslí, že intelekt se s námi spojuje jako forma se substancí, musí skončit v pozici Alexandra a tvrdit, že intelekt je schopnost vázaná na tělo a tím je proměnlivá (*virtutem generabilem et corruptibilem*).“ [[118]](#footnote-118)

Lidský intelekt nemůže být substance. Pojetí *intellectus possibilis* jako substance oddělené od těla (*intellectum nobis copulatum sicut formam secundum substantiam*) by znamenalo, že jej musíme pojat ve stejném modu materiality jako tělo (*intellectum esse virtutem generabilem et corruptibilem*). Jenže takový intelekt je pouze Alexandrův hylický intelekt (νοῦς ὑλικός) a jeho poznání nemůže založit univerzální formu demonstrativního sylogismu. Opět je vidět přesná četba CMDA kritických pařížských magistrů na Rue du Fouarre okolo roku 1270. Odmítnutý materiální intelekt alexandrovců nemá stejný modus poznání jako Averroesův *intellectus possibilis*. Modernisté nechali receptivní intelekt materializovat na způsob modernistické substance v modu pochybné *materia spiritualis*. Spis namítá, že pak nutně vznikne averroistický scénář jednoho intelektu jako oddělené formy, která ve všech lidech odpovídá za stejné nemateriální obsahy poznání. Takové poznání všech lidí není totožné ve správném modu „*idem*“ (*quartum genus*), nýbrž ve falešném mytologickém modu „*ipse*“ (*tertium genus*). Autorem kritizovaná moderna vůbec nepochopila základní argumentaci CMDA. Kosmický *intellectus agens* daný jako oddělená substance se spojí s individuálním výkonem poznání daným skrze hylický intelekt. Důraz na čistě smyslový *intellectus materialis* by vysvětlil v modu Themistia jen návaznost individuálního myšlení na fantasmata, ale ne jednotu nemateriálního intelektu a myšlení daného v každé osobě zvlášť, což má Aristoteles a Averroes. Výsledné řešení je stejné jako u Alberta, totiž odvolání na Averroese a na syntézu poznání skrze personální *intellectus speculativus* (OBJ II, kap. 2.4.2). Autor proti druhému averroismu přesně vykládá klíčovou část CMDA, tedy rozdělení nemateriálního intelektu na receptivní a na aktivní složku podle *tertium* a *quartum genus*.

„Averroes ve třetí knize tvrdí, že činný a možný intelekt má neporušitelný charakter, ale spekulativní intelekt je porušitelný a vzniká zrozením. Proto ani aktivní ani pasivní intelekt si nepostačují samy o sobě, ale potřebují fantasmata. Spekulativní intelekt vzniká [aktuálně] ve fantasmatech, ale z hlediska výše uvedené přirozenosti, jak je dán [esenciálně] o sobě, má trvalý výkon porozumění. Stejně jsou oddělené kosmické substance trvale v pohybu z hlediska své racionální substance. Proto lidský intelekt potřebuje fantasmata. Ale tím není řečeno, že intelekt se spojuje s fanstasmaty stejně jako zrak smyslově vnímá barvy. Tím jsou odpovězeny všechny námitky.“ [[119]](#footnote-119)

Komentář jasně rozlišuje hypotetický (*licet*) charakter odděleného receptivního a činného intelektu daného ve hvězdných sférách (*licet intellectus agens et possibilis sint aeterni*). Argumentace je vynikající, protože rozdíl mezi *tertium* a *quartum genus* platí i pro kosmické inteligence, protože se jedná o pohyblivé substanční formy (*tertium genus*), které tvoří stejný univerzálně sdílený produkt jejich myšlení (*quartum genus*). Ale v člověku existuje intelekt pouze jako schopnost duše dané v těle. Tím je jasně dána definice odděleného receptivního intelektu jen v modu *quartum genus*, tedy jako univerzálie dané v mysli. Zmínka o kosmických inteligencích dává důležitou indikaci ohledně autorství traktátu, protože určuje pozici autora vzhledem ke sporům ohledně věčnosti světa a species. Intelekt jako Averroesův čtvrtý rod je nemateriální schopnost nemateriální lidské duše (*inmixtus*) a díky této oddělenosti od materie se podobá plně aktuálním kosmickým inteligencím. Ale autor přesně ví, že mluví v souladu s Komentátorem pouze o abstrahované formě intelektu v modu *quartum genus*. Na druhé straně citát ukazuje lidskou aktualizaci tohoto nemateriálního poznání v osobním *intellectus speculativus*, který je porušitelný a je daný aktuálně v těle (*speculativus tamen corruptibilis et generabilis est*). Proto nestačí pouze abstraktně popsat oba druhy intelektu, ale musí být proveden popis jejich činnosti na základě recepce fantasmat (*quia non sibi sufficiunt agens et possibilis, sed et phantasmata necessaria sunt*). Důvod je jasný, totiž nasvícení lidského poznání od aktuální materiální věci vnímané smysly. Tento základní postulát prvního averroismu CMDA traktuje v pojetí intelektu jako personálního výkonu poznání v těle, tedy jako *tertium genus*. Viz předešlou definici lidského intelektu jako aktu těla. Pojetí spekulativního intelektu je stejné jako u Alberta, protože představuje výslednou syntézu poznání jako individuálního nemateriálního aktu (OBJ II, kap. 2.4.2). Výsledná syntéza individuálního a univerzálního poznání začíná u smyslového poznání (*unde intellectus speculativus generatur in phantasmatibus*). A pak začíná přesné rozlišení rozdílu mezi kosmickým odděleným intelektem a jeho lidskou variantou. Společnou mají nematerialitu a aktivní schopnost výkonu (*semper intelligit*). Ale tyto vlastnosti intelektu jsou u člověka vázány na výkon spekulativního intelektu determinovaného smyslovým, a tím také tělesným poznáním. Tento typ materiální personalizace zakládá vlastní povahu lidského intelektu vázaného na tělo a na smysly (*quantum ex se est*). Modus aktivního lidského intelektu v modu „*semper*“ je vázán nikoliv na čistou formu aktivního kosmického intelektu, ale na specifický výkon poznání v člověku (*iste intellectus naturaliter, quantum ex se est, semper intelligit*). Plný modus tohoto „*semper*“ je podle CMDA pouze v abstrakci lidského intelektu vázaného na existenci lidstva jako species a na existenci filosofie (*species humana est aeterna*; OBJ I, kap. 2.4.3). Jak víme, tuto linii oddělující *intellectus agens* od jeho kosmické formy měl Alvernus a také Grossestete. Ale nikoliv jeho následovníci, kteří zavedli v Oxfordu druhý averroismus. Lidský intelekt je oddělený od smyslů, a tím je i nemateriální. Proto výkon jeho poznání není stejný jako v případě smyslově založeného poznání skrze akt vidění (*non unitur intellectus phantasmatibus sicut visus coloribus*). Tuto diferenci vyřešila škola prvního averroismu rozdílným pojetím diafanum ve smyslech a v receptivním intelektu podle CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Anonymova pozice je plně konsistentní s řešením jednoty intelektu podle CMDA. Poslední věta citátu obsahuje epochální ironii. Anonym brilantním rozlišením všech druhů intelektu opřeným o celkovou znalost Averroesových komentářů tvrdí, že vyřešil všechny námitky (*per hoc solvuntur omnes rationes*). Ve skutečnosti odhalil všechny rozpory druhého averroismu. Modenisté museli přejít do útoku a nastolili nové argumenty, tentokrát ideologického a mocenského druhu.

Následující polemika s druhým averroismem ve druhé části traktátu se zabývá mylným pochopením materie a modu abstrakce, který je korigovaný s odkazem na Aristotela a na Averroese. Autor pokračuje v linii Bacona a Alberta. Vysvětluje univerzální pojetí druhé substance, která vzniká v aktu poznání odlišného od bytí první substance v realitě. Totéž se pochopitelně týká i dvojího statutu materie, která nemůže vystupovat v objektivní funkci *tertium ens*. Autor připomíná latinským sofistům základní pravdy, které měli znát z bakalářských lavic artistické fakulty, když se učili rozdíl mezi matematickou a metafyzickou abstrakcí.[[120]](#footnote-120) Text jasně stanovuje autonomii matematické abstrakce jako sekundární výkon, který abstrahuje od reálné věci. Impozice od věci daná procesem abstrakce (*abstractio cuiusdam rei ab alia re*) vylučuje moderní univoční supozici danou objektivně. Znalec Aristotela a Averroese na artistické fakultě se marně snaží vysvětlit tehdejším modernistům, že každá abstrakce běží v modu *per posterius* vázaného na první substanci existující hyparchicky v realitě (*abstractio eiusdem secundum esse*). Když tato abstrakce vznikne, může s ní na dalším patře abstrakce pracovat třeba matematika nebo geometrie. Autor vytváří abstrakci pojatou podle *De anima* směrem od první substance. Tím ji odděluje od procesu abstrakce jako *denudatio* druhého averroismu, který nazírá homogenní kontinuum univerzálně pojaté materie (*materia universale*). Autor modernistům připomíná podle výše citovaných textů *Druhých analytik*, že tato abstrahovaná materie daná v mysli je modálně viděno jiná forma bytí, než je existence věci v reálu (*abstractum habeat esse illo a quo abstrahitur*). Znovu jsme u Boethiova a Abelardova rozdělení signifikace na „*totum integrum*“ a na „*totum universale*“(OBJ II, kap. 1.3). Tuto nauku radikálně změnil Pecham v době, kdy vznikal tento traktát (kap. 4.2.2). V prvním averroismu není možné žádné objektivní řešení formou signifikace jsoucna třetího druhu (*totum virtuale*). Odmítnutí matematické extenze dané numericky a materie třetího druhu znamená, že intelekt není dělitelný, a tím ani individualizovatelný stejným způsobem jako abstraktní kontinuum dané v rámci různých forem logické a matematické abstrakce. Stejně zásadně je odmítnutý univerzální hylemorfismus napojený na porretánské hypostáze. Autor jasně říká, že si nedovede představit, jak by mohla jakákoliv kvantitativní určení patřit k podstatě intelektu (*nescio de hoc*, p. 54.58). Žádná sféra objektivity v podobě různých forem *tertium ens* nemůže zprostředkovávat spojení duše a těla. Intelekt, duše a hyleformická jednota těla tvoří jeden nedělitelný *actus essendi* vztažený k existenci první substance (*unde unitas in entitate est ab unitate actus*, p. 57.18‒19). Další část traktátu ukazuje, že výkon nemateriálního intelektu je výkonem hylemorfické substance. Všechna ostatní řešení vedou podle Aristotela a Averroese k absurdním závěrům ohledně aktivního či možného intelektu, který se zvnějšku spojuje s člověkem. Intelekt prvního averroismu je schopností duše jako formy těla. Proto není vázaný na duši jako samostatnou substanci, což je typické pro modernu a karteziánskou postmodernu. Z tohoto důvodu je důležitá argumentace druhé části komentáře, která odmítá rozlišení „subjekt–objekt“ dané v rámci moderní objektivity. Substanciální vazba intelektu na subjekt neexistuje, jeho subsistence je dána jako schopnost duše tvořící nemateriální formu těla.

„Intelekt rozumí pouze skrze tělesná fantasmata daná jako objekt, a ne proto, že by intelekt při výkonu porozumění byl spojen s tělem jako subjektem.“ [[121]](#footnote-121)

Nemateriální intelekt jako specifická schopnost duše bere smyslová fantasmata za objekt své činnosti (*a phantasmate corporis sicut ab obiecto*). Tímto nemateriálním a intencionálním vztahem k objektu svého poznání se intelekt stává osobní schopností člověka. Proto intelekt není vzhledem k tělu oddělenou substancí, ale pouze specifickou nemateriální činností duše (*non quia intellectus communicet intelligere corpori sicut subiecto*). Toto brilantní rozlišení v modu „*subiective–obiective*“rozšířilo Sigerův výklad třetí části CMDA a odmítá duši a intelekt jako subsistentní subjekt moderny (*hoc aliquid*). Citát ukazuje, že intelekt pracuje v rámci Averroesova rozlišení intelektu, který je oddělená schopnost duše daná ve výkonu těla. Odmítnutí intelektu jako nemateriální hypostáze dané vzhledem k materiálnímu tělu má zásadní charakter. Ukazuje model objektivity daný v prvním averroismu, který nemohl skončit v karteziánském dualismu duše a těla. Autor potvrzuje falešné pojetí moderny hned v další části. Neexistuje prostředník mezi duší a tělem v podobě nějakého druhu kvazi-materie, ani neexistuje intelekt oddělený od těla. Proto je zásadně chybná i koncepce druhého averroismu v rámci vnějšího spojení (*colligatio*) dvou substancí různého typu, např. avicennistické duše jako hybatelky těla (*anima ut motor*). jak dále uvidíme, následujcí citát kritizuje mimo jiné i Akvinského pojetí duše jako hypostázované formy (*qua2*, kap. 4.5.2). Autor také přesně shrnuje kritickou pozici Sigera vůči esenciální definici intelektu u Alberta (kap. 4.4.3).

„Pokud se tvrdí, že jednota člověka vzniká z pohybujícího intelektu a pohybovaného těla, pak je třeba zkoumat, zda člověk je definován pouze nominálně, zda je definován jako složenina intelektu a oduševnělého těla, nebo jako pouhý intelekt. Ať je definice jakákoliv, je nemožné, aby člověk rozuměl jinak než jako aktuální složenina intelektu a těla, tedy jako jednota materie a formy.“ [[122]](#footnote-122)

Anonym je jasný a přesný, argumentuje věcně a se znalostí věci. Spojení dvou substancí na způsob aktivního hybatele a pasivně hýbané substance (*intellectu motore et corpore moto*) nemůže vytvořit požadovanou hylemorfickou jednotu osoby (*unum ex materia et forma*). Autor podává stručný a precizní přehled všech základních řešení vztahu duše a těla. Buď platí řešení prvního averroismu, že jednota osoby je pouze v hylemorfické substanci (*aggregati ex intellectu et corpore animato*). Nebo platí dualismus moderních *Nominales*, kde tělo má jen nominální definici individua a proti němu je postavena subsistentní intelektuální substance (*utrum homo sit nomen corporis tantum... aut intellectus tantum*). Všechna tato a pozdější karteziánská řešení *Modernorum* postrádají plnou jednotu těla, duše a intelektu. První averroismus po vzoru Averroesovy „meta-fyziky“ má jednotu osoby danou pouze v rámci *actus essendi* jedné substance. Tím je debata Gieleho anonyma s druhým averroismem v zásadě ukončena.

Traktát představuje typický komentář spisu *De anima* na Pařížské univerzitě kolem 1270 od klasicky vzdělaného magistra, který je znalcem ze školy prvního averroismu v linii Sigera z Brabantu a brání jeho výklad CMDA proti zásadním omylům druhého averroismu. Tento znalec Averroese se vyjadřuje naprosto věcně, koncízně, stručně a úsporně. Jeho traktát je určen pro znalce spisu *De anima*, proto se nezdržuje zbytečnými výklady. Postupuje přesně podle Albertova upozornění, že tyto obtížené debaty nepatří do kategorie filosofických nedouků (*haec disputatio difficilis valde, nес ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia*; kap. 2.4.3). Kritizuje averroisty z Bonaventurovy školy, především Pechama a jeho řešení jednoty duše a těla v modu *totum virtuale* (kap. 4.2.2). Autor sleduje stejnou linii argumentace ohledně jednoty intelektu jako Siger. Jeho argumentace jednoty osoby podle CMDA je v určitých bodech odlišná od pojetí Alberta a především od pojetí Akvinského. Proto je tento traktát důležitým svědkem sporu mezi Sigerovci a Akvinským, který skončil odchodem Akvinského z Pařížské univerzity po velikonocích roku 1272. Giele jako editor spisu se přiklání k domněnce, že jeho autorem je Boethius z Dácie (Giele 1971, 20). Hermeneutika potvrzuje, že asi jde o ztracený komentář *De anima* od tohoto magistra, nebo dokonce o jeho komentář třetí knihy *De anima*. Traktát pracuje s modálním charakterem jsoucna a poznání založeném na Averroesově metafyzice a na přesné četbě CMDA. Tento dvojí rys daný ve škole Modistů z prvního averroismu je velmi charakteristický pro autora tohoto rukopisu a zbylé dva anonymní traktáty jej neobsahují. Boethius z Dácie napsal spis *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, který potvrzuje autorství vzhledem k podobně užité modalitě. Hermenutika spojuje Boethia z Dácie se zaniklými školami *logica Vetus* v linii Abelarda, jako byli výše citovaní Anagninci, kteří jasně rozlišili logickou supozici a metafyzickou impozici (OBJ II, kap. 1.5). Za klíčovou indicii pro autorství Boethia z Dácie lze považovat výše citované odmítnutí pojetí intelektu jako oddělené formy na způsob alexandrovců a pozdějšího Akvinského (*Anon. Giele* I.6; p. 39.85‒89). Anonym po vzoru Sigera a CMDA klade důraz na intelekt jako aktivní potenci duše jako formy, což je typický znak Sigerova fenomenologického přístupu (kap. 4.4.2). Vědecký důkaz lidského intelektu musí nalézt základní druh kauzality, který zakládá střední člen deduktivního sylogismu (*medium*), který vlastní lidskému způsobu myšlení (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*; QIIIDA, q. 4; pozn. překl. Bazán, s. 12.67–70). Této analýze Sigera odpovídá v Gieleho anonymovi úvodní metodologická část, která definuje existenciální schopnosti *anima intellectiva*. Citujme tuto důležitou část Gieleho anonymního traktátu.

„Je pravda, že duše může poznat výkon vlastního myšlení z následujícího důvodu. Každé poznání vychází z něčeho jiného, než je samo. Hnutí duše nejsou subsistentním jsoucnem samy o sobě, ale jsou dané v jiném jsoucnu. Kvůli takto danému původu nemohou mít aktivity duše dánu existenci samy od sebe; proto [jako účinek] dokazují existenci jiného jsoucna [jako příčiny]. Kdyby tato hnutí duše neexistovala, nic bychom o samotné duši nevěděli (*nihil sciremus de ea*). Proto duši nepoznáváme tak, jak je o sobě (*animam cognoscimus non secundum se*), ale podle toho, jak odkazuje na svá vlastní hnutí (*secundum quod refertur ad ista*). Proto je řečeno, že duše je to, co dělá svými úkony jako slyšení, vidění, porozumění a tak dále.“ [[123]](#footnote-123)

Citát jasně rozděluje subsistenci duše a její schopnosti (*passiones non sunt aliquod ens per se subsistens, sed sunt ens in alio*). Fenomenologický přístup jde od aktuálně daných jevů, tedy pozorovaných schopností duše (*animam cognoscimus non secundum se, sed secundum quod refertur ad ista*). Argument přebírá obhajobu *Druhých analytik* podle metafyzického dativu napojeného na kategoriální impozici. Realita první substance vstupuje do minulého modu a nastupuje univerzální poznání. Tuto zásadní závislost myšlení na reálném bytí a kauzalitě první substance vyjadřoval metafyzický dativ. Teprve druhý krok směřuje k teoretické úvaze o poznaném bytí duše (*si non essent hae operationes animae, nihil sciremus de ea*). Autor výslovně tvrdí, že fenomenalita výkonu duše představuje jediný přístup ke zkoumání duše, který je pravdivý (*anima est quae facit hoc*). Jak dále uvidíme, je to pozice prvního averroismu, kterou hájil kolem 1270 pouze a jedině Siger z Brabantu, a nikoliv Tomáš Akvinský nebo Albert Veliký. Tato argumentace ukazuje, že autor je brilantním znalcem problému jednoty a individualizace intelektu podle CMDA. To nelze jednoznačně říci o Akvinském, což ukáže jeho polemika se Sigerem (kap. 4.5.3). Anonym hodnotí Averroese zásadně kladně a ze stejných důvodů jako Siger. Dalším důležitým důvodem pro autorství Boethia z Dácie je podobná architektura výstavby schopností duše od smyslových, až po nejvyšší schopnosti duše dané v kontemplaci. Klíčovou pasáž najdeme v *An. Giele* I.5, kde jsou uvedeny všechny důležité klasické texty Aristotela k blaženému životu podle rozumu.[[124]](#footnote-124) Originální použití termínů „*felicitas*“ a „*bonum*“ převzatých z *Etiky Nicomachovy* podporuje tvrzení Gieleho o možném autorovi. Spis Boethia z Dácie *De summo bono* (asi 1270) rozvádí esejistickou formou tuto základní danost nemateriálního intelektu. Ten existuje v každém člověku jedinečným způsobemskrze duši jako osobní formy těla.

Přesto mezi Sigerem a autorem existuje rozdíl, i když oba integrálně hájí pozici prvního averroismu. Siger a anonym nepracují s definicí intelektu v *De anima* stejným způsobem, i když chápou Aristotelovu nauku o duši velice podobně. Každý z nich směřuje Aristotelovu poznámku v *De anima* o odděleném intelektu odlišným směrem. Filosof Siger vedl princip vnitřně zakoušené a od smyslů oddělené duševní schopnosti a zkoumá pojetí intelektu v tezi „*homo ipse intelligit*“ (kap. 4.4.4). Humanistický anonym zasadil primát intelektu v hierarchii *actiones animae* daných směrem k blaženému životu podle rozumu. Navíc pojímá lidský intelekt vzhledem k tehdy debatované otázce věčnosti světa a věčných *species*, včetně kosmických inteligencí. Jednota osoby je ve spise daná striktně v rámci prvního averorismu, a přitom je toto pojetí intelektu porovnávané s odděleným intelektem kosmických sfér. Tato perspektiva zmátla současné komentátory, kteří chápou spis v modelu averroismu nebo semiaverroismu. A poslední důvod k autorství Boethia z Dácie je *argumentum ex silentio*. Vzhledem k uvedenému rozboru je jasné, že kolem 1270 neexistovali žádní dva jiní, stejně brilantně přemýšlející magistři, kteří by tak dobře znali a obhajovali linii prvního averroismu podle CMDA. To byl pouze Siger a Boethius. Oba se zásadně lišili od linie Akvinského, Alberta, a také Aegidia Romana. Spis *De anima* se povinně vyučoval v Rue du Fouarre minimálně od 1255. Tento magistr ze školy prvního averroismu napsal podobně kvalitní komentář, jako bylo dále citované Sigerovo brilantní dílo *Quaestiones in tertium De anima*. Boethius z Dácie jako autor tohoto komentáře odpovídá po všech stránkách těmto vysokým požadavkům na znalost Aristotelova *De anima*. Definice intelektu je podaná s hlubokou znalostí CMDA a je v souladu se Sigerovým postojem. Spis nemá nic společného se semiaverroismem a jednoznačně patří do školy prvního averroismu. Klíčový rozdíl „*subiective*‒*obiective*“ staví Boethius z Dácie v Gielově anonymu podle Sigerovy QIIIDA proti formálnímu pojetí intelektu podle Akvinského a proti prvnímu tomismu Aegidia Romana inspirovaného Akvinským (kap. 4.5.3). Tento traktát tedy vznikl ve stejné době jako *Anonymus Bazán* (1270–71). Jeho anonymní autor naopak hájí Tomáše Akvinského proti postojům ve spisu *Anonymus Giele*. Oba spisy byly tedy vydány ve stejné době. Boethius jako autor spisu *Anonymus Giele* byl hlavním představitelem skupiny magistrů zvaných „*pars Sigeri*“. Ti vypracovali kolektivní obhajobu artistického rektora Sigera proti Akvinského koncepci *De anima*. Akvinský byl angažován v roli „*Expositor Novus*“ od roku 1268, kdy se etabloval jako nový vykladač *Corpus Aristotelicum* proti Komentátorovi; v této roli byl uznáván zejména po svém příchodu do Paříže. To je důvod, proč má výklad *De anima* přesné myšlení a formulace na stejně vynikající úrovni, jakou ve svém myšlení vykazoval Siger. Akvinského semiaverroistické stanovisko bylo vyvráceno. Traktát *Anonymus Giele* byl napsán před rokem 1272, neboť přispěl k filosofické porážce Akvinského jako nového vykladače Aristotela. Tuto polemiku podrobně rozebereme později. Kritika modernistů typu Pechama představuje vedlejší cíl, protože jejich sofistika je rozporná sama o sobě. Komplementární pól tohoto polemického a obranného spisu Sigerovy školy tvoří *Anonymus Bazán* psaný asi Aegidiem Romanem (kap. 4.3.3). Jeho semiaverroistická apologie je psána ve stejné době jako Gieleho Anonym. Ale tento druhý anonymní spis hájí Akvinského pozici především proti Pechamově škole.

### 4.3.2 Oxfordský a Mnichovský komentář *De anima*

První střet prvního a druhého averroismu skončil v roce 1256 vyhoštěním aristoteliků z Rue du Fouarre. Další generace modernistických vykladačů *De anim*a nastoupila *via Modernorum* a pochopitelně začala působit i další generace jejich kritiků. Činnost obou škol dokládají dva anonymní traktáty, které Fernand Van Steenberghen editoval do jednoho celku. Rukopisy z Oxfordu (*Merton College*, ms. 275) a z Mnichova (*Staatsbibliothek*, ms. 9559) mají velmi podobný formální postup argumentace. Oba spisy údajně vznikly v letech 1273‒77 (Steenberghen 1971, 129). Hermeneutika objektivity se nestaví za celkový závěr Steenberghena, že autora obou spisů nelze jednoznačně určit a že podle dosavadního stavu bádání zůstává neznámý (ibid, 133). Protože autorství určit lze a také okolnosti vzniku obou spisů, pak vychází jiné pojetí datace obou rukopisů zdůvodněné v závěru kapitoly. Z hlediska předložené hermeneutiky obhajují oba rukopisy zásadně odlišné pojetí intelektu a nepatří k jedné škole. Mnichovský rukopis je psán v duchu brilantně pojatého prvního averroismu a Oxfordský spis v duchu modernizovaného druhého averoismu. Proto jde o dvě zcela odlišná řešení jednoty intelektu. Navíc se oba spisy liší i terminologicky a stylem, což připomněl i Steenberghen (ibid, 126). Sigera jako společného autora obou traktátů lze spolehlivě vyloučit s ohledem na dvojí linii argumentace. Hermeneutika se staví za druhou tezi Steenberghena, že nejde o dvě různá *reportatio* přednášek jednoho magistra, ale o dva různé traktáty dvou různých autorů (ibid, 127). A tomu je třeba dodat, že jde dokonce o zástupce dvou různých škol myšlení. Oxfordský rukopis parafrázuje Mnichovský traktát a sporná místa nahrazuje vlastním výkladem v duchu umírněného druhého averroismu. To dokazují klíčové pasáže Mnichovského rukopisu, které dostaly odlišný význam v Oxfordském rukopisu. Původní rukopis brilantního reprezentanta školy prvního averroismu je převedený do myšlení druhého averroismu, ale v nové semiaverroistické verzi ovlivněné Akvinským. Oxfordský rukopis hájí na rozdíl od Kilwardbyho, Bonaventury a Pechama pozici druhého averroismu z pozice skutečného znalce. Snaží se ji smířit s pozicí Aristotela, kterou přebírá od Mnichovského rukopisu, ale zachovává od něj kritický odstup v důležitých bodech druhého averroismu, které kvalifikovaně hájí. Autora rukopisu z Oxfordu (*Merton College, ms. 275*) je třeba hledat v okruhu mnohem lepších znalců Averroese, než byl zmíněný Bonaventura, Pecham, nebo Kilwardby. Taková autorita byla mezi druhými averroisty v této době jen jedna a to Aegidius Romanus v době redakce spisu *De plurificatione possibilis intellectus* (kolem 1271). Tento traktát se nacházel ve stejném konvolutu jako anonym (*fol*. 101r‒107r). Hermeneutika potvrzuje závěr Gieleho ohledně autorství Aegidia pro Oxfordský rukopis. Jeho analýza data vzniku ukazuje, že na rukopis z Merton College měl zásadní vliv vedle Sigera z Brabantu také citovaný spis Aegidia (Giele 1960, 530). Proto je třeba vysvětlit, jaký vliv mělo myšlení Sigera z Brabantu na tento rukopis. Aegidius byl reprezentant druhého averrorismu, ale v Paříži navštěvoval přednášky obou eminentních představitelů prvního averroismu, Sigera z Brabantu a Tomáše Akvinského. V mnohých bodech sdílel jejich aristotelské názory, například aristotelské pojetí abstrakce a nasvícení intelektu od reálné substance. Odmítl materii jako *tertium ens*, pojetí individua a kvantity od *Nominales*, podstatně modifikoval substanční aktivní intelekt a také analytický výklad *Druhých analytik*, nesdílel dualistické pojetí duše.

Neúplný Mnichovský rukopis s komentářem *De anima I–II* naopak filosoficky jasně a precizně brání teze prvního averroismu s odvoláním na Aristotela a Averroese. Styl argumentace představuje brilantní ukázku myšlení prvního averroismu. Autor je střídmý ve výrazech, nepouští se do žádných zbytečných polemik, je logicky přesný, terminologicky jasný a představuje po filosofické stránce vrcholnou syntézu prvního averroismu. Navíc podává k argumentaci proti omylům druhého averroismu také celkovou syntézu CMDA ohledně jednoty osoby. Autor píše v nové situaci dané nástupem druhého averroismu po roce 1255 na Pařížské univerzitě. Provedl brilantní výklad CMDA podaný *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Těmto kritériím vyhovuje pouze Siger z Brabantu v době psaní *Quaestiones in tertium De anima* (asi 1265) a před vydáním spisu *De anima intellectiva* (asi 1273). Hermeneutika proto souhlasí se Steenberghenovou tezí o autorství Sigera, protože manuskript z Mnichova neobsahuje žádné protikladné nauky vzhledem k Sigerově pozici (ibid, 130). A pokud oddělíme oba rukopisy od sebe jako samotná pojednání různých škol, tak se pravděpodobnost Sigerova autorství zásadně zvýší, zejména spojením tohoto díla s jeho komentářem ke třetí knize *De anima*. Mnichovský rukopis svědčí ve prospěch studentského *reportatio* z Pařížské univerzity, ale precizní styl formulací se shoduje s původním stylem myšlení magistra Sigera. Toto dílo bylo přeneseno do prostředí druhého averroismu na Oxfordu, kde jej spojili s ideově odlišným komentářem Aegidia Romana, kterému zdejší modernisté pochopitelně dali přednost. Pozdější konflikty kolem osoby Sigera a sporu o averroismus se na rukopise podepsaly nepřímo. Mnichovský rukopis je hůře čitelný a mnohá místa s aristotelskými komentáři jsou začerněna, chybí nejdůležitější komentář k *De anima* III. Může být, že chybějící komentář k DA III ani neexistoval, protože koloval jako Sigerovo samostatné dílo *Quaestiones in tertium De anima*. Tím je dán rozdíl od úhledného a čitelného oxfordského rukopisu zhotoveného od profesionálního písaře, který sloužil pro běžnou výuku modernistů na Oxfordu. Manuscript Mnichova možná lze identifikovat se ztraceným Sigerovým spisem *De intellectu*, který zmiňuje Agostino Nifo, renesanční aristotelik a znalec Averroese. V díle *De intellectu* tituluje Sigera jako hlavní autoritu prvního averroismu (*Suggerius vir gravis secte Averroisticae fautor*; *De intellectu*, f. 33ra, viz Hasse 2007, 315). Skutečnost, že Nifo zařadil Sigera do „sekty averroistů“, svědčí o jeho špatné znalosti celé problematiky. To se dostatečně potvrzuje v jeho komentářích týkajících se metafyziky Komentátora. Nifo cituje Sigerovy spisy velmi zběžně a není jisté, zda pod názvem *De intellectu* nemyslí již známé Sigerovy spisy.[[125]](#footnote-125) Další pravděpodobná možnost se nabízí v identifikaci se ztraceným Sigerovým spisem *De anima I–II*. Je logické, že magistr Siger komentoval všechny tři knihy *De anima*, protože tento Aristotelův spis byl na seznamu povinné četby artistické fakulty už od roku 1255. Struktura rukopisu z Mnichova po formální stránce odpovídá tomuto pojednání, protože zcela chybí komentář ke třetí knize *De anima* a spis obsahuje pouze komentář ke knize I a II (Steenberghen 1971, 126). Pro oba rukopisy Steenberghen navrhuje dataci po roce 1270. Jak uvidíme dále, struktura argumentace neodpovídá této dataci. Zejména poslední část Oxfordského rukopisu (DA III) je z hlediska datování velmi důležitá. Geneze a staruktura argumentace této části dokazuje, že zcela určitě nevznikla až po vydání Akvinského spisu *De unitate intellectus* (1270), jak se domnívá Steenberghen.

Nejprve je třeba vyjmenovat základní rozdíly mezi oběma rukopisy. Týkají se statutu *species* a univerzálií, povahy materie a pochopitelně i statutu intelektu determinujícího dvě odlišné formy vědeckého poznání a dva odlišné koncepty metafyziky. Mnichovský rukopis (dále jen „M“) začíná definicí vědy jako nemateriálního univerzálního poznání podle principu *ex* *inmediatis* z výslovně citovaných *Druhých analytik*. Poznání musí jít k substanciálním vlastnostem první substance (*subiectum*) jako východiska poznání (*principium*) a základu následných poznatků (*cognitio subiecti principium est cognitionis omnium aliorum*). Zkoumaná realita je dána v působení reálných prvních substancí (*est enim principium cognitionis propriae passionis*), kterým na straně poznání odpovídá racionální výměr(*quia ponitur in ratione eius*;M 1.1.2; p. 138.22‒25). Rukopis trvá na principu „*ex* *inmediatis*“, i když jej přímo nezmiňuje, ale ze souvislostí citovaných *Druhých analytik* je to zřejmé.[[126]](#footnote-126) Pojetí *demonstratio* vychází z prvního averroismu, protože upravuje pojetí vědy podle účinného působení reálných substancí (*passiones*). Smysl poznání je dán směrem od prvních substancí, které determinují svou aktuální přítomností následný průběh abstrakce. Oxfordský rukopis (dále jen „O“) tuto část upravil tak, že princip reality vypadl a definice *demonstratio* se přesunula na střední člen soudu upravený podle *Oxfordian Fallacy*. Princip poznání byl v souladu s učením druhého averroismu přesunut z impozice od reality do supozice dané logicky. Další část argumentace rukopisu O ukazuje, že nejde o náhodu. Nasvícení nejde od první substance jako případě M, ale od esence a od automních principů poznání daných v inteelltu jako sebereflexivní aktuální hypostázi. Rukopis O vůbec nezmiňuje v parafrázi rukopisu M spis *Druhé analytiky* a právem, protože mění smysl rukopisu M ve stylu druhého averroismu. Rukopis M jasně říká odvoláním na Aristotela, že univerzální poznání je podle výše uvedených důkazů nemateriální (*universale secundum quod huiusmodi non est corruptibile*) a tím takto produkované vědění a poznatky (*scientia*). Ale proces vzniku tohto vědění musí být dán na materiálním substrátu těla, na které kauzálně působí poznávané věci (*illud de quo est scientia oportet quod habeat passiones*). Zásadní rozdíl mezi rukopisem M a O najdeme v pasáži, která chápe subjekt poznání podle *Modernorum*, tedy nasvícením zezadu od hypostatických principů poznání uložených v intelektu podle Avicenny. Citát z Oxfordského rukopisu ukazuje přesně opačnou pozici, než měl Gieleho anonym. Změna Mnichovského rukopisu je zásadní a sleduje argumentaci *Oxfordian Fallacy*. Autor popisuje poznání moderního avicennistického subjektu, což je v rozporu s rukopisem M.

„Inteligibilní poznání subjektu (*cognitio subiecti*) se nejprve vynoří v intelektu podle jeho povahy a vědění. Inteligibilní poznání subjektu skrze vědění je základem všeho ostatního (*cognitio subiecti in scientia est principium omnium aliorum*), protože principy poznání jsou dány ve výměru subjektu (*principia fundantur in ratione subiecti*). Proto je poznání subjektu principem poznání jeho vlastních hnutí (*principium cognitionis propriae passionis*). Tato hnutí jsou v něm obsažena jako v racionálním subjektu (*subiectum ponatur in ratione eius*). Proto musí být právě tímto subjektem (*subiectum debet esse tale*), neboť jeho poznání primárně vzniká skrze takto dané vědění.“ [[127]](#footnote-127)

Sofistika citátu spočívá v nejasné definici subjektu poznání (*cognitio subiecti*). Ten nerozlišeně patří jak věci poznané v intelektu, tak reflexi intelektu jako nositeli aktu tohoto poznání (*principia fundantur in ratione subiecti*). Zdroj poznání není externí věc, ale esenciálně dané poznání sebereflexivního subjektu-intelektu (*cognitio subiecti est principium cognitionis propriae passionis*). Tato vysoce sofistikovaná verze druhého averroismu nezkoumá klíčovou otázku poznání, která tvoří základ rukopisu M. Princip „*ex inmediatis*“ náleží poznávajícímu subjektu, čímž manuskript O transformoval metafyzickou impozici na logickou supozici. Poznání není nasvíceno zepředu, od reálné věci, ale zezadu, od poznávajícího subjektu. K externí věci se přichází ex post skrze sebereflexivně aktivované principy poznání uložené v aktuální formě intelektu, místo aby byly nejprve poznány kauzální účinky externí věci působící na intelekt. Tento princip avicennistické dedukce poznání od intelektu „létajícího muže“ je vlastní druhému averroismu v podání Rufuse a Kilwardbyho. Předešlé determinace první substance (*passiones et partes subiecti*) byly změněny na zkoumání povahy věci (*cognitio subiecti primo occurrat intellectui circa naturam illam*). Základem poznání nejsou *passiones* zkoumané věci a osoby jako první substance, ale principy poznání působící *per prius* nikoliv v první substanci, ale ve vědeckém důkazu (*cognitio subiecti in scientia est principium omnium aliorum*). Srovnejme to s předešlou citací rukopisu M, kde byla reálná substance zdrojem prvních principů poznání (*cognitio subiecti principium*). Když modernisté a aristotelici používají stejný pojem „*subiecti principium*“, neznamená to totéž, protože objektivní a proto falešný *Gehalstsinn* není hermeneutický *Bezugssinn*. Metafyzická ipseita vědeckého poznání (*tertium genus*) musí být přísně oddělena od jeho logické identity (*quartum genus*). Principy poznání podle rukopisu M nemohou hypostaticky existovat v intelektu, protože je určen jako *tabula rasa*. Tím se oba rukopisy rozdělily podle odmítnuté nebo přijaté *Oxfordian Fallacy*. Buď je subjektem poznání reálná věc v rámci pravdy jako *adaequatio*, nebo moderní subjekt a Rufusova hypostatická *potentia substantialis* daná v rámci pravdy jako *rectitudo*. Oba rukopisy se hned v úvodu liší v pojetí vědy podle nasvícení jsoucna zepředu nebo zezadu. Tomu nutně odpovídá i změněné pojetí metafyziky. Rukopis M jasně stojí na straně „meta-fyziky“ podle Averroese a Aristotela. Proto definuje první vědu podle Averroesova výkladu Filosofa, tedy vzhledem ke dvojímu určení reálné substance zkoumané z metafyziky a fyziky (OBJ I, kap. 2.4.1). Rukopis M navíc brilantně oddělil pojetí první vědy podle Avicenny od metafyziky Averroese, což jasně indikuje autora.

„Úkolem první filosofie je zkoumat jsoucno z hlediska jeho existence (*de ente secundum quod ens*), k čemuž patří uvažování o tom, co tvoří akt reálné existence jsoucna (*quod est actus entis*). Jiným způsobem (*alio modo*) je možné posuzovat, jak je dána substance a akt bytí smyslově zakoušeného tělesa, což patří do oboru zkoumání přírodních věd...“ [[128]](#footnote-128)

Do úvodní části definice lze zahrnout Avicennovu základní definici první vědy (*de ente secundum quod ens*), ale nejedná se o druh Aristotelovy první vědy. Proto bezprostředně po této obecné části následuje Averroesova definice „meta‑fyzického“ poznání jsoucna, které musí sledovat akt bytí reálně existující substance (*de eo quod est actus entis*). Tato integrace obou projektů metafyziky v modu „substance *qua* substance“ pod egidu Averroese je důležitá, protože ukazuje syntézu dvojího projektu metafyziky podle Avicenny a podle Averroese. Takto explicitně a precizně to měl zformulované pouze první averroismus v podání Sigera z Brabantu (kap. 4.4.1). Oxfordský rukopis v parafrázi dané pasáže rukopisu M privileguje v duchu druhého averroismu Avicennovu definici první vědy (*primus considerat ens inquantum ens*).[[129]](#footnote-129) Klíčové je slovo „*primus*“, které dává jasný primát avicennovské verzi metafyziky. Hierachie obou metafyzik má zásadní význam pro určení autorství obou rukopisů, protože od sebe rozlišuje Toledskou a Sicilskou školu. Toledský výklad v duchu pozdější *metaphysica generalis* pod sebe integroval Averroesův projekt „meta‑fyziky“ (OBJ II, kap. 2.1.3) do metafyziky podle Avicenny. To první averroismus zásadně odmítl. Sicilská škola naopak podřadila abstraktní logickou metafyziku Avicenny v modu „*ens inquantum ens*“pod Averroesovu první vědu o principech „substance *qua* substance“. Z hlediska primátu Averroesovy metafyziky Siger kritizoval opačné pořadí metafyziky podle Alberta a Akvinského (kap. 4.4.1). Rukopis O podává Averroesovu definici první vědy vztaženou k poznání principů hyparchické substance až na druhém místě, ale správně ji spojuje s definicí fyziky.[[130]](#footnote-130) Tato indikace jasně ukazuje, že autor rukopisu O nepatřil k primitivním odpůrcům Komentátora jako byli modernisté v Rufusově a v Bonaventurově škole. Rukopisu O ale chybí přesná Averroesova definice metafyziky a hlavně otočil hierarchii obou projektů ve prospěch Avicenny. To byla typická celoživotní pozice Aegidia Romana. Posun v definici metafyziky mezi oběma manuskripty dokazuje již nastoupenou cestu k univoční ontologii *Modernorum* po 1270. Druhá definice korektně zmiňuje i příslušné místo Averroesova komentáře pro definici první vědy podle substance, ale tato definice slouží jen jako dodatek k autorem preferovanému pojetí metafyziky podle Avicenny. Modernisté zařadili definice první vědy vzhledem k poznání fyzikální substance je sekundárně (viz Grossetesteho *scientia*), což dosvědčuje již uvedený vývoj *Oxfordian Fallacy* u Rufuse a Kilwardbyho. Oba rukopisy se definitivně rozešly co do určení fundamentálního smyslu jsoucna, což se nutně projeví v následujících určeních duše a intelektu.

Začněme shodou obou autorů v pojetí species. Rukopis M v jedné větě brilantně rozlišil mezi dvěma stránkami intencionálně uchopené *species* (*in specie est considerare naturam subiectam intentioni et intentionem ipsam*; M 1.8, p. 161.76‒77). Obě zcela rozdílné složky dané v modu intendovaného předmětu (*intentionem ipsam*) a existenciálního výkonu intencionality (*naturam subiectam intentioni*) spojil druhý averroismus do univoční jednoty. Univoční intence napojená na *species* třetího druhu dostane v pojetí pozdního avicennismu téměř magický význam, což dokoná karteziánská a husserliánská postmoderna. Autor rukopisu M jasně definuje význam intencionality tím, že ji oddělil od smyslového poznání a od reálné věci, proto ji chápe pouze vzhledem ke smyslu jsoucna v intelektu, a navíc v Komentátorově modu *tertium* a *quartum genus*. Tuto nuanci rukopis O nevidí a chápe proces poznání již v modu zavedené semiaverroistické objektivity. Oxfordský rukopis provádí vcelku úspěšnou parafrázi citovaného místa a drží intencionalitu mimo objektivní *species* druhého averroismu. Tento krok je opět důležitý pro určení autorství spisu vzhledem k Aegidiovi. Správně pochopená intencionalita podle CMDA oba autory jasně odlišila od sofistické nauky druhého averroismu dané v Bonaventurově škole. Ale jen rukopis M má brilantní rozlišení intencionálního předmětu a existenciálního výkonu.

Jedná se o jedinečnou charakteristiku, kterou měla pouze Sigerova interpretace spisu CMDA podle Sicilské školy. Byl zvolen rektorem artistů v rue du Fouarre kvůli svému přesnému a brilantnímu myšlení, jak si toho náležitě všiml Dante v *Božské komedii*. Pokud pomineme tento fakt, tak q. 9 rukopisu O drží celkovou linii rukopisu M a obsahuje stejnou nauku o univerzáliích. Oba autoři se shodně odvolávají na Themistia a na Averroese. Vzhledem k ontologickému primátu prvních substancí představuje vznik univerzália v mysli až druhotnou operaci intelektu (*quod sequitur ipsa particularia ex operatione intellectu est posterius*; M 1.9, p. 164.25‒26). S odvoláním na Aristotela oba autoři drží jasnou linii proti druhému averroismu v modu metafyzického dativu. Buď jsou univerzália dána *per posterius* vzhledem k prvním substancím, nebo vůbec neexistují (*Aristoteles dicit quod animal universale aut nihil est aut posterius est*; O I.9, p. 165.49‒50). Zdrojem univerzality je *intellectus agens* který díky vlastní aktuální univerzalitě produkuje univerzalitu vzhledem k reálným věcem. Univerzália mají pouze akcidentální charakter, protože rozpoznávají esenci první substance na základě nehmotné intence, která se váže k první substanci (*universale in actu est aliquid aggregatum ex natura rei ei intentione superaddita*).[[131]](#footnote-131) Aktuální existence věci je pouze myšlená, proto nemůže být žádnou formou jsoucna třetího druhu. Autor O se odlišil od univerzálního hylemorfismu na Oxfordu a v Paříži, a zároveň tento avicennista nepřijal Averroesovu koncepci metafyziky danou v rukopisu M. To je naprosto specifická pozice určující autorství, datum a okolnosti vzniku rukopisu O. V této fázi se zatím neřeší numerická jednota možného a aktivního intelektu. Oba autoři pouze konstatují s implicitním odvoláním na *De anima*, že mezi oběma složkami duše existuje zásadní rozdíl. I tady je vidět úroveň vzdělaného aristotelika koncipujícího semiaverroistický rukopis O v protikladu k averroistické škole Bonaventury. Ta měla pluralitu substancí danou přímo v intelektu (kap. 4.1.2). Taková úroveň vzdělaného aristotelismu svědčí o tom, že autor semiaverroistického rukopisu O stojí v protikladu k averroistické škole Bonaventury. Toto oddělení kultivovaného semiaverroismu zachovaného v rukopise O od primitivního averroismu prvních modernistů naznačuje zrod tomismu v prostředí druhé vlny *Oxfordian Fallacy* kolem roku 1270. To také znamená, že tomismus a scotismus mají stejný modernistický původ, což bude ukázáno později.

Oba aristotelikové ví, že lidské poznání má charakter pohybu z možnosti do uskutečnění a jeho aktualita je dána nejprve smyslově. Nejprve musí být dán *intellectus possibilis* jako receptivní část duše, která je aktualizovaná skrze *intellectus agens*. Pokud by totiž aktivní intelekt vtiskoval do možného intelektu aktualitu sám ze sebe a ne z intencionální recepce externí věci, pak by naše poznání bylo aktuální a trvalé. To protiřečí reálnému průběhu kontingentního poznání. V otázce species a univerzálií oba autoři jasně a přesvědčivě obhajují linii prvního averroismu danou výkladem Averroese.[[132]](#footnote-132) Nepravda objektivity druhého averroismu daného v modu univerzálního hylemorfismu a pluralisty substancí v člověku je jasně a zásadně odmítnuta oběma autory. Oba dobře znají spis *De anima* a argumentaci CMDA. Autor Oxfordského rukopisu nemá problém s první částí citátu v rukopise M.[[133]](#footnote-133) Autor verze M tvrdí, že *intellectus agens* stojí v řadě poznání nad možným intelektem (*agens sit nobilior patiente*), protože receptivní intelekt je definovaný pouze vzhledem k potencialitě intelektuálního poznání. Poznání, které má *intellectus possibilis* pouze v potenci, to má *intellectus agens* jako hotový nemateriální pojem. Pohyb je samozřejmě dán od možné univerzality k reálné (*de potentia universali actu universale*) a hybatelem je aktuálně daný intelekt (*intellectus agens, qui per se movet ipsum intellectum possibilem*). Zásadní rozdíl obou rukopisů je v otázce, zda termín „*nobilior*“ znamená ontologickou nadřazenost avicennistického činného intelektu (moderna); nebo pouze indikuje pořadí poznání, v němž aktualita daná intencionalitou přechází z receptivního na činný intelekt (Aristotelova *De anima*). Autor rukopisu O je vzdělaný latinský sofista ve stylu Grosseteho „*aliquantulum obscura*“ (OBJ II, kap. 3.1.1). Proto je třeba uvést klíčový rozdíl mezi oběma komentáři poznámkou v rukopisu O, který se distancuje od nauky přednesené v rukopisu M: „*Sed quomodo est istud, magis dubium est*.“ (O 1.10, p. 168.47) Co je podle autora verze O zásadně pochybné a proč? Rukopis O věrně reprodukuje, a nakonec zpochybňuje klíčovou větu rukopisu M, která se týká povahy spojení obou intelektů. Receptivní a aktivní složka intelektu je nemateriální, ale mezi sebou se zásadně liší rozdílem potenciality a aktuality. Přitom má být intelekt nějak (*quomodo*) determinovaný smyslovým poznáním reálné věci. Tento rozdíl v obou rukopisech je zásadní. Tato pozice odděluje dualimus smyslového a inteligibilního poznání semiaverroisty Aegidia od Sigerovy brilantně vypracované definice poznání v rámci jedné osoby. Rukopis M v této části provádí shrnutí centrální části jednoty myslící osoby podle CMDA. Autor verze M zásadně odmítá tezi o podřízenosti receptivního intelektu pod aktivní, protože to by se stal *intellectus agens* samostatnou substancí v duši. Pak pokračuje útokem proti averroistům Bonaventurovy školy, kteří drží nasvícení smyslu jsoucna zezadu. Rukopis M přesně určil a odmítl pozici modernistů. Ti definují produkci poznání tím, že hypostázovaný a oddělený činný intelekt působí sám od sebe na *species sensibilis* v představivosti a přeměňuje inteligibilní potenci těchto smyslových species na aktuální pojem.

„Jak by tato podřízenost byla dána, to ukazují někteří tím, že dávají fantasmata do stejného vztahu k možnému intelektu jako smyslové vjemy ke smyslům. Ve fantasmatech prý není univerzální určení v aktualitě, ale pouze v potenci. Činný intelekt [moderny] vyjde od této intence nebo racionálního určení daného v potenci (*ab huiusmodi intentione vel ratione universali in potentia*) a nahradí principy smyslové individualizace (*circumscribens principia individuantia*). Tím činný intelekt [moderny] ze sebe způsobí, že univerzálie daná v potenci se stane univerzálií danou aktuálně (*potentia universale est actu universale*). Takto vytváří činný intelekt univerzália skrze sebe sama (*intellectus agens per se agit universale*). Univerzální význam vzniklý aktuálně pak hýbe možným intelektem. Kvůli tomu někteří tvrdí, že univerzália preexistují ve věcech před aktivitou intelektu.“ [[134]](#footnote-134)

První věta říká, že existují obhájci teze (*secundum Quosdam*), podle níž univerzália sice nemohou být aktuálně ve smyslových fantasmatech, ale jsou tam pouze v potenci (*in phantasmatibus...non est ratio universalis in actu, sed in potentia*). Proto jejich nemateriální výměr (*ratio universalis*) přímo působí na nemateriální receptivní intelekt. Moderna osvícená tímto intelektem-sluncem nepotřebuje *intellectus possibilis*, ale škola prvního averroismu jej potřebuje naprosto zásadně, protože by neměla pravdu jako *proportio* reálné věci a intelektu. Vzpomeňme na zrušení abstrakce u moderně falsafy, která místo *abstractio* Aristotela zvolila *denudatio* Avicenny (OBJ I, kap. 2.1.1). Obhájci si vypomohou jednoduchým a podle rukopisu M mylným přirovnáním, že fantasmata mají samy od sebe stejný vztah k možnému intelektu (*in phantasmatibus, quae se habent ad intellectum possibilem*), jako mají smysly vnímatelné vlastnosti věcí vzhledem k tělesným smyslům (*sicut sensibilia ad sensum*). Jde o standardní výrok druhého averroismu, kterým se modernisté snažili metaforicky a sofisticky přemostit zásadní rozdíl mezi smyslovým a intelektuálním poznáním. Tato analogie je podle autora M nemožná, viz předešlé vývody o statutu univerzálií, které nemohou být dány v prvních substancích, protože mají bytí pouze v intelektu. Po dokonané *Oxfordian Fallacy*, která obejde (*circumscribens*) princip individuace daný na úrovni první substance, začne na úrovni abstrakce neomezeně vládnout aktivní intelekt. Ten determinuje univerzálii danou potenciálně již ve fantasmatu a pak recipovanou možným intelektem (*ab huiusmodi intentione vel ratione universali in potentia*). Vždy aktuální *intellectus agens* přetáhne (Rufusovo sloveso *exsistit*) univerzálii danou *in potentia* skrze vlastní aktualitu až do aktuální existence v mysli (*intellectus agens... facit quod illud quod erat potentia universale est actu universale*). Pak je jasné, že takto aktuální duše a intelekt nejsou Aristotelova *tabula rasa*, ale Avicennův „létající muž“. Porretánsky hypostázovaný aktivní intelekt produkuje aktuální poznání sám od sebe, protože tvoří substanci karteziánsky oddělenou od těla. Citát jasně odmítá Bonaventurovu a Pechamovu nauku, že první substance obsahují nějaké hypostatické objektivní entity (*rationes exemplares*, *ratio seminalis*). Autor pracuje se schématem poznání v rámci „potencialita–aktualita“, které je plně aristotelské. Potencialita si však v reálných věcech zachovává hypostatický, tedy objektivní charakter. Stejnou pozici formálně dané univoční kauzality smyslové a inteligibilní intencionality měl také Akvinský. Siger jej kvůli tomu opakovaně kritizoval ve svém druhém spise *De anima intellectiva*. Anonym nemá plné schéma poznání podle CMDA, jak ho mají hlavní představitelé prvního averroismu (Boethius, Siger). Anonym tvrdí, že fantasmata mají již v sobě potenciálně dané univerzálie v podobě *species intelligibilis*, které jsou prý dané pouze potenciálně. Tím už jsou prý tyto *species* inteligibilní tím, že jsou dány nemateriálně. A v této podobě je pak recipuje nemateriální *intellectus possibilis*. Jak dále uvidíme, to je pozice Aegidia Romana, která jako autor rukopisu O musí odmítnout Sigerovu pozici. Rukopis M s odvoláním na Averroese kategoricky tvrdí, že ve věcech žádná univerzália nejsou, protože v *simpliciter* dané aktuální první substanci nemají jak být. Proto věci univerzálně poznáváme v mysli, kde jejich význam vzniká existenciálním výkonem osoby.

Následující klíčová věta ukazuje jádro nesouhlasu obou autorů. Autor M tvrdí, že zavedením univerzálií do věcí dojde k uzávorkování reality (*circumscribens principia individuantia*). První substance přestala určovat proces poznání a byla nahrazena moderními produkty činného intelektu (*Ge-Stell*). Siger jako jediný autor své doby identifikoval zásadní změnu v pojetí *dativus possessivus*. Nositelem poznání (*subiectum*) není realita, ale moderní subjekt. Proto jej modernistické Fúrie tvrdě potrestaly za tento pravdivý postoj. Autor rukopisu M má jako jeden z mála myslitelů své doby jasnou představu o tom, v čem tkví epochální *Irrtum* moderny, že totiž provádí plné zatmění první substance. Vytěsněním první substance byl zrušen princip „*ex* *inmediatis*“, který hájil aristotelský rukopis M, na rozdíl od avicennovského rukopisu O. Autor rukopisu M jasně vidí fatální omyl moderny a odmítl objektivistickou definici poznání. Realita externí věci určuje pouze materiální proces vzniku smyslových species, ale nikoliv immeteriální proces abstrakce na rovině intelektu. Autor M připomíná, že v tomto případě dostaneme pochybný (tj. objektivní) smysl jsoucna, který je dán nasvícením zezadu, protože abstrakce nepotřebuje aktualitu prvních substancí. V tomto zakukleném neoplatonismu pak aktivní intelekt myslí sám ze sebe, a ne od reálné substance (*intellectus agens per se agit universale*). Takto daná univerzálie determinuje práci možného intelektu, místo aby to dělala smyslová species (*universale autem factum in actu movet intellectum possibilem*). Pak je jasné, že tito Quidamové musí tvrdit v rozporu s Aristotelem a s Averroesem, že univerzálie preexistují ve věcech mimo činnost intelektu (*dixerunt universale praeexistere in rebus operationi intellectus*). Autor Mnichovského rukopisu odmítá tuto tezi modernistů jako chybnou. Takto vyhraněné rozlišení druhého a prvního averroismu podle nasvícení jsoucna zezadu nebo zepředu má pouze Siger, jak uvidíme dále. Proto byl jediný aristotelik, který přesně pochopil, jak tehdejší avicennisté provedli zatmění první substance. Autor rukopisu O tuto pasáž odmítne nepřímo hned v úvodu, ale nemá na to, jak by mohl s tak precizní formulací polemizovat. Autor neví, jak by šlo problém jednoty poznání řešit (*sed quomodo est istud, magis dubium est;* O 1.10, p. 168.47). A přitom má řešení rukopisu M přímo před sebou, ale odmítá je vzít na vědomí, protože drží dualismus smyslového a rozumového poznání. Tím se autor demaskoval jako sofista z prostředí semiaverroismu daného mezi prvním a druhým averroismem. Aegidius na rozdíl od zmatených sofistů Bonaventurovy školy přesně zná a rozumí řešení rukopisu M a ví, o jaký problém jde, ale odmítá brát na vědomí nabízené řešení podle CMDA podle rukopisu M. Výsledem Aegidiova filosofického zoufalství a bezradnosti byl jeho neurvalý úrok na Averroese jako pohanského filosofa, heretika a ničitele náboženství v díle *De erroribus Philosophorum* (1270). Autor Mnichovského manuskriptu žádnou aporii poznání nemá, protože pochopil Averroesovo *proportio* mezi smysly a intelektem v CMDA. Mnichovský rukopis brilantně shrnuje celý problém univerzálií a jejich poznání a odmítá univerzální hyleformismus objektivní moderny.

„Ale proti tomu namítáme, že vše, co vzniká samo od sebe, je složenina z materie a formy. A vzniklá složenina nemůže být pouze z formy, protože by nebyla hylemorfickou složeninou. Nemůže být ani pouze z materie, protože by pak složenina potřebovala nějakou další materii. Univerzálie proto není žádná hylemorfická jednotlivina existující *per se*. Proto také nemůže vznikat sama ze sebe. Z toho vyplývá, že činný intelekt nemůže produkovat univerzálie pouze ze sebe.“ [[135]](#footnote-135)

Proces poznání je určitá forma *generatio*, ale velmi specifická. Kůň v mysli neplodí koně. Zrození je příklad „*generatio per se*“ daném skrze působení prvních substancí v reálu (*aggregatum ex materia et forma*). Obecnina není první substance, protože neplodí aktuální individuum (*per se non generatur*). A už vůbec nemůže být jsoucnem třetího druhu, které kombinuje obojí určení do objektivního náhledu jsoucího. Autor odmítne objektivitu druhého averroismu, protože má zdravý rozum. Neexistuje materie třetího druhu (*nec materiam*), která by vytvořila objektivní hylemorfickou složeninu definovanou jako první substance (*universale non est aliquod aggregatum per se*). Tak tomu bylo u Rufuse a Bonaventury v pojetí jsoucna jako *concretum* singularity a univerzality. Podle traktátu M bere lidský *intellectus agens* aktualitu ne ze sebe, ale od první substance. Poslední věta citátu jasně odmítá statut aktivního intelektu, který jako slunce osvěcuje jak fantasmata, tak i pasivní intelekt a produkuje univerzální významy sám ze sebe (*intellectus ergo agens non agit universale per se*). Aktivní intelekt nemá jak individualizovat poznání, protože je duševní schopností provádějící pouze univerzální syntézu již individualizovaných nemateriálních poznatků. Proto *intellectus agens* v člověku nemůže nějak „materiálně“ generovat poznané formy v modu univerzálního hylemorfismu a moderních jsoucen třetího druhu. Autor M odmítá chybné řešení některých představitelů druhého averroismu (*secundum Quosdam*), s čímž nesouhlasí autor rukopisu O. Opět jde o narážku na citovaný spor ohledně dvojí mediace mezi inteligibilním fantasmatem a smyslovým (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). Rukopis O potřebuje k poznání intelekt-slunce, protože ozáření fantasmat jde zezadu. Pak musí platit plná ekvalence nasvícení, což není případ prvního averroismu. Rukopis M tvrdí s výslovným odvoláním na Averroese, že oba intelekty jednají *secundum se*, tedy jako autonomní, a dokonce nemateriální schopnosti duše. Proto je intelekt oddělený od smyslů (*inmixtus*). Ale nemá žádnou aktualitu poznání danou mimo první substanci, protože oba intelekty nejsou schopny žádného vlastního výkonu ve formě aktuální hypostáze a substance (*generatio per se*; M 1.10, p. 169.64‒77). Z hlediska hermeneutiky je důležité, že rukopis M brilantní obhajovou jak autonomie intelektu, tak i závislosti intelektu na smyslech, odmítl ideu intelektu jako formy duše. Jak dále uvidíme, tuto pochybnou tezi jednoty osoby hájil Akvinský (modus *qua2*) a naopak zásadně kritizoval Siger (kap. 4.4.3). Proto je Siger z Brabantu z mnoha důvodů jediným možným autorem tohoto traktátu. Jako jediný známý aristotelik kriticky rozebral všechna pochybná řešení jednoty osoby v prostředí prvního averroismu (Albert, Akvinský), v prostředí semiaverroismu (Aegidius Romanus), a pochopitelně ve škole sofistického averroismu založené na učení univerzálního hylemorfismu (Rufus, Bonaventura, Kilwardby, Pecham). Z uvedeného seznamu je jasné, kde se vzali jeho četní nepřátelé. Ti mu pomohli k čestnému titulu *Doctor Invidiosus*, který mu dal Dante.

Citujme klíčovou část rukopisu M, která sleduje linii ztraceného spisu *De intellectu*, o němž se zmiňuje Agostino Nifo. Siger prý tento spis poslal Akvinskému jako odpověď na *De unitate intellectus* (1270). Pokusme se mimo již podané důkazy najít pasáž, která odpovídá pozdější kritice Sigera ve druhém pojednání o duši z roku 1272 (*anima est qua intelligimus*).[[136]](#footnote-136) Akvinský kombinuje nemateriální povahu intelektu a specifický výkon myšlení v nemateriálním modu do jedné hypostáze (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Intelekt se u Akvinského stal samostatnou formou vedle duše, což Siger rozhodně odmítl. Pokud je rukopis M skutečně Sigerovo dílo, pak musí nekompromisně hájit tezi „*anima est qua intelligimus*“ a přitom musí odmítnout Akvinského semiaverroistickou tezi danou v modu o hypostázované povaze intelektu (*ipsum intellectum*, kap. 6.5.2). Rukopis M odlišuje dva způsoby poznání intelektu: poznání dané z výkonu myšlení v těle a poznání dané na základě definice duše jako univerzální esence. Autor jasně říká, že fenomenologický přístup poznání skrze projevy intelektuálních schopností duše má primát nad přímým poznáním skrze duši jako essenci. To je jasné z dvojího způsobu vědeckého poznání podle *Druhých analytik* (*Anal. Post.* 84a12). Esenciální definice nemá stejný status jako predikace od hyparchicky dané kauzality nutné pro vědecký soud o reálně působící substanci. Člověk poznává svět jako hylemorfická první substance, a ne jako nemateriální kosmická inteligence modernistů a karteziánů. Proto Bacon odmítl Anselmovu definici pravdy jako „*rectitudo sola mente perceptibilis*“ (OBJ II, kap. 3.3.2) a stejně tak Albert kritizoval moderní definice duše dané na základě formální definice Toledské školy (*scientur imperfecte*; OBJ II, kap. 2.4.1). Jak dále uvidíme, zanedbání tohoto rozdílu Siger vytkl jako chybu Alberta v jeho pozdějším určení intelektu. Rukopis M hájí fenomenologický princip poznání stejně jako Siger v klíčové pasáži *Quaestiones in tertium De anima*, kterou rozebíráme dále (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*, kap. 4.4.2). Ale rukopis M tento základní princip rozebírá jiným způsobem, než Siger v citované části *Quaestiones in tertium De anima* (dále pod zkratkou QIIIDA). Hermeneutika vidí posun myšlení Sigera od smířlivého postoje vrukopisu M k zásadní kritice Akvinského v díle QIIIDA. Posun argumentace je daný rozdílem mezi druhou a třetí částí spisu *De anima*. V DA I‒II byl smířlivý postoj možný, v DA III zkoumající povahu lidského poznání a intelektu už nikoliv. Hermeneutika zdůrazňuje, že Sigerovo podání olivové ratolesti Akvinskému v žádném případě nebylo dáno změněným postojem Sigera v letech 1265‒70. Siger považoval Akvinského za avicennistu z Toledské školy již od dob jejich společných studií v Paříži. Akvinský hájil averroistický výklad Komentátora a měl intelekt jako samostatnou hypostázi v duši, proto hájil pluralitu forem (ale ne substancí) v člověku. To bylo pro Sigera jako vrcholného reprezentanta prvního averroismu Blundovy školy v Rue du Fouarre zásadně nepřijatelné. Mezi Sigerem a Akvinským začal pařížský spor o titul *Expositor Novus* po roce 1270 (kap. 4.4.4). Citujme úvodní myslitelskou pozici Brabantského magistra danou v rukopisu M, který ale komentuje pouze první a druhou část *De anima*. To je důležité vědět, protože v komentáři ke třetí knize *De anima* už tato objektivní pozice nebyla možná podle výkladu třetí knihy CMDA. Proto Siger odmítl esenciální poznání duše v komentáři QIIIDA jako nedostatečně vědecké. Přímé poznání duše dané *per se* Siger zásadně odmítl v QIIIDA jako nedostatečnou formu demonstrace kvůli chybějící kauzalitě ve středním členu dedukce. Protože poznáváme externí věc danou aktuálně, tak v tomto poznání aktualizujeme také principy poznání a naše vlastní duševní schopnosti. Přímý náhled na esenci je v QIIIDA nahrazen modelem *tabula rasa* daným determinací poznání pouze od první substance, tedy od přímého zakoušení myšlení v první osobě. Anonym M má o přímém poznání intelektu skrze formu či substanci zásadní pochybnosti, ale přesto jej uznává jako možný způsob pravdivého poznání intelektu (*potest esse*).

„Je třeba si uvědomit, že obtíž při poznání duše může být dána jak od esenciální povahy duše (*potest esse ex parte substantiae animae*) tak z hlediska naší poznávací aktivity (*ex parte nostra*). Poznání není problém z hlediska esenciální povahy duše. Co má samo ze sebe povahu jsoucna, to musí být poznatelné v nejvyšší míře. A duše je taková, proto je o sobě určitě poznatelná. Pak není problém s poznáním duše z hlediska její esence (*non est ex parte substan­tiae animae difficultas*), ale s poznáním daným naší aktivitou (*ex parte nostra*). Nejsme schopni poznat principy jednání jinak než tím, že jednání sami zakoušíme a provádíme (*ex cognitione passionum et operationum*)...“ [[137]](#footnote-137)

Úvodní věta komentuje obojí přístup k poznání intelektu (*ex parte substantiae animae vel ex parte nostra*). Termín „*difficultas aliqua*“ naráží na termín „*valde difficile*“ dané v CMDA. Komentátor právem považuje zkoumání duše a intelektu za jeden z nejobtížnějších úkolů filosofie. Další argument připouští argument avicennismu o přímém poznání duše jako esence, což Siger odmítl v QIIIDA. Rukopis M uznává, že přístup k duši jako abstraktní esenci může založit pravdivé poznání (*non est ex parte substantiae animae difficultas in cognitione eius*). Jenže tím by Siger připustil avicennistickou možnost přímého náhledu duše do své podstaty v modu moderního *cogito*, což nebyla jeho pozice. Poslední věta kategoricky tvrdí, že nejsme schopni poznat principy jednání jinak než tím, jednání sami zakoušíme a provádíme (*ex cognitione passionum et operationum*). Klíčový je závěr o možnosti pravdivého poznání i přímým náhledem substance (*ideo ipsa multum est cognoscibilis*). Dvojí pozice autora ukazuje, že znal debatu ohledně poznání povahy intelektu, viz následující kapitoly sporu Sigera a Albertem a Akvinským ve spise QIIIDA. Třetí část výkladu *De anima*

ukončila debatu tím, že oddělila Aristotelovu interpretaci intelektu v *De anima* a Averroesovo geniální řešení v CMDA. Tuto nuanci nebyli schopni postihnout aristotelikové jako Albert a Akvinský. Siger kritizoval oba filosofy jak ve spise QIIIDA, tak zejména semiaverroistickou pozici Akvinského, což ukáže rozbor *De anima intellectiva*. Mnichovský komentář *De anima* I‒II do jisté míry připouští jako platnou i pozici formálně pojatého aristotelismu Alberta a Akvinského. Definici *anima intellectiva* podle esence ale Siger nepovažuje za správnou z hlediska CMDA. Toto je klíčová indikace pro správnost Nifovy poznámky, že Siger tento spis poslal Akvinskému jako odpověď na jeho nauku o intelektu. Není důležité, zda toto stanovisko Akvinský dostal osobně nebo ne; klíčový je fakt, že rukopis M toto stanovisko obsahuje a že byl publikován do roku 1270.

Siger se pokusil najít cestu ke smíru tím, že částečně negoval principy, které z věcných a veřejně vyložených důvodů považoval za naprosto správné, ale které vzhledem ke sporu s modernisty neměly tak velkou váhu. Jak dále uvidíme, tato smířlivá pozice se týkala pouze výkladu *De anima* I‒II, protože vzhledem k výkladu třetí knihy už tato argumentace nebyla možná. Siger mohl rukopis M poslat Akvinskému do Itálie. Argumenty Akvinského dobře znal a jeho postoj se nijak zásadně nezměnil ani po jeho druhém příchodu do Paříže. Celkové zaměření Sigerova výkladu ukáže následný rozbor QIIIDA, kde Siger odmítne zkoumání intelektu jako hypostáze na základě přesně postaveného vědeckého sylogismu podle *Druhých analytik*. Sigerův kompletní filosofický výklad *De anima* z let 1265‒68 (rukopis M a QIIIDA) nebyl přijat na mendikantských fakultách, protože odmítl jejich teologické postoje sofisticky promítnuté do modernistické exegeze *De anima*. Spojení Mnichovského rukopisu a QIIIDA vytváří Sigerův kompletní komentář *De anima* (M I‒II, QIIIDA), který pravděpodobně dostal Akvinský před svým příjezdem do Paříže na konci roku 1269. Celek obou rukopisů představuje spis *De intellectu*, o němž mluví Agostine Nifo. Akvinského odpovědí byl spis *De unitate intellectus* psaný v Paříži roku 1270. Akvinský po druhém návratu do Paříže vyostřil své odmítnutí Averroese, a navíc se k němu přidal Aegidius Romanus z pozice druhého averroismu. Pak už Sigerova strana nemohla couvnost a musela hájit plnou filosofickou jednotu osoby spojenou s primátem metafyziky podle Averroese a tím oddělenou od dogmatické teologie avicennistů všeho druhu. Sigerova strana odmítla oboje řešení mendikantských teologů, protože zrušilo jednotu osoby. Tuto závěrečnou debatu mezi Sigerem a Akvinským ohledně pluralismu forem v člověku Sigerův komentář k *De anima* I‒III ještě neznal, ale má ji druhý Sigerův spis *De anima intellectiva*. Konečným výsledkem tohoto postoje byl dekret artistů z roku 1272. Prohlášení oddělilo filosofické zkoumání duše od teologických postulátů moderních averroistů v modu biblické ontoteologie Bonaventury. Ale současně se dekret oddělil od dualistického aristotelského výkladu *De anima* podaného semiaverroisty jako byl Akvinský a Aegidius Romanus. Mnichovský rukopis zásadně obhajuje fenomenologický princip poznání duše skrze existenciální výkon porozumění (kap. 4.4.2). Fenomenologický princip pro rukopis M najdeme v citované větě: „Nejsme schopni poznat principy jednání jinak než tím, toto jednání sami zakoušíme a provádíme“ (*non possumus*... *nisi*). Jak dále uvidíme, termín *non possumus* je zcela zásadní a vytvoří rozdíl mezi Sigerem a Akvinským. Důležitou část Mnichovského rukopisu v modu „*non possumus*“ podává také Oxfordský rukopis, ale v závěru ji uplatňuje pouze na antické autory (*aliqui antiqui secundum diversa appa­rentia de anima dicunt ipsam esse diversa*; O 1.7, p. 156.39‒40). Je to pochopitelné, protože Aegidius udělal z Averroese averroistu. Naopak rukopis M ponechává fenomenologické tezi univerzální platnost a neomezuje ji na dávné spory (*propter quod alii aliter et aliter dicebant de anima secundum quod de anima apparebant eis diversa*; M 1.7, p. 156.35‒36). Rukopis M na rozdíl od bagatelizace v rukopise O dobře ví o zásadním významu této teze pro vědecké poznání duše. A navíc ji rozšiřuje o opatrnou kritiku nemožnosti přímého poznání duše jako substance, i když tuto možnost připouští z hlediska komentáře DA I‒II. Poznání intelektu skrze esenci jako formu měl Albert a zejména Akvinský ve spisech psaných v Itálii. Citace ukazuje, že tato část rukopisu M ve spojení v QIIIDA podává kompletní odpověď Sigera Akvinskému, jak to popsal Agostino Nifo. Averroistický rukopis O navíc přidal k vysvětlení magistra M vlastní pojetí aktuálního intelektu, které je avicennovské a které zcela pochopitelně chybí v rukopisu M. Mnichovský rukopis striktně sleduje linii Aristotela podaného *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Rukopis M byl redigován na základě Sigerových přednášek, kdy komentoval kompletní knihu *De anima* a před druhým komentářem *De anima intellectiva*. Je málo pravděpodobné, že jde o *reportatio* sepsané jeho žáky. Formulace jsou velmi přesné a vždy postihují jádro daného problému s maximání stručností a přesností. Spojení mnichovského *De anima* I‒II se Sigerovým QIIIDA ukazuje celek Sigerovy polemiky s Akvinským a Albertem do roku 1270. Tento celkový komentář Sigera k *De anima* jistě znal Akvinský před svým druhým příjezdem do Paříže, protože na něj reagoval vdíle *De unitate intellectus*. Mnichovský rukopis by měl být veden odděleně a datován před rok 1270. Jeho modernistická oxfordská verze mohla vzniknout později, neboť se jedná o semiaverroistický komentář k rukopisu M. V každém případě stav diskusí o jednotě osoby a intelektu odpovídá situaci na Pařížské univerzitě před rokem 1270.

Je pochopitelné, že modernistický anonym z Oxfordu nemohl přijat Sigerovu linii výkladu. Autor oxfordského manuskriptu dosud lavíroval mezi prvním a druhým averorismem. Protože rukopis O přijal linii nasvícení jsoucna zezadu, nutně skončí ve druhém averroismu a v jeho specifickém pojetí pravdy jako *rectitudo*. Rukopis O mění pojetí pravdy a smyslu jsoucna z prvního averroismu daného rukopisem M na druhý averroismus. Autor není objektivní averroista a odmítá přímý náhled forem daných *obiective* od boží mysli, jako to měli Bonaventura, Pecham a Kilwardby. Následující sekce shrnuje semiaverroistické pojetí smyslu jsoucna dané podle *Oxfordian Fallacy* a pozdějšího kartezianismu. Rozdíl v metafyzickém vidění světa zásadně odděluje oba rukopisy. Klíčový je způsob, jak semiaverroismus rozumí větě „*intellectus facit universalitatem in rebus*“. Autor spisu O sice odmítá univerzália ve věcech. Ale má avicennovské a karteziánské pojetí intelektu jako aktivního subjektu v podobě porretánské hypostáze, která v sobě nese první principy poznání dané *per se*. Dualismus je mezi smyslovým a intelektuálním poznáním je pak nevyhnutelný (*universale in potentia existit in phantasmate, quod non potest movere intellectum*, O 1.10, p. 170.83‒84). Pro Sigera jako autora spisu M je toto tvrzení dvojnásobný nesmysl. Universália nejsou ani ve věcech, ani v objektivní potenci; poznání zcela samozřejmě spojuje smysly a intelekt, jinak by se osoba rozpadla na dvě nesouměřitelné hypostáze, jako to má sofistická moderna. Autor rukopisu O nemůže obě roviny poznání nijak spojit, viz jeho přiznání této nemohoucnosti uvedené výše. Proto hypostázovaný intelekt rukopisu O produkuje aktuální *scibile* sám ze sebe a mimo první substanci, což je typický znak modernistů.

„Je třeba si uvědomit, že [porozumění] někdy jedná skrze prostředníka jako skrze nástroj. Tak jedná aktivní intelekt skrze možný intelekt, a to skrze nástroj prvních principů poznání (*agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima*). Proto způsobuje závěry v možném intelektu skrze první principy a první principy v něm působí bez prostředníka (*prima* *principia agit in ipsum sine medio*). Intelekt se zaměřuje na věc a na podstatu věci, které jsou mulitiplikovány v jednotlivinách. Jednotliviny se však vztahují k intelektu pouze v akcidentálním modu, protože přirozenost věcí je uchopena tím, co je dáno v intelektu. Proto je pravdivé tvrzení, že intelekt způsobuje univerzália ve věcech (*intellectus facit universalitatem in rebus*) a to doslova (*verbi gratia*). Vědění se odkazuje na to, co je poznatelné (*scientia refertur ad scibile*). Jestliže něco produkuje poznání z hlediska definice vědění (*scientiam sub ratione scientiae*), pak produkuje také aktuální poznatek (*scibile in actu*).“ [[138]](#footnote-138)

Proces poznání běží skrze mediaci abstrahovaných forem, které hypostázovaný činný intelekt používá jako nástroj (*per medium ut per instrumentum*). To znamená, že moderní intelekt v rukopise O se může aktualizovat sám v sobě, nikoliv prostřednictvím kognitivních forem pocházejících ze *species sensibilis* a *intelligibilis*. Používá je jako nástroj, nikoli jako zdroj poznání. Aktualita činného intelektu je dána *per se*, protože generaci poznatků zajišťují vrozené první principy (*agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima*). Tyto principy zajišťují poznání přímo, skrze aktualitu intelektu (*prima principia agit in ipsum sine medio*). Intelekt moderny produkuje univerzalitu ve věcech díky vlastní aktualitě (*verum est dicere quod intellectus facit universalitatem in rebus*). Citace ukazuje avicennistické pojetí vrozených prvních principů, které jsou v duši a v intelektu trvale aktuální.[[139]](#footnote-139) Tím je otočeno nasvícení smyslu jsoucna od věci k intelektu a začíná typicky nominalistická část poznání *Modernorum*. Autor rukopisu O zapomněl na předešlé teze o neexistenci univerzálií v jednotlivinách a už je vidí přímo ve věcech (*intellectus refertur ad rem et naturam rei*). Intelekt do věcí vkládá jejich esencialitu nebo ji odtud porretánsky dedukuje (*exsistit*) pomocí moderně založené existence v objektivním modu jsoucna (*quae sunt multiplicata in particularibus*). Autor přitom sofisticky tvrdí, že toto poznání je autenticky aristotelské, protože pořád běží v akcidentálním modu. Jenže už ne vůči první substanci, ale vůči esenci dané v jednotlivinách jen kontingentně (*particularia autem referuntur ad intellectum per accidens*). Aktuální intelekt poznává sám sebe a zbytek světa jen skrze sebe (*natura illorum est intellecta per aliquid quod est in intellectu*). Autor spadl do pasti odmítnuté v rukopisu M, který zásadně odmítá jakékoliv obcházení první substance dané reálně. Viz citovaný výrok ohledně Quidamů, kteří obcházejí principy poznání dané jedině v první substanci (*circumscribens principia individuantia*). Jakmile je ovšem mimoběžnost rozumu a reality akademicky nastolena, pak pro moderní a postmoderní sofisty není problém vidět v realitě i to, co neexistuje. Pravda hájená rukopisem O není adekvace reálné věci a jejího poznání, ale koincidence trvalé esence a jejího kontingentního výskytu v realitě. Poznání rukopisu O porovnává *species* ve věcech a v intelektu v porretánském modu *exsistere* a obešlo primární adekvaci intelektu k věci (Rufusovo *coaequatio*). Tuto linii potvrzuje i druhá část rukopisu O, která dává potenciální inteligibilia a univerzália přímo do věcí a nechává je z nich vyvádět (*exsistit*) činným intelektem skrze receptivní intelekt.[[140]](#footnote-140) Anonym rukopisu O generuje poznání nikoliv ze středního členu podle *Druhých analytik* skrze princip „*ex inmediatis*“, ale z esenciální definice středního členu. Zavedení *Oxfordian Fallacy* změnilo definici vědeckého soudu skrze esencialistický charakter středního členu soudu (Kilwardbyho *inmediate*). Proto se tento rukopis komentoval na Oxfordu, kde se také dochoval.

Vědecké poznání modernistického autora rukopisu O je založeno mimo kontingentní realitu. Pak lze provádět jakoukoliv formu formalistické dedukce a považovat ji za vědu. Autor provozuje moderní formu tvoření objektivity, protože má hypostázovaný *intellectus agens* zakládající aktualitu každého poznání (*generaret scibile in actu*). Rukopis O se definitivně rozešel s vizí reality, poznání a pravdy prosazovanou v rukopisu M. Proto patří ke škole druhého averroismu, a nemůže mít stejného autora jako rukopis M. Přes sofistické pojetí intelektu podle *Modernorum* autor podržel základní myšlenku aristotelismu a odmítl univerzální hylemorfismus. Rukopis O stejně jako Aegidius jasně odmítl tezi o materii třetího druhu a na ní dané plurality substancí v člověku (viz O 1.16). Tuto jedinečnou pozici sofisticky lavírujcí mezi prvním a druhým averroismem držel kolem roku 1270 především Aegidius Romanus. Následující část komentáře k *De anima*, kterou má pouze rukopis O, potvrzuje dosavadní závěr. Autor v duchu moderní analytiky Rufuse a Kilwardbyho zrušil první tři principy *Druhých analytik*, které zajišťují vědecké poznání reality. Pak mu vyjde zcela kuriózní pořadí ontologické hodnoty substance, protože postaví predikaci *per prius* na primátu objektivně dané formy (*forma prius est substantia secundum esse et naturam*).[[141]](#footnote-141) Odvolání na Averroese v citované části rukopisu O je čistá sofistika, protože pojetí Komentátora je přesně opačné. Podívejme se na důležitý příklad objektivistického omylu, kterým rukopis O zakládá moderní pojetí *Unified Science*. Objektivně daná forma vytvoří stejně jako u druhého averroismu univoční pojetí jsoucna podle *analogia entis*. Celý spor se týká univočního či plurivočního pojetí diafanum, které prostupuje jak supralunární, tak i sublunární sféru. Rukopis O vytvořil nové určení objektivního *perspicuum* a tímto neoplatonským novotvarem nahradil Averroesovo diafanum. Bylo to nutné proto, aby platila plná ekvivalence smyslového a rozumového vnímání světa (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). Autor zavádí diafanum ve formě objektivního *tertium ens*. Tím zásadně změnil původní scénář v CMDA daný pouze nasvícením z reálného slunce (OBJ I, kap. 2.4.4).

„(...) diafanum v kosmických inteligencích je neporušitelné, v hylemorfickém světě porušitelné. Z hlediska výměru nejde o dvě různá pojetí, protože obě formy diafanum přijímají světlo jako svůj akt (*perspicuum utrobique recipit lumen ut suum actum*). Ani světlo není v obou případech odlišné, protože je posuzujeme stejným způsobem. Ale v nižším světě uchopujeme diafanum jen z hlediska poměrné části dané k jeho výskytu ve vyšším světě (*reperitur perspicuum in inferioribus secundum proportionem quamdam in superioribus*). Proto predikujeme diafanum v modu *per prius* vzhledem k vyššímu poznání a *per posterius* vzhledem k nižšímu poznání.“ [[142]](#footnote-142)

Nový scénář diafanum podaného v modu objektivní analogie (*secundum proportionem quamdam*) funguje univočně ve dvou patrech mediace. Neoplatonismus Toledské školy dostal sofistikovaný aristotelský převlek. V prvním případě je diafanum jako substance třetího druhu neporušitelné, ve druhém porušitelné (*perspicuum in superioribus est incorruptibile, in inferioribus corruptibile*). Diaphanum se stalo stejnou substancí jako světlo a obě substance mají společnou existenci třetího druhu (*lumen non est alterius rationis*). Proto k němu moderní myšlení přistupuje ze stejné pozice dané univočně (*eodem sensu judicamus utrumque*). Rozdíl mezi oběma sférami kosmu v jejich základním aspektu světla není v substanční odlišnosti obou forem diafanum, ale pouze v jejich proporci (*secundum proportionem*). Rozdíl tkví pouze v modu predikace, která supralunární světlo bere v primárním modu *per prius*, zatímco my v sublunární sféře predikujeme jeho povahu pouze v modu *per posterius*. Tímto kuriózním pojetím je zajištěno, že intelekt-slunce nasvěcuje smysl jsoucna stejně v obou částech, tj. v materiálním kosmu a ve světě nemateriálních kosmických inteligencí a forem. Modelem je analogický vztah vyšší a nižší formy v díle *Liber de causis*. Toto řešení připomíná Bonaventurovu dvoupatrovou stavbu světa (kap. 4.1.2), ale tentokrát v mnohem propracovanější formě univocity dané čistě filosoficky a se znalostí CMDA. Autor vůbec nepochopil formální funkci diafanum v CMDA, proto ani nemůže pochopit roli *intellectus possibilis* v CMDA. Aegidius udělal z diafanum substanci třetího druhu v rukopisu O. Stejně to udělá s možným intelektem v díle *De plurificatione possibilis intellectus*, v němž z možného intelektu udělal averroistickou hypostázi. Rukopis M považuje podobné řešení za nemožné, protože jde o dvě odlišné substanční formy (*corruptibile et incorruptibile non sunt unius rationis*).[[143]](#footnote-143) Rukopis M jasně vidí odlišný *modus recipiendi*, kterým diafanum přijímá světlo jak od slunce, a formy od nemateriálních inteligencí. Proto nemá diafanum stejný výměr v obou světech a univocita pojmu není možná. Postup jasně ukazuje, že autor spisu M porozuměl podle Sicilské školy vztahu světla a diafanum podle CMDA. Naopak oxfordský rukopis inspirovaný Toledskou školou si vystačí s metaforou světla jako slunce, protože dogmaticky spoléhá na univoční pojetí diafanum. Aegidius v *De plurificatione possibilis intellectus* kritizoval z této pozice Averroese jako averroistu. Sofistickým odkazem na Aristotela mu připsal modernistickou teorii oka jako *locus specierum*. Tato *species* pak nechal recipovat duší, z níž udělal oddělenou substanci (*in essentia animae fundatur ut in subiecto*). A nakonec vítězně prohlásí, že skrze tento dvojí nesmysl vyvrátil argumenty Averroese o jednotě intelektu.[[144]](#footnote-144) Spis *De plurificatione* udělal z duše místo aristotelské formy subsistentní entitu a vytvořil duši jako nemateriální substrát pro možný intelekt. Toto pojetí najdeme i v druhé části Oxfordského anonyma (*sicut motor eius, anima dat esse substantiale et movet corpus*; O 2.5, p. 203.14‒15). Rukopis M podobná řešení smetl ze stolu, protože nemá univoční porretánské vidění světa charakteristické pro modernu. Siger přesně rozlišil trojí pojetí mediace skrze diafanum (fyzikální, smyslové, inteligibilní), které Aegidius chápe zmateně a navíc substančním způsobem.

Samostatnou kapitolu tvoří třetí část komentáře k *De anima*, kterou má pouze Oxfordský manuskript. Autor rukopisu O zásadně nesouhlasil se Sigerovým komentářem ke třetí knize *De anima* dané v QIIIDA. Proto Oxfordský rukopis nahradil Sigerův komentář QIIIDA vlastní verzí DA III, která sleduje linii Akvinského přednášek podaných v Itálii do roku 1268. V tomto bodě končí přibližná shoda mezi oběma rukopisy. Vzhledem k předcházejím částem má tato část několik nových charakteristik, které se rozcházejí v předešlou argumentací rukopisu O. Expozice třetí části *De anima* oxfordského rukopisu má podobnou linii argumentace a pracuje s četbou CMDA III.5‒6 ve stejném duchu jako Aegidiovo dílo *De plurificatione possibilis intellectus*, což detailně rozebral Giele ve výše uvedené studii. Posun je dán v radikální kritice Avicenny, kterou předešlé části rukopisu O nemají. Avicennova metafyzika měla v modu Toledské konkordance zásadní primát nad metafyzikou Komentátora. Ale třetí část je zásadně ovlivněna debatou mezi Sigerem a Akvinským danou do roku 1270. Siger odlišil „meta‑fyziku“ Averroese od chybného pojetí Avicenny, který začínal od esenciálního výměru jsoucna, místo od reálné první substance. Aegidius měl Sigerovu školu, proto dobře věděl, že není možné začít poznání od problematického výměru jsoucna podle Avicenny. Další posun od Avicenny byl dán v návaznosti na kritiku Akvinského. Třetí část rukopisu O zcela vylučuje materiální pojetí *intellectus possibilis* a celá koncepce jednoty intelektu je v souladu s koncepcí Akvinského traktátu *De unitate intellectus contra averroistas* (1270). Individualizace intelektu běží skrze výkon duše, která je aktuální formou těla. Tím odpadlo předešlé váhání autora rukopisu O. Ten řešil duši jako avicennistickou substanci Toledské školy (*anima ut motor*). Duše byla aktualizována skrze aktuální a nemateriální *intellectus agens*, který nasvěcoval duši zezadu. Pro první averroismus to byl totální nesmysl, protože tělesná lidská osoba je aktuální substance pro *anima intellectiva* jako její formu. Aegidius Romanus měl původně hypostázované pojetí duše jako motoru těla. Po tomto pojetí už nenajdeme ve třetí části rukopisu O ani stopu. Tato část představuje Aegidiův komentář DA III z let 1268‒70, kdy se zcela přiklonil k pozici Akvinského a přitom zavrhl Sigerův výklad třetí knihy *De anima* podaný v QIIIDA. Aegidius připsal Averroesovo řešení jednoty intelektu samotnému Aristotelovi a výklad Averroese odmítl jako averroistický. Stejnou aristotelskou pozici měl i Akvinský, od něhož Aegidius tuto argumentaci převzal. Ale spojení duše a těla představovalo pro modernu nepřekonatelný problém, což platí až dodnes.

Autor rukopisu O komentující DA I–II měl teorii subsistentního intelektu, proto musel odmítnout komunikaci smyslů a intelektu v rámci Averroesova *proportio* daném v CMDA. Bezradný semiaverroista Aegidius v části I–II nutně odmítl pozici Sigera a dostal se do zoufalé pozicie averroistů Pechamovy školy. To byla porážka zdravého rozumu, a navíc Aegidius riskoval odchod z Pařížské univerzity, jako všichni citovaní modernisté před ním. Poslední část rukopisu O III musela odmítnout řešení jednoty osoby podle Sigera tak, aby se nedostala do pasti modernistů, jako byl Pecham. Aegidius proto ve třetí části zvolil pozici Akvinského, který byl mnohem lepší semiaverroista. Navíc se v otázce personální jednoty zcela rozešel s modernisty. Váhání ohledně jednoty osoby dané prvních dvou částí rukopisu O se úplně změnilo ve třetí části. Aegidius podobně jako Akvinský jasně odmítl substanciální povahu intelektu a duše. Celý koncept jednoty intelektu a poznání je zcela přepracován a kritizuje Avicennu z pozice tomisticky podaného Aristotela. Podrobný úvod k *De plurificatione possibilis intellectus* ukazuje, že Aegidia šel ve stopách Akvinského díla *Summa contra Gentiles* a *De unitate* *intellectus* (Olszewski 2012, 24‒76). Aegidius odmítl avicennismus autonomních forem daných externě a kauzálně vůči duši a intelektu. Třetí část rukopisu O z velké části převzala argumentaci jednoty intelektu podle CMDA. Aegidius se však pod vlivem svých osobních Furií se stále držel své zuřivé kritiky Averroése. Celý traktát je proto psaný hodně chaoticky a je vytvořen v duchu školy *sophistae Latini*. Aegidius přijal Akvinského tezi, že jednota intelektu musí pocházet z přijetí smyslových fantasmat. Třetí část spisu O výslovně odmítá ideu, že by aktualita *intellectus agens* pocházela z jeho vlastních aktuálně daných prvních principů poznání. To je jasný rozdíl proti první a druhé části.

Zlom myšlení ve třetí části rukopisu O je důležitý pro jeho dataci. Autor v době psaní O III znal Akvinského spisy z Itálie a možná i spis *De unitate intellectus* (1270). Rozvíjí jejich argumentaci proti avicenistům a podává ji jako striktně aristotelskou a v principu neodporující Averroesovu pojetí. Pojetí intelektuálního poznání v O III odpovídá Tomášově pozici ve spisech římského období. Anonym navíc pokračuje v Tomášově averroistické intepretaci Averroese. Autor odmítá jeho pojetí údajné numerické jednoty intelektu pro všechny lidi.[[145]](#footnote-145) Druhá část považuje Averroesovo učení o jednotě *intellectus possibilis* za vnitřně rozporné i z hlediska samotného učení Averroese.[[146]](#footnote-146) Komentátor prý problém poznání ohledně numerické jednoty viděl, ale řešení plurifikace možného intelektu nenašel. Neschopnost autora popsat jednotný výkon poznání vede ke schizofrenii ohledně jednoty osoby, z níž rukopis O falešně obviňuje Averroese. V tomto smyslu autor opakuje citovanou bezradnost z první části traktátu ohledně nasvícení intelektu (*sed quomodo est istud, magis dubium est*), protože neví, jak řešit problém jednoty intelektu bez zapojení argumentace podle CMDA. Nyní tuto bezradnost opakuje jako dilema ohledně numerické jednoty možného intelektu, který Averroesovi poprvé sofisticky připsal Rufus (OBJ II, kap. 3.3.3) a po něm Akvinský (4.5.1). Autor dobře ví, že Siger v díle QIIIDA odmítl debatu o numerické odlišnosti intelektu v jednotlivcích a stejně odmítl i numerickou jednotu možného intelektu jako nesmysl. Ale anonym v rukopisu O tuto Sigerovu argumentaci odmítl, což jasně dokázal v předešlých dvou částech korekcí a změn v Sigerově traktátu. Pak bezradnému autorovi nezbude než sofisticky tvrdit, že Averroes nevěděl, co vlastně píše, protože prý uváděl argumenty sám proti sobě (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*). Jak dále uvidíme, tento postoj parafrázuje Akvinského averroistickou argumentaci v díle *De spiritualibus creaturis* (kap. 4.5.3). Místo obviňování Averroese z nedůslednosti měl autor číst CMDA stejně pečlivě jako Siger ve výkladu třetí části *De anima*. Stejnou chybu udělal Akvinský, který nečetl CMDA tak pečlivě jako Albert Veliký, což mu vyčetl Siger.

Věnujme se klíčové pasáži rukopisu O, která řeší statut spekulativního intelektu. Je třeba porovnat předložené řešení s již známým Albertovým výkladem v jeho prvním spise *De homine* (OBJ II, kap. 2.4.2). Anonymní spis chápe *intellectus speculativus* v duchu CMDA jako aktuální poznání intelektu, v němž je spojeno dvojí pojetí *species*. Ty jsou dány jak v aktualitě osobního výkonu poznání, tak i v potencialitě univerzálního obsahu společného všem lidem. Oxfordský rukopis nyní uznává *species* podle nasvícení zepředu od reálné věci. Ale autor odmítá uznat, že toto řešení je dáno ve spisu CMDA.

„*Species* existují v naší představivosti individuálně. Jsou inteligibilní v aktu porozumění, proto musí být abstrahována ze smyslových fantasmat. Pokud tomu tak je, pak intelekt se s námi nemůže spojit skrze formu nebo skrze inteligibilní *species*, které Komentátor nazývá spekulativní intelekt.“ [[147]](#footnote-147)

První species je dané individálně skrze smyslovou abstrakci a poznání (*species existentes in phantasmatibus nostris existunt sub conditionibus individuantibus*). Pojetí poznání přesně odpovídá Tomášově rozboru *Quaestiones disputatae De potentia* (asi 1265‒66) přednášeném na papežské kurii v Římě (kap. 4.5.2). Autor stejně jako Akvinský kritizuje averroistický výkon porozumění nemateriálního intelektu v modu *copulatio* údajně dané u Averroese v termínu *intellectus speculativus*. Albertův výklad v *De homine* řeší schopnost duše skrze *intellectus speculativus* v jednotě osoby podle CMDA. Tento výkon intelektu produkuje jak personální poznání, tak univerzální obsahy (OBJ II, kap. 2.4.2). Jenže autor s falešným odvoláním na Averroese tento druh intelektu charakterizuje podle Themistia. Připomeňme, že Averroes zásadně kritizuje Themistia za dualistické pojetí intelektu (OBj I, kap. 2.4.2). Podle tohoto antického filosofa působí oddělený činný intelekt (*intellectus agens*) na oddělený pasivní intelekt (*intellectus possibilis*) stylem demiurga. Řemeslník má vrozenou ideu a tu vtiskuje do smyslového materiálu (*intellectus materialis*), aby dostal aktualitu hotového poznatku (*intellectus speculativus*). Autor udělal z Averroese averroistu tím, že obě stránky syntézy *species* dané v CMDA rozpojil a postavil proti sobě. Anonym sleduje stejně jako Aegidius slepou cestu Themistia, které vyhnul Albert přesnou četbou CMDA.[[148]](#footnote-148) Připomeňme klíčový zdroj tohoto omylu u Rufuse. Ten zavedl do nauky intelektu dilema z výše uvedeného Boethiova komentáře k *Isagoge* o nemožnosti zprostředkování mezi smyslovým a rozumovým poznáním (*universale est cum intelligitur, particulare cum sentitur*; OBJ II, kap. 3.3.3). Je jen logické, že rukopis O má s odvoláním na Averroese přesně opačné pojetí spekulativního intelektu, než měl první averorismus po roce 1240. Pozice moderních alexandrovců ukazuje, jak bylo snadné udělat z Averroese averroistu. Stačí buď sofisticky, nebo z neznalosti spojit třetí a čtvrtý rod intelektu, které jsou podle CMDA metafyzicky odlišné. Jenže ani jeden z těchto intelektů podle Averroese není substance, proto nemůže vystupovat v averroistickém scénáři moderny. Autor rukopisu O z pozice druhého averroismu promítá do výkladu CMDA vlastní dualismus, z něhož sofisticky obvinil Averroese. Tento postup založil první verzi tomismu, který je poprvé vidět v rukopisu O III. Averroes prý individualizoval poznání pouze zvnějšku, skrze konjukci odděleného intelektu, což je původně stanovisko Akvinského (kap. 4.5.1). Teze o odděleném možném intelektu byla pro Averroese naprosto nepřijatelná, protože z intelektu jako potence duše by se stala oddělená substance (OBJ I, kap. 2.4.3). Jak víme, Averroes zásadně odmítl dát intelektu status věci nebo substance. Ale bere základní předpoklad Themistia o nematerialitě a oddělenosti pasivního intelektu, který se v této klíčové vlastnosti shoduje s činným intelektem. Pokud by nebyla shoda v povaze obou intelektů jako *inmixtus*, pak by člověk nebyl jednou racionální substancí a zmizelo by pojetí pravdy jako adekvace. A toto rozdvojení osoby a zrušení pravdy jako adekvace neměl Averroes, ale provedl to druhý averroismus. Následující definice Averroese jako averroisty shrnuje pozici Aegidia i Akvinského, protože anonym stojí na jejich straně.

„Nedržíme pozici Komentátora, který určil možný intelekt jako aktuální oddělenou substanci. Proto nedefinoval porozumění z hlediska jeho aktuálního výkonu, ale definoval porozumění v lidech skrze vztah k tomuto oddělenému intelektu.“ [[149]](#footnote-149)

Averroesův možný intelekt je prý zásadně oddělený od individuálního lidského poznání, protože tvoří samostatnou separovanou substanci (*intellectum possibilem esse substantiam separatam secundum esse*). Autor bere sofistickou augumentaci Rufuse a Bonaventury připsanou Averroesovi zhruba od roku 1235. Akvinský ji dal do nové podoby během prvního pařížského pobytu. Spis trvá na nematerialitě a univerzalitě možného intelektu odděleného od singulárního a smyslového poznání. Oxfordský rukopis a Aegidius vidí základní problém averroistického Averroese v tom, že nebyl schopen navázat výkon poznání v jednotlivci na individuální *intellectus possibilis* oddělený od smyslů. Pozdější příklad této sofistiky najdeme ve spise *De plurificatione possibilis intellectus* (p. 115.196‒204). Aegidius rozdělí v citovaném spise poznání na *intellectus materialis* daný recepcí smyslových forem a na nemateriální *intellectus possibilis*, který v rámci pochybné numerické jednoty prohlásí za Averroesův produkt. Pak prohlásí, že Averroes neuměl spojit smyslové a rozumové poznání do jednoho celku v rámci individualizovaného intelektu. Albert a Bacon a po nich Siger našli v Averroesově díle spojení smyslového a intelektuálního poznání, protože správně interpretovali spis CMDA. Z tohoto základního důvodu neměli s personálním charakterem *intellectus possibilis* žádný problém, i když uznávali, že tato otázka je z kategorie velmi obtížných problémů. Nebyli předpojatí, sofističtí a dogmatičtí *Moderni*, ale kritičtí čtenáři a hledači pravdy. Proto hledali jednotu osoby promyšleným řešením aporií, které postupně řeší třetí část CMDA. Akvinský postupoval ve spise *Quaestiones disputatae De potentia* (asi 1265‒66) stejným způsobem jako CMDA (kap. 4.5.2). Ale přitom stále tvrdil, že celý tento výklad *intellectus possibilis* a intencionality je čistě aristotelský, protože Averroes je averroista. Jeho semiaverroismus má proto komplikovanější argumentaci než Oxfordský anonym a Aegidius Romanus. Ale třetí část rukopisu O je psána pod vlivem Akvinského interpretace *De anima* z římského období. Aegidius pasoval Akvinského za tento výkon na nového vykladače Aristotela (*Expositur Novus*), který nahradil Komentátora. Připomeňme zásadní změnu tomistické interpretace O III vzhledem k předešlým částem I–II, která se týká odmítnutí Avicennových prvních principů poznání aktuálně daných v duši. Autor se rozešel s pojetím *Oxfordian Fallacy* na Kilwardbyho Oxfordu a s argumentací Bonaventurovy školy v Paříži. Třetí část rukopisu O se striktně hlásí k pojetí intelektu jako Aristotelovy *tabula rasa*. Autor zrušil aktualitu prvních poznávacích principů daných v první a druhé části stejného rukopisu. Intelekt nemůže být substanční složka duše, protože pak by platil avicennistický koncept vrozených idejí. Hlavní část kritiky Avicenny najdeme v té části, která představuje jádro nové pozice autora. Jen pro pořádek připomeňme, že už biskup Alvernus kolem 1240 jasně viděl Avicennu jako neoplatonského následovníka Aristotela (OBJ II, kap. 2.3.1). Anonym vidí, že avicennisté nemají vůbec žádnou kontinuaci intelektu s reálnou osobou a s jejím aktem individuálního myšlení a mají platonské pojetí idejí. To je také důvod, proč třetí část odmítla jakoukoliv aktualizaci *intellectus agens* danou před smyslovým poznáním.[[150]](#footnote-150) Intelekt v podobě autonomní formy (oddělený *intellectus agens*, *possibilis*) nebo dokonce v podobě kompletního hylemorfického jsoucna třetího druhu (*hoc aliquid* druhého averroismu), by měl aktualitu už před osobním výkonem myšlení. Proto by nikdy nemohl být individuální schopností lidské duše. Třetí část Oxfordského rukopisu akceptovala hlavní tezi CMDA proti neoplatonismu, že intelekt nemůže být substance. Tato část komentáře změnila celou linii argumentace pod vlivem Sigerovy a Akvinského kritiky avicennistů.

Autor přijal italskou argumentaci Akvinského uzavřenou ve spise *De unitate intellectus* a přizpůsobil tomu vlastní výklad. To je také důvod, proč tato část výkladu *De anima* III figuruje v Oxfordském rukopisu místo Sigerova výkladu QIIIDA, která naopak kritizuje Akvinského pozici. Oxfordská škola a semiaverroisté typu Aegidia si pro své potřeby sestavili vlastní četbu rukopisů dokumentujících spor o averroismus v modernistickém paradigmatu. Klíčový argument najdeme v pasáži popisující spojení smyslových a inteligibilních *species*, které předešlý výklad upřel Averroesovi. Rukopis ve třetí části odmítl pojetí *species* jako porretánského jsoucna třetího druhu. Tím se autor přihlásil k pojetí pravdy jako adekvace dané v *De anima* a v CMDA. Autor v poslední části kompletně otočil svou pozici danou v předešlých dvou kapitolách podle schématu *Oxfordian Fallacy*. Proto má následující citát důležitou roli v ustavení tomismu jako modernizovaného druhého averroismu. Další kapitoly se tím zabývají podrobněji. Aegidius spojil obě rozdělená *species* odkazem na Aristotela a na Averroese.

„Species vystupuje vzhledem k možnému intelektu jako instrumentální činitel, protože každá věc je principiálně pohybována skrze vnějšího činitele. Species ale není v poznávajícím intellektu jinak než podle podobnosti s intelektem. Species proto není hlavním předmětem porozumění, ale je prostředkem, skrze něž porozumění přichází k tomu, co jest (*illud quo intelligitur quod quid est*). Takto se *species* stává podobností poznávané věci (*quid est, cuius est species seu similitudo*). Pak je pravdivé, že z podobnosti je možné porozumění v rámci deduktivního soudu, jak praví Komentátor.“ [[151]](#footnote-151)

Na rozdíl od předchozí pozice autor jasně vidí, že je třeba po vzoru CMDA hledat ono *proportio* nebo *similitudo* mezi smysly a intelektem. Jak dále uvidíme, toto *similitudo ex consequenti* je vzato z formálního principu dedukce podle Akvinského (kap. 4.5.2). Ale správně definovaná *species intelligibilis* v tomto prvním tomistickém schématu poznání znamená, že species v žádném případě nemůže hrát roli jsoucna třetího druhu jako v moderně. Opět jde o správně pochopené a dobře vyložené Akvinského schéma poznání ve spise *Quaestiones disputatae De potentia*, které je postavené proti modernistům. Klíčová je pasáž o instrumentálním vlivu smyslových species na intelekt (*species se habet ad intellectum possibilem sic videlicet sicut movens instrumentale*). Je jasné, že tento vliv nemůže být dán podle eficientní kauzality, protože smyslová species je materiální a individuální, zatímco inteligibilní species je nemateriální a univerzální povahy. Tím se dostáváme ke klíčovým debatám mezi Sigerem a Akvinským do roku 1270, které autor dobře znal. Viz obě následující kapitoly věnované Sigerovi a Akvinskému. Další věta představuje syntézu objektivního proudu prvního averroismu do roku 1270, který se zásadně oddělil od modernistů ze školy druhého averroismu. Intelekt nepoznává na smyslové species její materiální esenci (*quod*). To tvrdily předešlé averroistické části traktátu s odvoláním na univoční porretánskou species chápanou jako Rufusovo objektivní *scibile*. Autor nyní jasně vidí, že intelekt používá smyslová *species* k tomu, aby aktualizoval vlastní výkon poznání daný na jiné rovině (*sed est illud quo intelligitur quod quid est*). Tímto novým výkonem aktualizace v rámci intelektu aktualizovaného díky smyslům (*quo est*), zůstane zachována i esence dané věci, kterou nejprve poznávají smysly (*quod est quid est*). Proto species není výsledkem poznání v jeho aktuálním výkonu, ale prostředek proznání (*quo est*). Výsledný poznatek je univerzální pojem daný v modu „*quod est*“. Nová definice species v modu „*quo est*“ představuje pouze instrument nesoucí aktualitu poznání daného skrze species jako individuální výkon osoby. Pak můžeme mluvit o pravdě jako adekvaci věci a intelektu i podle Aristotela. Toto pojetí obsahuje Akvinského traktát *Quaestiones disputatae De potentia* přednášený v Římě (kap. 4.5.2). Rozdílnými složkami aktualizace (*quo est* / *quod est* / *quid est*) vytvoříme skutečnou nápodobu reality, protože species intelektu se stane novu univerzální podobou smyslového species (*cuius est species seu similitudo*). Indikace změny pozice a současně kritika Averroese je uvedena dále (*mihi ad presens non videtur hoc*, O 3.10; p. 322.19‒49). Tyto pasáže co do smyslu reprodukují Akvinského pozici do roku 1270 a zásadně se liší od pozice Sigera. Ze *species intelligibilis* se stal pouhý mentální konstrukt (*ens rationale*, *ens intentionale*). Autor třetí části pochopil pod vlivem Akvinského i něco podstatného ze Sigerem podaného Averroese, na rozdíl od dogmatické moderny. Proto Aegidius opravil svou předešlou myslitelskou pozici sdílenou s latinskými sofisty typu Bonaventury a Kilwardbyho. Tak vznikla analogie k Averroesovu rozdílu mezi *tertium* a *quartum genus*, kterou má CMDA. Albert tuto pozici zpracoval v termínu „*intellectus speculativus*“. Jak dále uvidíme, Siger postupuje odlišným způsobem, než Akvinský. Ten udělal z Averroese averroistu při psaní raného díla *De ente et essentia* a svou pozici už nezměnil, čímž připomíná autora traktátu O. Proto je myslitelská cesta Aegidia Romana podobná avicennistovi Akvinskému, ale ne skutečnému averroistovi Sigerovi.

Obhajobu nové pozice ohledně intelektu najdeme v pasáži, která představuje přesné shrnutí prvního averroismu vzhledem k možnému intelektu. Tato pasáž ukazuje vznik semiaverroistické formy objektivity, která se ustavila po roce 1277 jako vítěz všech sporů. Autor změnil směr nasvícení smyslu jsoucna a stal se tomistickým semiaverroistou ze školy prvního averroismu. Proto odmítá všechny teorie avicennistů a objektivistů ohledně preexistujících aktuálních forem intelektu v duši.

„Někteří tvrdí, že činný intelekt tvoří habituální součást možného intelektu a jsou v této otázce nejednotní. Jedni říkají, že jde o přijatý habitus, jiní zase, že je to vrozený habitus. Ale ani z nich nemají pravdu. V člověku nemohou existovat vrozené principy poznání, protože pak by možný intelekt nebyl čistý nepopsaný list (*tabula nuda*). Činný intelekt nemůže být ani přijatý habitus, protože všechno, co přijímáme naším intelektem, je pouze v možnosti poznání (*tantum est potentia intelligibile*). A pokud je možný intelekt v pouhé možnosti, pak sám ze sebe nemůže aktivně završit akt poznání (*non vadit ad actum intelligendi de se*).“ [[152]](#footnote-152)

Citát přesně rozlišuje dvě spojení aktivního intelektu s receptivním, a to pomocí rozdílného modu *habitus innatus* a *habitus acquisitus*. Rufusovo a Pechamovo pojetí intelektu jako habituální poznávací potence mělo aktualizaci intelektu kontingentním smyslovým druhem pouze jako sekundární jev (kap. 4.1.1). Bonavetura vypracoval jakýsi neoplatonismus, který potvrzoval tuto aktualizaci intelektu. Ten je aktualizován shora, vztahem k věčné pravdě (*habitus innatus*). Druhou školu, která hájí habitus možného intelektu v hypostázovaném modu *habitus acquisitus*, hájí škola kolem Aquasparty. Tento františkán pochopil, že intelekt *Modernorum* není schopen přijít k reálné věci jako základu poznání. Nanejvýš skrze reálnou věc dojde k akcidentálnímu potvrzení již dané pravdy. Aquasparta musel spojit Aristotelovo schéma poznání v *De anima* s teorií iluminace danou v augustiniánském intelektu (kap. 5.1.3). Anonym tvrdí, že obě školy se mýlí, protože špatně pochopili základní funkci receptivního intelektu. Intelekt by byl aktualizovaný vrozeným poznáním a duše nemohla být nějak vším (*intellectus possibilis non esset sicut tabula nuda*). Tuto falešnou habituální roli by *intellectus materialis* hrál v momentu, kdyby měl svůj vlastní zdroj aktualizace, například z hlediska aktuálně daných prvních principů jako u Themistia a Avicenny. A to byla pozice autora v předešlých dvou částech rukopisu O. Jenže nyní tento první moderní tomista už ví, že hypostázovaný intelekt moderních porretánů se stal substancí třetího druhu (*hoc aliquid*). Tím padla aristotelská teorie pravdy jako adekvace věci a intelektu (*consimilitudo*). Autor na rozdíl od obou předešlých avicennovských částí přijal teorii nasvícení smyslu jsoucna zepředu. Aktualizuje habitus poznání pouze skrze intelekt jako *tabula rasa*, který je aktualizovaný receptivním intelektem determinovaným ze smyslového poznání. Již aktualizované poznání reality na úrovni smyslů uschopňuje intelekt k činění podobných závěrů pro další případy a vědecké soudy. Předešlá pozice autora v Oxfordském komentáři k *De anima* I-II obhajovala nasvícení jsoucna zezadu. Proto připouštěla možnost hypostázovaného poznání v modu *habitus innatus* či *habitus acquisitus* ve smyslu aktualizace předem daných principů poznání nesených na intelektu jako subsistentní hypostázi. Obojí druh hypostázovaného habitu potřebuje intelekt jako substanci třetího druhu. Proto potřebuje avicennovské, modernistické a postmodernistické osvícení intelektu směrem od vrozených idejí, kosmických forem, apriorních principů poznání, kulturních memů daných v DNA atd. První averroismus naopak tvrdí, že poznání musí být nejprve aktualizováno od smyslů a pak se stává následnou habituální vlastností intelektu jako schopnosti duše poté, co zcela prázdný *intellectus possiblis* poznal věci nasvícením zepředu, tedy aktualizací od smyslových *species*. Habitus je pak přijatý v procesu poznání od reálné věci (*habitus acquisitus*) a není vázaný na žádnou předem hypostázi nějak aktuální duše či intelektu ve formě substancí. Jiná forma habituálního utváření intelektu je vyloučena, protože jakákoliv předem daná aktualita intelektu zásadně protiřečí pojetí *intellectus possibilis* v jeho čistě receptivní a plně pasivní roli (*tantum est potentia intelligibile*). Autor třetí části jasně říká, že *intellectus possibilis* je čistě potenciální složka duše (*intellectus possibilis sit tantum in potentia*), a proto nemůže sám od sebe přejít do aktualizace (*non vadit ad actum intelligendi de se*). Jak již víme z předešlých matric, tuto fundamentální Averroesovu tezi proti všem moderním alexandrovcům (OBJ I, kap. 2.4.2) postupně opakovali všichni zastánci prvního averroismu. Celou debatu ohledně habitu uzavře poslední obránce prvního averroismu Willam Ockham v polemice proti Scotovi a jeho moderní škole (kap. 5.4).

Autor Oxfordského rukopisu konvertovaný k tomismu ve třetí části spisu už dobře ví, že intelekt nemůže začít poznání od vlastního aktuálního výkonu, jako to mají modernisté. Zlom v této pozici se udál v letech 1266‒68 s vydáním Sigerových QIIIDA a Akvinského komentářů k *De anima* v Itálii. Proto je třetí část rukopisu O před rokem 1270. Avicennisté jako Bonaventura nejsou schopni stanovit fundamentální rozdíl mezi oběma složkami intelektu (*ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem*, kap. 4.1.2). Bohužel, anonym není natolik pečlivý a možná ani natolik zásadový, aby všechna tato fakta dohledal v Averroesově díle CMDA. A také nechce přijmout všechny důsledky prvního averroismu Sicilské školy na Rue du Fouarre. Anonymův sofistický postoj spočívá v tom, že stále trvá na nekompatibilitě oddělení smyslového a rozumového poznání, které nemají žádnou společnou receptivní platformu. Viz jeho pojetí *perspicuum* citované výše. Tato schizofrenická a sofistická pozice charakterizuje Aegidia Romana, který se oddělil od školy prvního a druhého averroismu. Aegidius po napsání *De erroribus Philosophorum* (1270) nemohl couvnout zpět v otázce Averroesova averroismu. Viz pátou kapitolu citovaného spisu, kde najdeme ostrý útok na Averroese jako popírače monoteistických náboženství.[[153]](#footnote-153) Aegidius na rozdíl od kritického biskupa Alverna dal Komentátora do skupiny proskribovaných pohanských autorů (Aristoteles, Averroes, Avicenna, Algazel, Al-Kindí, Maimonides). Posun myšlení v pozdějších spisech je zřejmý. Aristoteles i Avicenna jsou v *De erroribus Philosophorum* vylíčeni jako zastánci plurality substanciálních forem. Pro Avicennu a Averroese toto obvinění zůstalo, vzhledem k Aristotelovi je Aegidus později zrušil, což předtím provedla i poslední část rukopisu O psaná pod vlivem Akvinského výkladu Aristotela. Celý spor o averroismus v traktátu je úplně zbytečný, pokud vezmeme vážně následující citaci rukopisu O III. Ta jednotu receptivního a syntetického intelektu definuje správně podle Averroese (*secundum Commentatorem, duas operationes animae experimur in nobis*).[[154]](#footnote-154) Pojetí termínu „*experimur*“ je ale míněno averroisticky, protože autor trvá na tom, že Komentátor má v CMDA pouze konjukci obou intelektů. Klíčový rozdíl proti předchozímu odmítnutí Averroese v DA I‒II je zřejmý. V předchozích částech byla duše pluralitou substancí a *intellectus possibilis* byl numericky jednotný pro všechny lidi. Ve třetí části se tento intelekt individualizuje skrze aktuální subsistenci duše v těle, a dokonce i s odvoláním na Averroese. Autor Averroesovi o kousek dále podsune Avicennovu pozici již aktualizovaných prvních principů v duši. Ale přesto vidí, že díky Averroesovu aristotelskému výkladu *Druhých analytik* jde o jiný princip, než první princip poznání daný *simpliciter* a *actualiter* u Avicenny.[[155]](#footnote-155) Opět vidíme rozchod s pozicí druhého averroismu podle *Oxfordian Fallacy*. Anonym musí částečně přijat Sigerovu argumentaci podle Averroese, i když s ní nesouhlasí.

Shrňme novou již plně tomistickou pozici autora vyjádřenou explicitně v této pasáži, kde je kompletní schéma nasvícení intelektu zepředu (O 3.17, p. 334.43‒55). V duši existují dvě poznávací potence dané vzhledem ke dvěma řádům reality (*respectu sensibilium*, *intelligibilium*). Z hlediska intelektuálního poznání jsou oba intelekty jako potence duše zásadně rozlišené (*agens activus est respectu sensibilium et possibilis passivus respectu intelligibilium*; p. 334.51‒52). Činný intelekt odpovídá za aktivní syntézu poznání vzatou ze smyslové sféry. Činný intelekt je navázán na čistou potencialitu nemateriálního pasivního intelektu, který přijímá všechny inteligibilní obsahy poznání v jejich univerzální potencialitě a v nemateriálním modu *inmixtus*.[[156]](#footnote-156) Celé poznání je nasvíceno zepředu, díky základnímu směřování činného intelektu k reálným věcem poznávaných smyslově (*agens activus est respectu sensibilium*). Tím je vyjádřena jednota všech poznávacích složek v jedné duši, které produkují univerzální poznání intelektu determinovaného od jednotlivin poznávaných smysly. Oba mody jsou zásadně odděleny co do partikularity a univerzality a celou syntézu poznání směrem od věci determinuje aktivní složka (*intellectus agens*) daná v naší duši.[[157]](#footnote-157) Jedná se scénář prvního averroismu podle CMDA. Averroes nemá univerzália ve věcech a nasvícení běží zepředu od první substance. Intelektuální schopnost duše je *tabula rasa*, intelekt není aktuální substancí či oddělenou substancí, protože by nemohl nic poznávat mimo sebe. Veškeré univerzálie jsou dány jen v mysli a jsou výsledkem procesu abstrakce. Něco úplně jiného jsou existující kosmické nemateriální formy a inteligence, protože to jsou aktuální první substance. První tomista Aegidius však nemohl Averroese hájit, protože stejně jako Akvinský patřil tento semiaverroista ke škole *sophistae Latini*, pokud jde o jednotu intelektu. Aegidius proklel Averroese jako heretika, což tomuto latinskému sofistovi nijak nebránilo v tom, aby přijal všechny jeho klíčové argumenty, zejména z nejdůležitější třetí části CMDA. Celý spor o jednotu intelektu v obou dílech je do jisté míry postavený mimo dosavadní známé linie sporu mezi prvním a druhým averroismem. Z hlediska hermeneutiky je zřejmé, že se týká pouze dvou známých autorů: Aegidia Romana (rukopis O) a Sigera z Brabantu (rukopis M). Důležitý je vývoj autora od umírněného avicennismu (O I‒II) k explicitnímu odmítnutí avicennistického pojetí poznání a intelektu v historicky první verzi tomismu (O III). Tento zlom je dán po Aegidiově recepci Akvinského spisů psaných v letech 1267‒69 během pobytu v Itálii. Autor je semiaverroista, protože odmítne řešení Averroese a Sigera. S pomocí Akvinského vytvoří novou verzi sporu o averroismus tím, že účelově obviní Averroese z vlastní neschopnosti domyslet skutečnou jednotu poznání a osoby. Stejný postoj najdeme u Aegidia kolem roku 1270 při psaní *De plurificatione*. Aegidius objektivizoval intelekt v modu *quartum genus* a nebyl schopen interpretovat CMDA v modu *tertium genus*.[[158]](#footnote-158) Aegidius a Akvinský viděli neoplatonského Averroese podle Toledské školy a provedli jeho kritiku. Oba myslitelé vůbec nebrali k úvahu, že výklad jednoty intelektu v obou modech, tj. existenciálního výkonu poznání a abstraktního pohledu na intelekt podle Sicilské školy, předložili Alvernus a Albert okolo roku 1240. Plnou jednotu pozní osoby celou dobu bránil výklad *De anima* od magistrů na Rue du Fouarre.

Aegidius promítl základní sofismata druhého averroismu do averroisticky koncipovaného Averroese (*ista est sententia Commentatoris*) a pak jej odsoudil. Hermeneutika charakterizuje tuto verzi averroismu jako nasvícení zezadu, protože aktivní intelekt řídí aktualizaci *species* danou „*in potentia*“ přímo v jednotlivinách. Pak není žádný problém udělat z Averroese averroistu, viz Aegidiův spis *De erroribus Philosophorum* (1270). Stačí sofisticky prohlásit, že *intellectus possibilis* i *agens* musí být numericky jednotný v každém člověku na způsob oddělené substance, protože obě formy nemateriálního intelektu (pasivní, aktivní) odpovídají za jednotný obsah univerzálie dané stejně pro všechny lidi. A proces poznání u Averroese je prý individuální jen kontingentním způsobem v podobě *coniunctio* odděleného kosmického intelektu a naší poznávací schopnosti. To je avicennovská pozice Toledské školy, kterou převzal Akvinský, jak uvidíme dále. Možný i aktivní intelekt jsou samy o sobě subsistentní formy, které se následně spojí s daným individuálním procesem poznání. Pak ovšem nemyslí člověk jako personální substance, což je výsledek Aegidiova výkladu a postoj Oxfordského rukopisu. Stejné stanovisko má Aegidius ve spisu *De plurificatione* a používá podobné argumenty jako rukopis O. Dualismus poznání a teorie odděleného intelektu jsou sofisticky připsány averroistickému Averroesovi, což je společná pozice Oxfordského rukopisu, Aegidia a Akvinského (kap. 4.4.3). Intelekt se stal další hypostází v duši a funguje jako subjekt s vlastní aktualitou. Tento již neosobní výkon intelektu způsobuje, že myšlení není aktem osobně pojaté duše, ale neosobně daného intelektu, který se s námi spojuje v modu kopulace. To by mohl říci snad Averroesův raný a střední komentář k *De anima*, ale nikoliv poslední syntéza daná v CMDA. A tu znali scholastikové této doby jako jediný komentář Averroese k *De anima*. Tento semiaverroistický výklad CMDA funguje v moderně dodnes. Myšlení postmoderny ovlivněné kartezianismem a objektivismem bere toto *copulatio* nebo *coniunctio* intelektu jako externí substance za Averroesovo pojetí lidského intelektu a procesu poznání. Podle CMDA jde o jasný nesmysl, protože oddělený intelekt s vlastní aktualitou by byl nutně samostatnou substancí (*hoc aliquid*). Klíčový omyl semiaverroistické interpretace CMDA tkví v tom, že Oxfordský rukopis a Aegidius od sebe oddělili sféru smyslů a intelektu.[[159]](#footnote-159) To pochopitelně CMDA principiálně odmítá, protože by tím padlo hledané *proportio* mezi smysly a intelektem, které tvoří jádro aristotelské metafyziky. Adekvace věci a poznání je dána od aktuální první substance, a nikoliv od nějakého subsistujícího intelektu. Averroes a první averroismus tvrdí podle Aristotela, že člověk bytuje jako první substance pouze *simpliciter* a má jeden nedělitelný *actus essendi*. Jakákoliv pluralita substancí, forem či hypostází v člověku je z hlediska prvního averroismu hájeného na Rue du Fouarre naprostý nesmysl. K odmítnutí poznávacího schématu druhého averroismu se nakonec přidala i třetí část Oxfordského rukopisu ovlivněná tomistickým výkladem spisu *De anima*.

Klíčová pasáž rukopisu ohledně datace a autorství začíná slovy „*Thomas de Aquino resistit rationi Commentatoris super secundum Metaphysicae*“ (O 3.21, p. 341.68‒75). Steenberghenova poznámka považuje argument ohledně Akvinského za povrchní resumé Tomášova díla *In Metaph*. II, lect. 1, 286 (ibid, p. 341). To není přesné shrnutí. Anonymovy argumenty přesně odpovídají Akvinského postoji v ST I, q. 88, včetně správné citace druhé knihy *Metafyziky* podle Komentátora.[[160]](#footnote-160) Akvinský a Aegidius hájí averroistický model kosmického *intellectus possibilis*, jehož existenci zdůvodnili sofistickým odvoláním na Averroesův citovaný výklad *Metafyziky* (kap. 4.5.1). Odpověď kvestie 88 odmítá nauku averroistického Averroese, který prý definuje poznání v neoplatonském modu *per continuationem* lidského intelektu s odděleným kosmickým *intellectus agens*.[[161]](#footnote-161) To je typický averroistický výklad CMDA v modu *coniunctio*, který vznikl v Toledské škole konkordancí Averroese s neoplatonismem Avicenny a který drží Akvinský. Tomáš během studia v Paříži odmítl Alvernův a Albertův výklad Komentátora podle Sicilské školy a označil Averroese za averroistu. Neoplatonská Toledská škola podala výklad CMDA III v modu Avicennova *coniuctio*. Akvinský považuje výklad Toletánů za autentický Averroesův výklad a odmítl jej na základě nové aristotelské četby *De anima*. Začátek redakce první části *Summa theologica* se udává do let 1267‒68. Akvinský odmítl Averroesův výklad třetí knihy *De anima* podaný v CMDA, který chápal jako averroistický už během prvního pobytu v Paříži. Proto se z Akvinského stal *Expositor* *Novus* aristotelského korpusu okolo roku 1268 pro semiaverroisty a sofisty typu Aegidia Romana. Tento žák Sigera odmítl exegezi CMDA a DA III podle Sicilské školy předloženou v letech 1266‒67, ale nechtěl skončit v akademickém zásvětí *Modernorum*. Aegidius přijal Akvinského výklad *De anima* podaný v Itálii proti Averroesovi. Aegidius, jako vynikající latinský sofista se stal prvním tomistou kolem roku 1268. To znamená, že rok 1268 je nejpravděpodobnějším datem, kdy byla napsána část O III.

Rozeberme dataci všech tří částí Oxfordského rukopisu podle sporů Sigera a Akvinského, které popisují další kapitoly. Aegidiův postoj k Avicennovi byl v první a ve druhé části rukopisu (O I‒II) dán pod vlivem Sigerových komentářů DA I–II, které možná kolovaly jako *reportatio* studentů. Ale autor rukopisu O reagoval zejména na Sigerem vydaný spis QIIIDA, který jednoduše zcenzuroval a celý nahradil vlastným výkladem. Tato teorie odpovídá údajnému spisu *De intellectu*, který zmiňuje Nifo, protože zachycuje Sigerovy první komentáře De anima z doby jeho univerzitních přednášek do roku 1270. Aegidius přepsal Sigerův komentář do podoby avicennismu, který už dostal semiaverroistický charakter a tím se zásadně lišil od druhého averroismu. Sigerův spis QIIIDAbyl podle Gauthiera psaný brzy po zahájení výuky Sigera na Pařížské univerzitě v letech 1265‒66 (Gauthier 1983, 201). V této době Aegidius studoval u Sigera a dobře znal jeho nauku o jednotě osoby podle fenomenologické četby CMDA (kap. 4.4.2). Aegidius ale komentoval Sigerův komentář k *De anima* I–II v Mnichovském rukopise v semiaverroistickém duchu podle avicennismu *Modernorum*. První dvě části Oxfordského rukopisu jsou tedy psány brzy po vydání Sigerova spisu *Quaestiones in tertium De anima*. Sigerovo *reportatio* mohlo být v oběhu jako komentář DA I–II ještě dříve, protože se jedná o dva různé rukopisy s odlišnou historií vzniku a recepce. Mnichovský rukopis ale velmi pravděpodobně představuje originál DA I–II, který napsal sám Siger. Formulace a styl argumentace jsou velmi podobné traktátu QIIIDA. Aegidius byl dobře obeznámen také s exegezí *De anima* danou podle Akvinského v letech 1267‒68. Nakonec ji přijal místo druhého averroismu a místo Sigerova výkladu *De anima*, který odmítal od začátku. Anonymova konverze ve třetí části Oxfordského rukopisu je provedena pod vlivem Akvinského spisu *Quaestiones disputatae De potentia* (1265‒66). Aegidius pak výslovně odkazuje na Tomášovův definitivní averroistický výklad Averroese podaný v ST I, q. 88 psaný okolo roku 1268. Tento zlom jasně ukazuje třetí část rukopisu O, která zavrhla iluminační scénář avicennismu a odmítla i jeho důsledek, tedy existenci jsoucna třetího druhu. Komentář ke třetí knize *De anima* s tomistickou částí byl psán někdy okolo roku 1268. Aegidius cituje klíčovou argumentaci Akvinského k exegezi *De anima* III, která kritizuje centrální část výkladu CMDA. Akvinský vytvořil averroistickou definici *intellectus possibilis* a tu připsal Komentátorovi. Tím se Aegidius definitivně rozešel se školou v Rue du Fouarre a založil tomismus na základě Akvinského výkladu *De anima*. Někdy okolo roku 1268 se z Tomáše stal *Expositor Novus* postavený proti Komentátorovi a proti Sigerově škole. Boethius z Dácie na tuto situaci reagoval analýzou chybných výkladů intelektu, které provedli Akvinský a Aegidius. Jeho dílo je známé pod názvem *Anonymus Giele* a vyšlo před rokem 1270. Nejpravděpodobnějším obdobím redakce *Anonymus Giele* jsou léta 1268–70. Aegidius a Akvinský tehdy byli nejvýznamnějšími semiaverroisty, kteří se postavili proti učení Sicilské školy přednášené v Rue du Fouarre. Kvalita argumentů předložených ve spisu *Anonymus Giele* jasně ukazuje, že spis nebyl namířen proti primitivním modernistům ze školy druhého averroimu. Siger v této složité situaci okolo roku 1268 posílá Akvinskému do Itálie svůj kompletní komentář k *De anima* (rukopis M a QIIIDA). Siger chtěl odstranit spory o jednotu osoby a intelektu, které podle něj byly úplně zbytečné. Dokonce i velmi schopní myslitelé jako Aegidius a Akvinský nepochopili správně výklad CMDA.

Kompletní sofistický zmatek ve výkladu *De anima* vládl na mendikantské modernistické fakultě tehdy vedené Pechamem, kde byl averroismus hlásán v modu univerzálního hylemorfismu. To ovšem odmítli všichni absolventi školy prvního averroismu, včetně Alberta a Akvinského. Tomášův výklad odmítl výklad třetí knihy *De anima* podle modernistického výkladu CMDA, který hájil pluralitu substancí v člověku. Proto je třeba argumentaci třetí části Oxfordského rukopisu interpretovat s ohledem na stanovisko Akvinského. Dokončil první část *Summa Theologica* v roce 1268 a v ní najdeme první verzi jeho aristotelského výkladu *De anima*. Rukopis O výslovně odkazuje na tento spis, viz citace ST I, q. 88. Tomismus vznikl Aegidiovým komentářem zmíněné kvestie ST I, q. 88 a dále komentářem výše uvedených římských spisů Tomáše do roku 1269. Aegidiův výklad udělal z Tomáše tomistu, stejně jako se z Averroese stal averroista. V prvním případě šlo o Egidiovu vcelku zdařilou interpretaci Akvinského. Ten se stal nejlepším semiaverroistou všech dob, což platí až dodnes. Ve druhém případě Akvinského výkladu Komentátora se jednalo o čistou sofistiku. Oxfordský rukopis je kriticky zaměřený proti Averroesovi a vychází z Akvinského semiaverroistického pojetí intelektu, které rozbírají další kapitoly. Anonym odkazem na výše uvedené místo ST I, q. 88 kritizuje averroismus Averroese, který Akvinský zastával trvale. Když vznikl třetí díl Oxfordského rukopisu (*terminus ad quem* je rok 1270), semiaverroisté jako Aegidius udělili Akvinskému čestný titul „*Expositor Novus*“ jako novému vykladači Aristotela, který stál proti Komentátorovi. Tato skupina se angažovala po boku Bonaventurových *Modernorum* proti sekulárním magistrům na Rue du Fouarre (*pars Sigeri*). Titul *Expositor Novus* nedostal Akvinskýběhem jeho působení v Paříži od roku 1270, ale už několik let předtím, když publikoval v Itálii *Quaestiones disputatae De potentia* (kap. 4.5.2). Spor o nový výklad *De anima* začal v Paříži v roce 1270. Pecham jako představitel modernistů prohrál okamžitě a musel z Paříže odejít. Skutečnými oponenty zůstali pouze Siger a Akvinský. Rok nato prohrál Akvinský proti Sigerovi a odešel z Paříže zhruba ve stejnou dobu jako Pecham (1272). Poté museli poražení modernisté udělat něco podstatnějšího, než jen používat filosofické argumenty.

Pokud se potvrdí autorství Sigera u Mnichovského rukopisu, pak je třeba posunout vznik první a druhé části Oxfordského rukopisu před vznik O III, aby se vysvětlil zlom argumentace ve třetí části datovaný rokem 1268. Dvojí datací Oxfordského rukopisu je vysvětlen přechod od Aegidiova avicennismu podle chybně pochopeného Sigera podle toletánského paradigmatu (část I‒II) k Tomášově výkladu *De anima* (část III). Pro pozdější datum třetí části Oxfordského rukopisu mluví rozporuplná recepce Komentátora. Avicennista Aegidius se stal pod vlivem Akvinského exegeze *De anima* prvním tomistou. Výklad Oxfordského rukopisu celkově ukazuje Aegidiovu bezradnou sofistiku ohledně Averroese, zejména první a druhá část. Ale třetí část už přijala tomistický výklad *De anima*, ale opět se značnou dávkou sofistiky. Aegidius vzal všechny klíčové argumenty pro jednotu poznání a osoby ze Sigerova výkladu CMDA, ale vydával je za Aristotelovo učení komentovaného Akvinským. Touto sofistikou Aegidius vytvořil další zmatenou figuru averroistického Averroese. Aegidius nemohl najít jinou teorii poznání podržující jednotu osoby poté, co odmítl dualismus druhého averroismu. Před vydáním Sigerovy QIIIDA (cca 1266) nebylo (a stále není) možné v klasické metafyzice interpretovat plnou jednotu osoby bez exegeze CMDA prezentované podle sicilské školy. Magistři v rue du Fouarre tuto školu zásadně hájili. Aegidius odmítl učení Sigerovy školy, které předtím sofisticky hájil a přešel ke škole tomistického avicennismu, která byla vůči Averroesovi krajně nepřátelská. Tento směr semiaverrostických modernistů se spojil s klasickými modernisty ze školy druhého averroismu a společně zničili školu prvního averroismu v roce 1277.

Akvinského spisy v Itálii a nakonec *De unitate intellectus* publikovaný v roce 1270 předložily nový výklad jednoty intelektu podaný „*ad mentem Aristotelis*“. Tento výklad stál výslovně proti Averroesovi. Z Akvinského se tímto výkonem stal *Expositor Novus*. Ale jeho řešení jednoty intelektu Sigerova škola odmítla už roku 1266 jako nedostatečně nevědecké a implicitně averroistické, protože drželo pluralitu hypostázovaných forem v člověku z teologických důvodů. Toto řešení bylo již klasické, protože pocházelo od Grossesteho a bylo v souladu s výkladem *De anima* provedeným striktně podle Aristotela. Předložená datace a autorství Sigerova komentáře k *De anima* I‒II v Mnichovském rukopise také integruje poznámku Agostina Nifa, že tento spis ve spojení s QIIIDA byl poslán Akvinskému jako odpověď na jeho výklad *De anima*. To je možné, protože během publikace Mnichovského rukopisu datovaného do roku 1266 souběžně s vydáním QIIIDA byl Akvinský ještě v Itálii, až do podzimu 1269. To je v souladu s předpokládanou ranou datací Mnichovského rukopisu do období vzniku QIIIDA. Siger jistě přednášel kompletní výklad *De anima* na Rue du Fouarre. Rukopis M ukazuje, že Siger nesouhlasil s teorií esenciální predikace skrze hypostázovanou formu intelektu, jako to měl Akvinský. Ale přesto uznával tento způsob pravdivého poznání intelektu za možný podle smířlivého komentáře DA I‒II (*potest esse*, M 1.7). Brabantský magistr ale ve výkladu DA III odmítl pojetí Aegidiova a Tomášova aristotelismu, protože odporuje vědeckému deduktivnímu důkazu *anima intellectiva* podle *Druhých analytik* (kap. 4.4.3). Nové kolo sporu mezi Sigerem a Akvinským začalo v Paříži po roce 1270, kdy Siger odmítl Tomášův semiaverroismus podaný v *De unitate intellectus* vydáním spisu *De anima intellectiva*. Siger a jeho skupina nastupují po roce 1270 do přímé konfrontace s Akvinským a s Albertem mimo jiné i tím, že vyjasnili sporné body Avicennovy metafyziky ve vztahu k Averroesově projektu první vědy. Toto stanovisko magistrů sdružených na straně Sigera vyjadřuje Boethius z Dácie v Gieleho anonymu psaného před rokem 1272. Akvinský jistě musel veřejně reagovat na Boethiovu a Sigerovu kritiku plurality forem v duši, která v tomismu rozbila jednotu osoby. Potvrzení Tomášovy kritiky ve druhém kole sporu po vydání *De unitate intellectus* přinesl Sigerův spis *De anima intellectiva*. Po roce 1270 přišla na Akvinského nová kritika Sigerovy skupiny, která vyvrcholila prohlášením artistické fakulty z roku 1272 (kap. 4.1.2). Magistři z Rue du Fouarre zakázali odvoláním na *Druhé analytiky* míchat teologii a filosofii do jednoho argumentačního celku. Tento zákaz se výslovně týkal Akvinského výklad jednoty intelektu v *De unitate intellectus*. Proto je velmi pravděpodobné, že Sigerův spis *De anima intellectiva* byl napsán před vydáním artistického dekretu, který uzavřel celou debatu mezi sigerovci a tomisty. Dekret artistů vyšel 1. 4. 1272 a poražený Akvinský opuští Pařížskou univerzitu hned po velikonocích (24. 4. 1272). Na fakultě pařížských modernistů Tomáš učit nemohl, protože jejich filosofii považoval za zásadní omyl a tito modernisté považovali Akvinského za averroistu (kap. 4.5.1). Myšlení porretánských Gramatiků (*falsi nominis scientia*) odsoudil už kancléř Alvernus (OBJ II, kap. 2.3.2). Akvinský v linii Alberta jednoznačně hájí jeho odkaz navazující na Blundovu školu prvního averroismu, což ostatně dělal už za prvního pobytu v Paříži. Pecham byl jmenován na katedru františkánské teologie po Eustachovi z Arrasu v roce 1270 a už za rok byl odvolán. Okolo roku 1272 už byl Pecham zpět v Oxfordu a jeho žáci v Paříži jistě nezapomněli, kdo z jejich magistra udělal podřadného filosofa na konci spisu *De unitate intellectus*.

První dvě části Oxfordského rukopisu podávají komentář k Sigerovu DA I–II daném v Mnichovském rukopise. Musely být napsány zcela jistě před hlavním sporem v roce 1270, protože odrážejí avicennistický postoj k poznání daný nasvícením zezadu a jsou ovlivněny školou druhého averroismu. Změna je určena přechodem od umírněného druhého averroismu (O I‒II, asi 1266‒67) k prvnímu averroismu podle Akvinského (O III, asi 1268‒69). Tato transformace vysvětluje složitý vývoj semiaverroismu v myšlení Aegidia Romana. Tento latinský učenec předvedl velmi sofistikovanou recepci Averroese. Ta dalece přesahovala primitivní modus Albertem kritizovaných latinských sofistů z Bonaventurovy školy v Paříži a z Kilwardbyho školy v Oxfordu. Vliv Akvinského kritiky Averroese a zejména jeho pozice vůči Averroesovi jako špatného vykladače Aristotela z *De unitate intellectus* (1270) završuje Aegidiův vývoj k tomismu po dokončení třetí části komentáře rukopisu O. Tento vývoj ukazuje Bazánův anonym v další kapitole, který odráží Aegidiův vývoj okolo roku 1270‒71. V této době Aegidius útočil s Akvinským v Paříži na Averroese přímo a dělal z něj heretika stejně jako Bonaventurova škola. Během vydání *De plurificatione possibilis* *intellectus* datovaném mezi léty 1272‒75 už Aegidius drží moderní dualistickou pozici poznání, která není v plném souladu ani s Akvinského výkladem v *De unitate*. Ale kolem roku 1270 ještě sdílel Aegidius semiaverroistickou pozici Akvinského proti averroistickému Averroesovi chápaného podle Toledské školy. Proto Aegidius nutně stál ve sporu o jednotu intelektu proti magistrům na Rue du Fouarre, kteří v linii Alverna bránili Komentátora jako nejvznešenějšího filosofa podle Sicilské školy. Siger z Brabantu odmítl oba semiaverroisty naprosto kvalifikovaně za magistry v Rue du Fouarre v letech 1265‒73 a také ukázal na chybu pozdějšího Albertova výkladu *De anima*. Od dubna 1272 po vydání dekretu artistů se spojili semiaverroisté typu Akvinského a Aegidia s modernisty kolem Bonaventury v útoku na Sigerovu školu. Poražený Kilwardby a Pecham plně podporovali tetno útok z Oxfordu. Pecham musel opustit Pařížskou univerzitu asi roku 1271 a usadil se v Oxfordu. Albert považoval argumenty modernistů za směšné a odmítl s nimi diskutovat. A jako znalec CMDA podle Sicilské školy nemohl hájit pozici Akvinského a Aegidia, protože byla evidentně chybná. Nyní je jasné, proč tento znalec *De anima* a celého *Corpus Aristotelicum* odmítl přijet do Paříže v roce 1270. Poražený Akvinský odchází z Paříže na konci dubna 1272 a odchází do Neapole. Druhé kolo útoku latinských sofistů už magistři na Rue du Fouarre neustáli a přišlo jejich odsouzení v roce 1277. Třetí část Oxfordského rukopisu vznikla v prvním kole vrcholících sporů před příchodem Akvinského do Paříže. Popsané peripetie složitého sporu v letech 1266‒70 nepřímo ukazují oba rukopisy, díky změnám v celkové argumentaci uvnitř školy prvního averroismu.

### 4.3.3 *Anonymus Bazán*

Anonymní dílo *Quaestiones super Aristotelis librum De anima* (dále jen *Quaestiones*) editoval Bernard Bazán s tím, že autora díla nelze spolehlivě určit a datoval jeho vznik do let 1272‒77 (Bazán 1971, 377). Editor rukopisu na základě stručného stylu a nedokončených vět konstatuje, že jde o studentské *reportatio* z přednášek magistra artistických věd, který je dobrým znalcem Aristotela a věrně traduje jeho nauku (ibid, 364‒65). Bazán tímto způsobem reflektuje fakt, že traktát nesleduje linii *De anima*, ale má vlastní strukturu argumentace. Spis komentuje mimo jiné i mnohé poučky klasické metafyziky, takže jeho autor dostal nálepku mladého artisty začínajícího svá *lectiones,* pravděpodobně na Pařížské univerzitě (ibid, p. 365). Editor jednoznačně preferuje literární žánr *Quaestiones* přidaný do titulu díla, který magistrovi nechal volnost improvizace. Hermeneutika oceňuje rozlišení stylu a formy mezi preferovaným žánrem *quaestio* a odmítnutým *lectio* (Bazán, 363). Editor v citované části upozorňuje, že spis může mít vlastní logiku výkladu, byť pro editora neznámou.

Výklad objektivity Bazánovu výzvu přijímá a předkládá celkovou argumentaci spisu v kontextu sporů mezi prvním a druhým averroismem, které umožní přibližnou dataci spisu. Otázka zní, zda myšlenky a styl traktátu tvoří konzistentní celek, a jak je celek spisu koncipován. Je třeba analyzovat použitou logiku argumentace a její formu v hojně použitém dialektickém modelu disputace (*probas*/*dico*; *dicis*/*concedo*; *dicis*/*nego*; *dicis*/*dico quod falsum est*). Proto je třeba najít smysl disputace tím, že se najde identita obou diskutujích a že se přesně určí předmět jejich sporu. Rámec quodlibetální disputace vysvětluje ve spojení se studentským *reportatio* některé nedokonalosti, které podle editora svědčí o původně ústním podání (Bazán, p. 363). Je třeba najít věcné důvody, které autora vedly k danému stylu výkladu, popřípadě paralely této formy diskurzu z dané doby.[[162]](#footnote-162) Dále musí výklad určit, zda tento spis patří ke škole prvního nebo druhého averroismu, popř. k semiaverroistické pozici reprezentované výše rozebraným Oxfordským manuskriptem. Dále je třeba zjistit, na jaké odborné úrovni argumentace Bazánův anonym danou školu reprezentuje. Vzhledem ke specifickým tématům pojednávaným v traktátu lze říci, že jeho autor působil na Pařížské univerzitě v editorem uvedeném datu vzniku traktátu, tj. po roce 1270. Zařazením traktátu do celku debat mezi prvním a druhým averroismem lze rozhodnout, zda je výtvorem mladého artisty, nebo patří do osobního stylu a výrazů myšlenkově vyzrálého magistra. Argumentace traktátu jednoznačně směřuje proti druhému averroismu, ale autor vykazuje několik zajímavých odchylek od linie prvního averroismu a semiaverroismu reprezentované třemi analyzovanými anonymními spisy (Anonym Giele, Oxfordský a Mnichovský manuskript). Anonymův výklad *De anima* je zásadně inspirovaný aristotelismem Tomáše Akvinského. Vztah intelektuální duše a těla je řešen se znalostí Sigerova postupu daného v termínu „*subiective*‒*obiective*“.[[163]](#footnote-163) Tento postup je použit se znalostí Sigerova fenomenologického přístupu k výkonu poznání, který tento magistr prezentoval v Mnichovském rukopisu a v QIIIDA a také jej používal Boethius z Dácie ve spise *Anonymus Giele*. Spis v duchu Sigerovy školy kombinované s Akvinského aristotelismem přesně rozlišuje mezi výkonem intelektu definovaného výslovně jako potence a mezi jeho inteligibilním *obiectum* (Bazán, p. 398.45‒49). Tento vztah intelektu a těla na úrovni objektu má ve stejném významu Aegidius Romanus ve spise *De plurificatione possibilis intellectus*.[[164]](#footnote-164) Aegidius převzal tuto formulaci od Sigera a modifikoval ji do modernistické podoby. Postup poznání v traktátu jde v modu *per posterius* a sleduje fenomenologický přístup Sigera podaný v QIIIDA (kap. 4.4.1). Výkon výkon poznání (*operatio*) je založen na zkušenosti dané kauzalitou poznávacího aktu v těle. Tento základ teprve umožňuje reflexi o podstatě duše.[[165]](#footnote-165) Anonym výslovně zdůrazňuje, že tento postup je snadno proveditelný a na adresu protivníků poznamenává, že naprosto v souladu se zaměřením Aristotela. Anonymní semiaverroista ale nemá stejné pojetí poznání jako Siger, protože protože poznání je definováno v aristotelském scénáři upraveném podle tomismu. Autor obrácený na tomisticko-aristotelskou pozici se jednoznačně staví za tezi prvního averroismu o nasvícení intelektu ze smyslů (*omnis cognitio nostra est ex sensatis et imaginatis*; *Quaestiones* 1.5, p. 397.40). Anonym drží Aristotelovu a Averroesovu pozici ohledně substanciální jednoty osoby a připomíná modernistům, že hlavním tématem *De anima* je jednota celé osoby. Tato perspektiva četby *De anima* podle prvního averroismu se zdůrazňuje v textu několikrát.[[166]](#footnote-166) Autor odmítá tezi modernistickou tezi podle Davida z Dinantu, že by receptivní potence duše byla *materia prima* podle Averroesova spisu *De substantia orbis* (*Quaestiones* 2.3, p. 407.50‒54). Klíčové je rozlišení mezi podstatou duše a jejími potencemi, které umožní řešení jednoty duše a těla podle prvního averroismu. Autor je inspirovaný výše uvedeným Sigerovým komentářem QIIIDAodmítajím intelekt a duši jako numericky určenou substanci. Spis odmítne při emanaci pohyb intelektu jako *transmutatio*, což by předpokládalo substanční pojetí duše a intelektu. Proto také jasně potvrdil scénář nasvícení poznání zepředu, od smyslové zkušenosti, která určuje schopnosti duše.[[167]](#footnote-167) Tím autor potvrdil klasické schéma prvního averroismu: osoba je dána jako hylemorfická první substance, duše jako forma těla. Intelekt jako nemateriální potence duše vychází ze smyslů, ale neprochází substančními změnami. Sigerem a Tomášem traktovaný rozdíl mezi *operatio* jakékoliv potence duše a jejím produktem (*obiectum*) umožnil anonymnímu autorovi vyřešit problém jednoty vegetativní, animální a intelektuální složky duše v rámci rozdílu „*materialiter*‒*formaliter*“ (*Quaestiones* 2.8, p. 415.43‒50). Přijímaná potrava či produkovaná myšlenka jsou jedním objektem různých schopností duše a těla. Objekty různých činností v sobě zahrnují potence duše hierarchizované v rámci jedné hyleformické substance a tím i jednoho *actus essendi*. Duše obsahuje různé schopnosti, podobně jako čtyřúhelník obsahuje trojúhelník. Tímto známým příkladem z aristotelského korpusu byly schopnosti duše odmítnuty jako substance a byly začleněny do jednoho výkonu existence.

Zásadní odmítnutí druhého averroismu je dáno v pasážích kritizujících univerzální hylemorfismus. Autor s odvoláním na Avicennu potvrzuje, že první a druhá substance jsou totožné vzhledem k esenci.[[168]](#footnote-168) Opět jde o důležitou indicii, která ukazuje na semiaverroismus. Citací Avicenny zrušil rozdíl mezi metafyzickou impozicí a logickou supozicí, protože nemá odlišenu povahu první a druhé substance vzhledem k esenci. Ve shodě s prvním averroismem ale tvrdí, že první substance je dána složením formy a látky, což ji zásadně odlišuje od druhé substance dané v mysli. Příklon v Avicennovi je dán v linii aristotelského výkladu *De anima*, z něhož je vyloučen Averroes, což byla pozice Akvinského. Anonym sleduje Aristotelovo učení o první substanci dané aktuálně a *simpliciter*. O materii lze mluvit v esenciálním smyslu pouze v rámci *incompletum*, protože jde o abstrakci mimo reálnou existenci první substance (*duplex est esse, scilicet esse actuale et esse essentiale*; q.2.10, p. 419.43‒44). Materie je vyloučena z intelektu (*dicis quod anima est materia, nego*; q.2.13, p. 424.33). Receptivní složka duše není *materia spiritualis*, ale pouze nemateriální schopnost receptivního intelektu. Rozlišení mezi intelektem jako potencí a jeho objektem vylučuje materii třetího druhu v duši a v intelektu. Tím jsou z duše a z intelektu vyloučeny všechny formy materie jako *tertium ens*. Autor popírá všechny typické znaky druhého averroismu ovlivněného Avicebronem. Autor nepatří ke škole druhého averroismu v otázce pojetí duše a poznání. Neexistuje žádná objektivní materie třetího druhu, která by zakládala poznání. Receptivní schopnost duše tvoří jednu z intelektuálních potencí duše, které se vztahují k subsistenci osoby jako jedné substance (*totius coniucti principialiter*, q. 2.13, p. 424.45). Klíčová je debata ohledně „*accidentia completa* *et* *incompleta*“ (q. 2.14, p. 425). Autor odmítl Bonaventurovu tezi o smíšení pasivních a aktivních schopností v rámci duše jako „*hoc aliquid*“ (kap. 4.1.3). Pak by duše v sobě nerozlišeně obsahovala aktivní a pasivní složku *intellectus agens* a *intellectus possibilis*. Smísit reálné vlastnosti první substance a intencionálně dané akcidenty by vedlo k dualismu dvou substancí, duše a těla, což by zrušilo jednotu osoby. První averroismus zajišťuje jednotu osoby tím, že jasně rozlišuje mezi výkonem různých potencí (aktivní, pasivní; materiální, nemateriální) daných v rámci jednoho subsistentního aktu první substance.

V rámci prvního averroismu autor přejímá Averroesovo pojetí diafanum, i když tohoto filosofa nezmiňuje jako původní zdroj. Spis odmítá princip druhého averroismu a neoplatonismu o přímém nasvícení barvy ze slunce.[[169]](#footnote-169) Intelekt se nemá k fantasmatům stejně jako světlo k barvám, protože jde pouze o podobnost, nikoliv o shodu. Intelekt je nemateriální a barvy a světlo materiální, čili podobnost obou jevů kulhá na obě nohy (*claudicat in uno*; q. 2.14, p. 433.39). Receptivní složka duše představuje podobné medium jako diafanum, které přijímá smyslová *species* na svůj vlastní nemateriální způsob. Paprsek je v diafanum obsažen pouze intencionálně, což je uvedeno s výslovným odkazem na Akvinského výklad *De anima* (*Expositor Novus*), a nikoliv na Averroese (*lumen intentionaliter est in aere*; q. 2.21, p. 436.19‒20). Proto není výsledné pojetí barvy definováno podle CMDA, ale podle Akvinského schématu ve druhé knize Sentencí (kap. 4.5.1). Autor udělal ze světla pouze intencionální bytí v mysli a naopak z barvy udělal reálné jsoucno (*lumen est ens intentionale, color est ens reale*; q. 2.22, p. 437.24‒27). Funkce diafanum je z hlediska prvního averroismu uchopena chybně a stojí v rozporu se scénářem formální kauzality a intencionality podle CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Podobně zmatené pojetí diafanum měl předešlý Oxfordský rukopis připsaný Aegidiovi. Ale nyní je již zdůrazněna intencionální funkce diafanum ve schématu poznání podle Akvinského.[[170]](#footnote-170) Chybnou definicí diafanum se anonym připravil o základní možnost, jak definovat Averroesovo *proportio* poznání daného vzhledem ke smyslům a k intelektu. Disputace proto od sebe oddělí smyslové a intelektuální poznání, protože je nemá jak spojit. Mediace mezi intelektem a smysly je postavena podle Avicenny, tedy v dualismu dvou oddělených složek poznání. Intelekt je striktně nemateriální a nemůže ze smyslů nic přijmout, protože nemá stejný model zakoušení jako smysly. Spis proto od sebe zásadně oddělí smyslovou a rozumovou recepci (*intelligere non est passio passione proprie dicta*; q. 3.1, p. 466.28). Důležité je použití termínu „*proprie*“ pro receptivní složku intelektu, protože se odvolává na Aristotela. Tato pozice není dána podle CMDA, ale v duchu Akvinského, který udělal z intelektu další formu v duši. Anonym důrazem na zcela oddělenou funkci intelektu v modu *inmixtus* oddělil smyslové a intelektuální poznání. Odmítnutí plné receptivity intelektu dané intencionálně ze smyslových *species* jasně ukazuje, že autor nepřevzal základní linii Averroesovy argumentace *De anima* a Sigerův výklad. Předtím tvrdil, že poznání jde ze smyslů, ale vinou špatně definovaného diafanum nemá možnost, jak tuto adekvaci provést. Tato pasáž je důležitá pro určení identity autora. Aegidius Romanus v *De plurificatione* držel dualistickou teorii vylučující *proportio* mezi smysly a intelektem, na jejímž základě obvinil Averroese z averroistické teze o numerické jednotě intelektu (kap. 4.3.2). Zato třetí část Oxfordského rukopisu již spojení smyslových a intelektuálních *species* obhajuje v modu *continuatio* s odvoláním na Aristotelovu *De anima* a na tomistickou interpretaci Averroese. Autor stejně jako ve třetí části Oxfordského rukopisu považuje Averroese za averroistu. Také Bazánův anonym považuje Averroese za averroistu, který drží numerickou jednotu odděleného intelektu. Aegidius stejně jako Bazánův anonym není schopen rozlišit mezi pozicí CMDA a Themistiem a mylně tvrdí, že oba autoři vidí intelekt pouze v modu nemateriální oddělené substance.[[171]](#footnote-171) Anonym má stejné selektivní a sofistické pojetí CMDA jako měl Aegidius ve třetí části Oxfordského rukopisu a považuje možný intelekt daný v CMDA za oddělenou substanci. Pro oba rukopisy platí, že nejsou schopni rozlišit Averroesův model intelektu jako abstrahovaného *species* v modu *quartum genus* od averroistického pojetí toletánské moderny. Ta definuje intelekt jako objektivní hypostázi.[[172]](#footnote-172) Příklon a Avicennovi trvá, a je doplněn aristotelismem podle Akvinského. Tato myšlenková inkonsistence a sofistika balancující mezi prvním a druhým averroismem je typická pro Aegidia Romana okolo roku 1270 a plně ji dosvědčuje také Bazánův anonym. Aegidius bere argumentaci Akvinského, která odmítá Averroese, ale není schopen vyložit stejně dobře jako Akvinský klíčové části *De anima* a CMDA o jednotě osoby a intelektu v aristotelské linii. Bazánův anonym doplňuje předešlý komentář DA III daný v Oxfordském rukopise (O III). Tato pozice předchází Aegidiovo modernistické pojetí v díle *De plurificatione* *possibilis intellectus* (1271), kde je plný dualismus dvou oddělených druhů poznání. Ale tentokrát je debata zaměřena proti zástupcům školy druhého averroismu. Aegidius zvolil v otázce poznání po roce 1268 aristotelskou pozici, opustil kolísání mezi avicennismem a aristotelismem a komentuje *De anima* v duchu prvního averroismu.[[173]](#footnote-173) Tento magistr nakonec přijal argumentaci CMDA v otázce jednoty osoby, ale po vzoru Akvinského zatratil Averroese jako averroistu. Aegidius odmítl avicennismus a přijal linii semiaverroismu podle Akvinského. Výklad Nového Expozitora stál proti Sigerově výkladu CMDA podaného *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy.

Anonymovo pojetí *materia prima* ukazuje další typický projev druhého averroismu podle Toledské školy. Autor je v otázce prvotní látky jednoznačně avicennista. Jeho teorie *materia prima* je ovlivněná školou Rufuse a Kilwardbyho. Autor obhajuje tezi, že *materia prima* tvoří z hlediska potence jsoucno třetího druhu (*potentia materiae primae sit quoddam essentiale*). Tato esenciálně pojatá materie obsahuje v avicennovském modu „*concomitatur*“ také potenci jako svou vlastní substanci.[[174]](#footnote-174) Potence první látky není ani substancí, ani predikátem, ale sofistickým *tertium ens* vsunutým mezi obě určení (*essentiale est medium quoddam inter substantiam et accidens*). Autor přijal Kilwardbyho tezi o porretánském dělení *materia prima* a odkazem na spis *De substantia orbis* vytvořil z první látky jsoucno třetího druhu. Ale protože Aegidius byl tomista v otázce poznání a substanční jednoty osoby, tak modernistické pojetí *materia prima* vyloučil z intelektu a odmítl jeho numerickou individuaci pomocí primární kosmické materie Dinanta. Univerzální hylemorfismus je pro Aegidia a Tomáše nepřijatelný, protože v člověku nemůže existovat žádné jsoucno třetího druhu. Pechamova defice člověka jako „*totum virtuale*“ (kap. 4.2.2) daná novou definicí objektivní materie byla pro první averroismus naprosto nepřijatelná. První averroismus také zásadně odmítl komitační teorii navazující na pojetí činného kosmického intelektu v podobě Avicennova *dator formarum*. To je rozdíl od druhého averroismu Bonaventurovy školy, která z Avicennovy komitace udělala objektivní ontoteologické schéma *rationes exemplares* a *seminales*. Proto spis odmítl pojetí materie třetího druhu v rámci univerzálního hylemorfismu. Tato extrémistická pozice *Modernorum* popírá základní principy aristotelské metafyziky. Autor proto nesouhlasí v otázce hypostázovaných kvalit jako extenze (*magnitudo*) se školou druhého averroismu, což souvisí s jeho výše uvedenou obranou první substance dané hylemorficky. První část komentáře ukazuje, že spis v otázce výkladu *De anima* patří ke škole prvního averroismu a je v otázce jednoty duše a intelektu jednoznačně zaměřen proti škole druhého averroismu. Klíčová pozice proti druhému averroismu je dána nasvícením intelektu směrem od fantasmat.[[175]](#footnote-175) Autor ale drží pojetí hypostázované esence a jsoucna třetího druhu podle upravené verze druhého averroismu. Tím spis koriguje fatální omyly Bonaventurovy školy, která destruovala klasickou metafyziku aristotelských *Peripateticorum* skrze zavedení univerzálního hylemorfismu. Anonym vede polemiku s představiteli druhého averroismu ve všech základních otázkách. Stejnou linii držel Akvinský od 1268 a měl v otázce poznání a jednoty osoby stejné protivníky z řad druhého averroismu jako Bazánův anonym. Tuto charakteristiku mělo myšlení Aegidia Romana okolo roku 1270. Spis *Anonymus Bazán* plně odpovídá tomuto hnutí tomistického semiaverroismu.

Kdo z představitelů druhého averroismu je hlavním ideovým protivníkem tohoto polemického traktátu? První stopa se nachází v debatě o tom, zda *sensus communis* má za hlavní orgán srdce nebo mozek.[[176]](#footnote-176) Autor je aristotelik, proto považuje srdce za centrum smyslové syntézy proti avicennistům. Ti berou za svou Avicennovu tezi, že tímto centrem je mozek, což drží i postmoderní avicennista Descartes. Odpovídající místo s odkazem na Damascénského a Avicennu najdeme v Pechamových *Quaestiones tractantes De anima*.[[177]](#footnote-177) Klíčová pasáž rozporu mezi prvním a druhým averroismem se pochopitelně týká role materie, protože druhý averroismus drží Avicebronovu tezi univerzálního hylemorfismu. Důležité odkazy na Pechamovo pojetí najdeme v třetí části komentáře k *De anima*. Anonym opakuje svou výchozí pozici odmítající substanční intelekt v duši a upřesňuje intelektuální poznání vzhledem ke smyslovému. Pojetí „*subiective*‒*obiective*“odpovídáSigerovu pojetí z Mnichovského rukopisu a Gieleho anonyma. Bazánův anonym po svém brání pozici prvního averroismu z Rue du Fouarre.

„Tvrdíš, že intelektuální duše vykonává své činnosti bez smyslového orgánu, což popírám. K důkazu dodávám, že intelektuální duše sice vykonává své činnosti bez smyslového orgánu ve smyslu nositele této činnosti (*subiective*); vztahuje se však k poznávanému intencionálnímu předmětu (*obiective*), protože intelekt musí nazírat smyslová fantasmata.“ [[178]](#footnote-178)

Subjektivně je intelektuální složka duše (*anima intellectiva*) autonomní vzhledem ke smyslům. Výkon nemateriálního intelektu je oddělen od smyslového poznání (*exercet suam operationem sine organo corporali subiective*). Pro nemateriální intelekt (*inmixtus*) to znamená, že smyslové orgány nemohou fungovat jako substrát intelektu. Intelekt je dán v živém těle člověka jako nejvyšší schopnost jeho nemateriální duše, která nemá jeden specifický orgán. Ale objektivně je intelekt vázaný na tělo tím, že dostává aktualitu ze smyslových fantasmat. Pojetí „*subiective*‒*obiective*“ ale nemá Sigerův existenciální význam v modu „*ipse homo intelligit*“, ale je dáno v tomistickém modu „*homo intelligit*“. Vzorem je opět výše pojednávané schéma poznání v Tomášově spisu *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66). Poznání produkuje individuální (ale ne existenciální) výkon intelektu v těle. Intelekt je subjektem nemateriální duše jako formy, která tvoří jeho substrát pro nemateriální subsistenci intelektu jako potence. Intelekt je činný skrze existenci duše jako formy těla. Ale objektivně závisí intelekt na smyslech, protože jen skrze *species sensibilis* může vytvářet inteligibilní obsahy. Intelekt bere smyslová fantasmata jako předmět vlastního poznání (*obiectum*), protože mají reálnou aktualitu danou od vnější věci a od tělesně daných smyslů. Díky práci *intellectus agens* se v aktu abstrakce ze smyslových species přijatých v nemateriálním prostředí *intellectus possibilis* tvoří univerzální inteligibilní species. Tím vznikla diference mezi subjektivním výkonem intelektu v duši (*tertium genus*) a mezi univerzálním významem shodným pro všechny lidi (*quartum genus*). Vzhledem k předchozímu odmítnutí jakékoliv látky v intelektu musí anonym trvat na čisté potenci intelektu, aby byl receptivní v univerzálním významu pro každé poznání. Klíčová část odmítnutí první materie pro intelekt identifikuje oponenta ze školy druhého averroismu.

„Odmítám druhé tvrzení: pokud by intelekt byl čistá potence, lišil by se od první materie. Dokazuješ, že intelekt je v potenci ke všemu inteligibilnímu stejně jako je první materie v potenci pro přijetí všech forem. Pravím, že to není totéž, protože první materie je v potenci pouze pro přijetí všech přirozených forem a jednotlivin. Naopak intelekt je v potenci pro přijetí všech forem: inteligibilních, spirituálních a intencionálních, protože funguje jako primární materie pro přijetí těchto forem. Proto se od sebe obě pojetí zásadně liší.“ [[179]](#footnote-179)

Receptivní složka intelektu nemůže být *materia prima*, protože obě formy recepce jsou diametrálně odlišné z hlediska metafyziky (*maxime differunt*). První látka je koncept pro hylemorfické substance (*materia prima est in potentia ad recipiendum omnes formas naturales et particulares*). Intelekt existuje o jedno patro výš a roli první materie hraje pouze v přeneseném významu (*intellectus est materia prima ad hoc*). Jeho recepce se týká nemateriálních forem získaných procesem abstrakce (*intellectus est potentia ad recipiendum omnes formas intelligibilis et spirituales et intentionales*). Tuto teorii primární materie dané v intelektu naopak obhahuje Pecham jako objektivní nástupce Davida z Dinantu.[[180]](#footnote-180) Modernisté Bonaventurovy školy potřebují pro proces intelektuálního poznání nějaký receptivní subjekt daný jako objektivní jsoucno, tedy v podobě hypostázované *materia prima*. Ta nese plnost *simplicitas*, která je následně determinována skrze objektivní species. Pecham ze školy druhého averroismu musí odmítnout existenciální výkon intelektu podle CMDA. Tento eminentní stoupenec druhého averroismu je inspirovaný dělením kvazi-materiálního kontinua *Nominales* podle Porfyriova stromu. Modernisté neví, jak by univerzální species mohl být přijat v personálním výkonu poznání. Jejich species je porretánská hypostáze a toto jsoucno třetího druhu se musí platonsky obtisknout do nějaké inteligibilní materie v lidské duši. Následující Pechamova argumentace ukazuje, proč škola druhého averroismu musela držet materiální intelekt v modu univerzálního hylemorfismu, tedy jako substanci.[[181]](#footnote-181) Species třetího druhu je nutno přijmout individuálně, protože poznáváme každý za sebe. Pechamovo pojetí jednoty moderní osoby je dáno jako „*totum virtuale*“ (kap. 4.2.2). Pak musí existovat individuální receptivní a hypostázovaný *intellectus possibilis*. Protože je individualizovaný pomocí *materia spiritualis*, je numericky odlišný ve všech lidech. Podle druhého averroismu platí, že kvůli univerzalitě univočních *species* musí jít individuace intelektu přes individuální *materia spiritualis* nebo skrze kosmickou *materia prima*. Tím vznikne dualismus dvou forem receptivního intelektu (lidský a kosmický). Poznání vzniká kopulací obou podob *intellectus possibilis*. Pecham vykládá Averroesovo učení tak, že pro univerzální *species* prý Komentátor postuluje jen jeden nemateriální receptivní intelekt jako substanci, aby zajistil nemateriální poznání objektivně daných *species*. Anonym je zásadně proti takovému řešení a upozorňuje protivníka na omyl v případě recepce univerzálního *species*. Oponent nerozlišuje mezi výkonem individuální syntézy intelektu (*subiective*) a mezi výsledným produktem intelektu (*obiective*). Anonymovo rozlišení „*subiective—obiective*“ nepochopilo základní argumentaci CMDA, což Aegidiovi jako autorovi tohoto spisu jasně vysvětlil Boethius z Dácie (*Anonymus Giele*). Vysvětlení individuálního poznání se mísí s jeho univerzálním produktem (*species est similitudo plurium, sic es universalis*).[[182]](#footnote-182) Taková definice je buď záměrně sofistická, nebo povrchně zahrnuje závěr Sigerova přesného výkladu. Pokud jde o pouhé *reportatio* studenta, pak lze omluvit toto nedostatečné shrnutí rozdílu mezi *tertium* a *quartum genus* podle CMDA. Ale hermeneutika tvrdí, že jde o Aegidiův výtvor napsaný v momentu, kdy ustavuje první tomistickou prezentaci Akvinského pojetí *De anima*. Pak platí, že Aegidius úmyslně desinterpetuje pozici Averroese a Sigera, protože jejich výklad CMDA velmi dobře zná a v základních rysech (viz pojetí *subiective*‒*obiective*). Aegidius používá proti Pechamovi základní body z výkladu Sigera. Komentář nemá tento význam v existenciálním pojetí Sigera, ale jen v čistě formálním významu Akvinského. Aegidius argumentuje ve stylu prvního averroismu. Individuální akt poznání v modu „*subiective*‒*obiective*“ stačil k vyvrácení Pechamova stanoviska. V případě univerzálního významu jako nehmotného poznání v modu *inmixtus* je modus intelektuální recepce (*intellectus possibilis*) stejný jako modus intelektuální produkce (*intellectus agens*). Poznání se děje v nemateriálním modu, ale ve dvou modech recepce: pasivní a aktivní. Recepce ze smyslů běží na úrovni nemateriálního *intellectus possibilis* a syntéza poznatku na úrovni *intellectus agens*. Obě složky jsou individuální potence duše, proto je univerzální hylemorfismus zbytečné a nesmyslné řešení. Z předešlého odmítnutí látky v podobě jsoucna třetího druhu je jasné, že autor musí odmítnout pojetí *magnitudo* jako esenciální entity (*magnitudinis esse*). Tuto definici objektivní materie nelze univočně spojit s aristotelskou definicí látky určené hylemorficky (*magnitudo*).[[183]](#footnote-183) Podobný rozbor odmítající jsoucno třetího druhu najdeme i v další kvestii (*Quaestiones* 3.8, p. 481). Naopak Pecham po vzoru Rufuse a Kilwardbyho vztáhnul univoční pojem *magnitudo* k materii jako neoplatonskému jsoucnu třetího druhu.[[184]](#footnote-184) Hned na téže stránce se ovšem nedůsledný anonym inspirovaný avicennismem odlišuje od prvního averroismu tvrzením, že intelekt je schopen přímo poznat jednotliviny tím, že si uvědomuje rozdíl mezi oběma mody poznání (*intellectus ponit differentiam inter singulare et universale; ergo intellectus intelligit singulare*, p. 479.24‒26). Tato avicennovská pozice soběstačného intelektu v podobě „létajícího muže“ s vlastními principy poznání není slučitelná s učením prvního averroismu, ale naopak s pojetím *Modernorum*. Následující kapitoly ukáží, že pojetí intelektu jako hypostázované formy má ve škole prvního averroismu kolem 1270 také Akvinský a také kritizuje pozici Pechama. Ten neustál tento mnohonásobný útok z pozic prvního averorismu (Aegidius, Akvinský, Siger) a musel stejně jako před ním Rufus utéci do Oxfordu okolo roku 1271.

Klíčové odmítnutí druhého averroismu najdeme v polemice kolem univočního statutu species. Opět je provedeno rozlišení mezi výkonem intelektu a mezi jeho univerzálním produktem. Autor připomíná zastáncům nasvícení smyslu jsoucna zezadu, že je to zásadně mylné pojetí. Druhý averroismus vytváří species tím, že jim predikuje aktualitu v aktu přímého náhledu směrem od oddělených inteligibilních forem. Bonaventura tuto formu definoval jako exemplar, který je daný v bohu jako jeho intencionální předmět, tedy na „*obiective*“ daný způsob. První averroismus popírá autonomní existenci hypostázovaných species, protože každá poznaná univerzálie je daná pouze v mysli. Inteligibilní species vznikají na základě abstrakce od reálných věcí a jsou pouze v mysli. Anonym jasně říká, že poznání reálné existence vnější věci běží jako aristotelské *adaequatio*. Poznání reality závisí na mediaci skrze proces aristotelské abstrakce (*mediante specie*), která v tomto aktu poznání produkuje inteligibilní formu.[[185]](#footnote-185) Citát ukazuje, že intelekt poznává podstatu věci v procesu aristotelské abstrakce dané syntézou inteligibilních *species* (*quidditatem rei mediante specie*). Pak platí, že esence daná ve věci a v mysli není totéž (*species rei et intellectus non sunt idem*). Oponent má primát hypostázovaných species, protože se opírá o abstrakci ve formě *denudatio*. Po zavedení *Oxfordian Fallacy* vnímá intelekt objektivní formy v přímém náhledu. Anonym zdůrazňuje, že v tomto chybném pojetí jsou totéž akt intelektu a jeho předmět. To ovšem nemůže tvrdit anonym obhajující učení prvního averroismu (*non est ita*). Intelekt jako *tabula rasa* vylučuje jakoukoliv vlastní aktualitu intelektu v podobě nějaké substance třetího druhu. První akt intencionality jde k podstatě věci, která je uchopena skrze abstrahovaná *species* daná pouze jako intencionální obsahy v mysli (*intellectus intelligit primo et principaliter quidditatem rei mediante specie*). Teprve ve druhém kroku se intencionální species mohou stát vlastním předmětem reflexe, stejně jako jakýkoliv jiný nemateriální obsah daný intencionálně (*ex quadam relucentia intellectus*). V tomto případě intelekt se reflexivně vztáhne k již syntetizované *species* věci (*intellectus intelligit speciem rei*). Tím je zrušen statut hypostázovaných *species* jako objektivního jsoucna třetího druhu, protože intencionální předměty mají bytí pouze v procesu abstrakce dané od reálných věcí. Díky takto vytvořeným *species intelligibilis* tak máme univerzálie dané pouze v mysli. Toto rozdělení mezi aktem intencionality a jejím předmětem po vzoru Blundovy školy vypracovali po 1265 Akvinský a Siger. Ale jen Brabantský magistr jej zdůvodňuje podle CMDA. Spis *Anonymus Bazán* obhajuje tomistické stanovisko prvního averroismu, které se liší od Sigerovy argumentace. Pozice Moderních je přesně opačná a zakládá přímý eidetický náhled moderních karteziánců. Pecham drží Bonaventurovu diferenci mezi *species prima*, *secunda* a *innata* (kap. 4.1.2). Jak víme z předešlých rozborů, teorie univoční species představuje základní tezi Rufuse, Kartézia a Husserla hlásající aktualitu kvazi-substančního intelektu jako samostatné hypostáze. Proces poznání porovnává individuální species ve věci s její univerzální podobou danou ve stvoření nebo u moderního boha.[[186]](#footnote-186) Závěr spisu opakuje pozici, která se shoduje s postupem třetí části Oxfordského traktátu. Pozice Averroese je spojena s monopsychismem a výklad CMDA je považován za averroistický. Autor sofisticky identifikuje Averroesovu pozici s Themistiem, popřípadě s Alexandrem. Všechny pasáže CMDA odkazující na proces individualizace intelektu jsou přičtené Aristotelovi a Akvinský je viděn jako nový expozitor Aristotela. Averroes je viděn jako averroista vyznávající teorii odděleného intelektu.[[187]](#footnote-187) Stejnou pozici má Aegidius Romanus od sepsání třetí části Oxfordského rukopisu až do redakce *De plurificatione*. Viz závěr předešlé kapitoly ohledně autorství a doby vzniku Mnichovského a Oxfordského rukopisu. Aegidius shrnul základní pravdy aristotelismu a dílo *De anima* komentuje z pozice znalce situovaného uvnitř složité debaty mezi prvním a druhým averoismem. Určité nuance vzhledem ke třetí části Oxfordského rukopisu ji datují po vzniku spisu O III datovaného rokem 1268. Bazánův anonym má vyšší úroveň argumentace podle prvního averroismu než měla třetí část Oxfordského rukopisu. Aegidius napsal spis *Anonymus Bazán* v letech 1270‒71 souběžně s vydáním Tomášova *De unitate intellectus*. Polemika má za úkol odsoudit Pechamovu školu druhého averroismu na Pařížské univerzitě. Aegidius brání Akvinského jako nového expozitora Aristotelova korpusu. Dvojnásobně poražený Pecham odešel zpět na Oxford. Pak následuje dekret magistrů z Rue du Fouarre z dubna 1272. Krirka byla zaměřena proti modernistům a týkala se i Akvinského s Aegidiem. Všichni byli kritizováni společně, protože nerespektovali povahu vědeckého důkazu týkajícího se genericky odlišných věd, což nebylo v souladu s vědeckým *demonstratio* podle *Druhých Analytik*. Pak se spojili modernisté a semiaverroisté typu Akvinského a Aegidia do jedné nepřátelské fronty proti Sigerově škole. Mocenský útok na pozice prvního averroismu hájené stranou Sigera (*pars Sigeri*) skončil odsouzením této školy v roce 1277. Albert se řídil heslem „*si tacuisses Philosophem mansisses“* a usilovně se snažil do sporu nezapojovat, ačkoli ho Siger kritizoval za esencialistický výklad intelektu.

Shrňme pojetí traktátu, které Bazán označil za práci filosofického začátečníka. Rozhodně jej nepsal nějaký artistický bakalář, právě naopak. Autor ukazuje vysokou znalost všech velkých témat ohledně jednoty intelektu a volí jasné argumentační pozice. Filosofické triviality a opakování známé nauky v díle *Quaestiones disputatae* je třeba přičíst nízké filosofické úrovni jeho oponentů, kteří sofisticky či z neznalosti nepochopili Aristotela. Druhá část nejasností se týká stylu studentského *reportatio* nebo polemiky, která údajně shrnuje učení neznámého magistra. I to je možné dobře vysvětlit osobní animozitou Aegidia a Pechama. Pecham byl přímo učebnicový příklad sofistiky *Modernorum*.[[188]](#footnote-188) Akvinský jako žebravý dominikán jistě nemohl nebo nechtěl po svém příchodu do Paříže v roce 1269 přednášet na mendikantské fakultě modernistů pod Pechamem jako regentem. Proto spis chvátá na obranu Akvinského jako nového expozitora Aristotela postaveného proti Komentátorovi. To nebyla pozice Sigera, který bránil Averroese. Aegidius nepochopil, nebo nechtěl pochopit Sigerův brilantní výklad CMDA a v tomto bodu opakuje svou pozici z Oxfordského rukopisu. Aegidius přejal do polemických *Questiones* *disputatae* klíčové části argumentace proti modernistům ze Sigerovy nauky. Ale argumenty upravil v duchu jím založeného tomismu. Použití termínů „*obiective*“a„*obiectum*“ pro vztah duše a těla v rámci poznání *anima intellectiva* je sice míněno v duchu prvního averroismu Sigera, ale ve skutečnosti má velmi blízko k dualismu druhého averroismu. Tento nejednoznačný postoj nové školy *sophistae Latini* je velmi důležitý, protože ukazuje na původní *Lichtung* pravdy a nepravdy tomismu. Aegidius jako následovník Akvinského nemohl přijmout fenomenologický princip Sigera, který je spojen s jednotou poznání v existující osobě (kap. 4.4.2). Při psaní *Questiones* konvertoval na první verzi tomismu, proto hájí pozici Akvinského, kterou odmítl Siger. Viz Akvinského definice intelektu jako hypostázované formy v termínu *qua2* (kap. 4.5.2). Autor bere *quidditas* jako esenci Avicenny. A současně podle schématu poznání prvního averroismu odmítá status *quidditas* jako jsoucna třetího druhu. Viz např. polemiku ohledně pojetí pravdy (q*.* 3.17, p. 502.46‒54). Ale na druhou stranu brání avicennovskou teorii komitace v objektivní verzi druhého averroismu. Citované váhání mezi prvním a druhým averroismem ukazuje, že anonym v určitých bodech pořád drží nauku druhého averroismu. Hermeneutika připomíná zejména výše uvedenou podobnost s Oxfordským rukopisem ohledně existence univerzálií ve věcech (*universalia secundum quod sunt in rerum natura*). Objektivní „exsistence“ species jako jsoucna třetího druhu je kombinovaná s nasvícením zepředu podle prvního averroismu.[[189]](#footnote-189) To je typická pozice Aegidia Romana okolo roku 1270, kterou pak změnil na moderní dualismus. Akceptace *Oxfordian Fallacy* vysvětluje přímé poznání jednotlivin v intelektu. Přitom autor odmítl Avicennův princip imanentní aktuality intelektu a trvá na aristotelském poznání jako *tabula rasa* v čistě receptivní duši.

Aegidiův komentář z Oxfordu psaný okolo 1268 a kritika Pechama datovaná rokem 1270 vysvětluje složitý myšlenkový postup semiaverroistů. Tito myslitelé se postavili pod prapor Akvinského jako *Expositor Novus* proti Sigerově straně na Rue du Fouarre. První tomisté zásadně odmítli moderní hylemorfismus a pluralitu substancí v člověku daný v Bonaventurově škole a na Oxfordu. Aegidius zná základní rysy Sigerovy argumentace dané v jeho brilantním komentáři QIIIDA. Ale odmítl Sigerův mistrovský výklad CMDA a spokojil se s Akvinského polemikou proti druhému averroismu ve spisu *De unitate intellectus* (1270). Aegidius jako autor obou anonymních spisů se znalostí věci obhajuje základní teze prvního averroismu, ale nesouhlasí se všemi závěry této školy. Zná hlavní části argumentace CMDA, ale zásadně odmítá uznat Averroesovy vývody ohledně existenciálního výkonu intelektu v modu *tertium genus*. Jeho výklad je ovlivněn interpretací Averroese podle Toledské školy. Aegidius po roce 1268 vyměnil tuto argumentaci za aristotelismus Akvinského, a tím založil tomismus jako objektivní verzi druhého averroismu. Sekulární artisté pod vedením Sigera (*pars Sigeri*) naopak přijali a prohloubili Komentátorův výklad podle Michaela Scota známý v Paříži už od roku 1230. Už biskup Alvernus dobře věděl, že spis *De anima* lze vyložit jak na problematický způsob *sequaces* *Aristotelis*, tak na způsob nejvznešenějšího filosofa Averroese. Aegidius chce udržet jednotu osoby proti modernistům typu Pechama a Bonaventury. Proto Aegidius jako vynikající představitel modernistické školy *sophistae Latini* převzal základní závěry CMDA a připsal je Aristotelovi podle postupu daného skrze Akvinského jako *Expositor Novus*. V předešlém Oxfordském rukopise (O I‒II) ještě Aegidius potřeboval explikaci Averroese v Avicennově paradigmatu Toledské školy. Tato primitivní sofistika zmizela v letech 1266‒68 pod vlivem aristotelské exegeze Nového expozitora. Tuto transformaci ukazuje třetí část Oxfordského rukopisu (O III) a *Anonymus Bazán*. Aegidius Romanus založil ve spisech O III a *Quaestiones disputatae* (1968-71) školu tomismu svou vynikající úrovní sofistiky, která změnila učení školy zvané „*pars Sigeri*“. Je zřejmé, že Aegidius, hnaný mechanismem „*Verkehrung ins Gegenteil*“, se stal jedním z největších nepřátel této školy. Jeho role v odsouzení z roku 1277 zůstává zatím neobjasněna. Semiaverroismus Akvinského a Aegidia jistě představoval pro znalce CMDA zajímavou aristotelskou sofistiku, která se zásadně lišila od primitivního výkladu modernistů. Z tohoto důvodu vznikl kolem roku 1270 spis *Anonymus Giele*. Boethius z Dácie vysvětlil tomistům přesnou argumentaci prvního averroismu podle sicilské školy, kterou v Rue du Fouarre obhajovala skupina zvaná „*pars Sigeri*“. Lakonické formulace ve spisu *Anonymus Giele*, které matou současné interprety tohoto spisu, jsou zcela pochopitelné. Na rozdíl od modernistů byli tito učení aristotelici obou proudů (tomismus, první averroismus) dobře obeznámeni se základními argumenty *De anima* a CMDA. Aegidius se naproti tomu musel uchýlit k přímé polemice a zjednodušené argumentaci proti Pechamově škole v Bazánově Anonymu. Po vydání Sigerových komentářů k *De anima* I–III si vzdělaní sekulární magistři v Rue du Fouarre dobře uvědomovali, že Aristoteles v původním textu *De anima* podal pouze neúplné řešení jednoty osoby. Plnou jednotu osoby vytvořil až Averroes ve třetí části CMDA.

Bohužel, mnozí studenti v Paříži nepřijali Sigerovu argumentaci jistě známou už roku 1266 po vydání QIIIDA a trvale obviňovali Averroese z averroismu. To se týkalo zejména studentů z řádových škol, jako byl Aegidius a Akvinský. Mnozí z mendikantů byli nepřátelští vůči sekulárním magistrům v Rue du Fouarre už od roku 1255. Obvinění Averrose z averroismu oficiálně provedl Bonaventura už v letech 1252–53. Hlavními představiteli této semiaverroistické skupiny byli kolem roku 1268‒70 právě Aegidius a Akvinský. Tento fakt explicitně doložil spis *De unitate intellectus* po Tomášově příjezdu do Paříže. Proto jej za neúplné řešení jednoty osoby trvale kritizoval Siger, který byl a je největší znalec Averroese všech dob (kap. 4.5.3). Bazánův anonym trvá na tom, že Averroes je averroistou, podobně jako to tvrdí Akvinský. Zásadním protivníkem Aegidia ve spise *Anonymus Bazán* je františkán Pecham, stejně jako byl pro Akvinského při psaní *De unitate intellectus* v roce 1270. Modernista Pecham byl vystavený drtivé kritice sekulárních aristoteliků kolem Sigera a Aegidius začal první útok na Pechambvy modernisty v O III kolo roku 1268. Od roku 1270 k nim přidal Bazánův anonym a ve stejné době přišel útok Akvinského na školu Pechama hned po Akvinského příjezdu do Paříže začátkem roku 1270. Proto Pecham v Paříži neobstál stejně jako Rufus a Kilwardby se musel vrátit na modernistický Oxford. Spis *Questiones disputatae* je psán během těchto sporů a hájí Akvinského pozici, ne Sigerovu. Závěry CMDA ohlkedně personalizovaného intelektu jsou všechny připsány Aristotelovi. Nebo je vyložil Akvinský jako *Expositur Novus* místo Komentártora. Tato pozice charakterizuje jak Oxfordský rukopis ve výkladu třetí části *De anima* tak i Bazánův anonym. Toto pojetí koresponduje se sofistickou pozicí Aegidia Romana okolo roku 1270. Tento první a proto nejdůležitější tomista ze školy *sophistae Latini* provedl akademický slalom mezi prvním a druhým averroismem. Spis *Questiones disputatae* je psaný ve stejné době jako Akvinského spis *De unitate intellectus*. Aegidius vychází ze stejné argumentační pozice, včetně sofistické kritiky Averroese a má stejné protivníky ze školy druhého averroismu. Cílem Aegidiovy kritiky je škola druhého averroismu zastoupená Pechamem. Ve své argumentaci Aegidius sofistikovaně využívá postojů Sigerových stoupenců, a proto je v tomto pojednání nekritizuje. Skupina „*pars Sigeri*“ stála v tomto sporu proti druhému averroismu na jeho straně. Aegidius chce přímou polemikou s Pechamem pomoci Akvinskému v jeho kritice školy druhého averroismu, pravděpodobně hned po Akvinského příjezdu do Paříže. Nebyl to pro něj problém, protože znal Akvinského argumentaci z Itálie. Navíc platí, že Tomášův výklad Aristotela zůstal nezměněn i v Paříži. Aegidius nepřijal teorii pravdy jako adekvace podle CMDA, protože z Averroese udělal averroistu. Ale odmítl postavit metafyziku na Avicennově pojetí jsoucna jako *tertium ens* a také odmítl neoplatonské pojetí poznání skrze nasvícení smyslu jsoucna zezadu, od světa automních forem. Proto hájí Bazánův anonym stejnou metafyzickou pozici jako měla třetí část Oxfordského rukopisu, která asi vznikla okolo roku 1268. Rozdíl v obou spisech je rozdílným zaměřením spisů. V případě Oxfordského komentáře šlo o neutrální univerzitní traktát, ve druhém případě o disputaci proti protivníkům ze školy druhého averroismu. V první fázi Aegidius kolísá mezi pojetím abstrakce jako aristotelské *abstractio* podle prvního averroismu a mezi avicennovským *denudatio* podle druhého averroismu. Založit tomismus na abstrakci jako *denudatio* bylo nemožné, proto expozice smyslu jsoucna vychází ze smyslů. Po odmítnutí Averroesova pojetí pravdy jako *proportio* se však Aegidius nevyhnutelně postavil na opačnou stranu s ohledem na první averroismus. Tuto změnu připravuje Bazánův anonym tím, že hájí *Oxfordian Fallacy*, která je neslučitelná s pojetím poznání podle prvního averroismu Sicilské školy. Po odsouzení 1277 už nebyl problém zavrhnout celou teorii prvního averroismu a vzít model objektivního pojetí jsoucna. Aegidius po napsání obou komentářů k *De anima* (ms. Oxford, ms. Bazán) nakonecpřejde na objektivistickou pozici jako měl Henry z Gentu. Objektivisté ze školy druhého averroismu formálně přebírají pojetí poznání a osoby podle Akvinského verze prvního averroismu, ale jejich vidění metafyziky je augustiniánské a avicennistické. Po odsouzení roku 1277, semiaverroisté a tomisté typu Aegidia Romana odmítli školu *augustinisme avicennisant* a hlásali objektivní aristotelismus kritizující Averroese. Tato semiaverroistická skupina tomistů, jako byl Aegidius, po zničení školy prvního averroismu na Rue du Fouarre pak přeběhla k modernistům, jako byl Henry z Gentu. Všichni dohromady vytvořili po roce 1280 v Paříži školu objektivního aristotelismu. Aegidiův spis *Quodlibet* II se datuje z velikonoc 1287. Obsahuje kompletní sestavu objektivního pojetí jsoucna v modu avicennovské denudace založené na sebereflexi karteziánského intelektu.[[190]](#footnote-190) Citát potvrzuje nasvícení jsoucna zezadu, které tvoří základní rámec dvojí abstrakce *Modernorum*. První intence poznání jde pouze k esenci aktualizované ve vnější věci, což tvoří první aspekt univerzality. Až druhá intence daná nasvícením zezadu od autonomního aktivního intelektu chápe tutéž esenci v její skutečné univerzalitě postavené mimo reálnou věc. Ale oba Aegidiovy předešlé komentáře k *De anima* (ms. Oxford, ms. Bazán) ještě zůstávají na středové semiaverroistické pozici, protože jsou psány v letech 1268‒71. V tomto období vrcholí spor mezi interpretací CMDA podle Sicilské a Toledské školy. Aristotelik Akvinský se přidal k této debatě v letech 1266‒68 jako *Expositor Novus*.

Předložený výklad objektivity sleduje dva odlišné spory. První spor se vede o jednotu osoby na základě přijetí nebo odmítnutí plurality forem v člověku a běží pouze uvnitř školy prvního averroismu (Akvinský a Aegidius versus Sigerova škola). Druhý spor se týká kompletního odmítnutí modernistů v otázce poznání a plurality substancí v člověku. V tomto sporu je zajedno kompletní škola prvního averroismu proti škole druhého averroismu. Pokud platí toto schéma, pak neexistuje jiný kandidát na autorství obou komentářů (Oxfordský rukopis III, Anonymus Bazán) než Aegidius Romanus. Oba komentáře vznikly v letech 1268‒71 a představují jeho jedinečnou pozici v tomto dvojím sporu. V této souvislosti bude třeba prozkoumat ještě rané spisy Henryho z Gentu, protože předložené analýzy začínají až jeho spisy psanými po roce 1280. Ale Gandavův avicennismus spojený s augustinianismem jednoznačně řadí tohoto scholastika do školy druhého averroismu. Ani jeden z těchto dvou anonymních komentářů nevyhovuje linii prvního averroismu Sicilské školy dané na Rue du Fouarre skrze učení Modistů (*Modistae*), kteří odmítli teologizaci filosofie. Nadvládu teologie nad filosofií podle Toledské školy prosazoval jak Akvinský tak Aegidius, a pochopitelně i celá Bonaventurova modernistická škola interpretující postavení člověka v duchu biblické ontoteologie. Naopak magistři z Rue du Fouarre tuto sofistiku odmítli dekretem z roku 1272, protože zrušila samotnou podstatu aristotelského pojetí vědy. Akvinský a Aegidius postavili komentář *De anima* mimo moderní pluralismus substancí v člověku a drželi s Aristotelem výklad daný pluralitou forem; zejména nemateriálního intelektu jako věčné formy zajišťující věčnost a nesmrtelnost lidské duše. Odsouzení z roku 1277 psali akademikové z okruhu školy *sophistae Latini*, v níž se spojili tomisté a modernisté. Jejich úmyslem bylo zničit školu prvního averroismu, a to za každou cenu. Jednota osoby hájená Sigerovou školou prohrála, aby mohli zvítězit moderní sofisté všeho druhu. Kritikové sofisticky připsali zmatky modernistů ohledně jednoty intelektu na účet školy prvního averroismu na Rue du Fouarre v popsaném obranném modu *Verkehrung ins Gegenteil*. Na této sofistické a zcela demagogické pozici se plně shodli jak semiaverroisté jako byl Akvinský a Aegidius tak modernistická škola Bonaventury. A další shodný bod obou řádových škol angažovaných proti Sigerovým artistům v Rue du Fouarre bylo odmítnutí Komentátora jako averroistického heretika. To pochopitelně nemohla udělat škola prvního averroismu, která jasně postulovala podle *Druhých analytik* generickou odlišnost vědeckého zkoumání teologie a filosofie. Pojetí jedné pravdy jasně stavělo posvátnou vědu nad rozumovou spekulaci. Filosofie je pro semiaverrosty Akvinského a Aegidia jen služkou teologie. Ale unitární teologové a aristotelikové Aegidius a Akvinský odmítli primitivní aristotelismus *Modernorum* při výkladu *De anima*. Tento spis se povinně komentoval už celou generaci (od roku 1255) na Rue du Fouarre podle výkladu CMDA v Sicilské škole. Proto přijali noví expozitoři Aristotela model jednoty intelektu podle výkladu CMDA daném v Rue du Fouarre; ale odmítli její obranu Averroese a také odmítli rodové odlišení teologie a filosofie. Výsledkem byla nová figura averroistického Averroese daná v modu tomistického semiaverroismu Akvinského a Aegidia. Bazánův anonym a třetí část Oxfordského rukopisu ukazují všechy tyto rozporuplné charakteristiky začínajícího tomismu v modu původního *Lichtung* pravdy a nepravdy této myšlenkové školy. Tak schopný a sofistikovaný autor ze školy prvního averroismu byl v této době mimo Tomáše Akvinského pouze Aegidius Romanus. Tento člen řádu augustiniánů (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini*) byl dobrý znalec Sigera z Brabantu a Tomáše Akvinského. Aegidius stál tomto období mimo Bonaventurovu školu a také mimo aristotelské artisty na Rue du Fouarre. Teprve po jejich vyhnání v roce 1277 mohli tomisté a modernisté obsadit artistickou fakultu. Pak tato skupina *sophistae Latini* pod vedením akademických Fúrií vítězně nastoupila na *via Modernorum*. Tuto semiaverroistickou středovou pozici sofisticky balancující mezi školou prvního a druhého averroismu jasně dokládají oba anonymní spisy. První spis se sofisticky snaží oddělit od Sigerova výkladu *De anima*. V první a druhé části rukopisu O zůstal Aegidius averroistou v porretánském modelu Toledské školy. Zlom v jeho pozici datuje třetí část rukopisu O, kdy se stal nejpozději roku 1268 semiaverroistou podle Akvinského výkladu Aristotela. A jeho pozici bránil proti Pechamovi okolo roku 1269–70 po příchodu Akvinského do Paříže, což ukazuje Bazánův anonym. Hermeneutika ukázala návaznost jednoho traktátu na druhý v kontextu dobových sporů okolo roku 1270 a navíc vysvětlila přechodnou fázi mezi oběma rukopisy (O I–II a III). Aegidius nakonec bránil modernistický dualismus na konci své akademické dráhy, po definitivním zničení školy prvního averroismu na Rue du Fouarre. Aegidius Romanus, excelentní latinský sofista a první tomista, je jediným možným autorem anonymních spisů psaných v letech 1266‒68 (O I‒II) a pak v letech 1268‒70 (O III a *Anonymus Bazán*).

## 4.4 Syntéza prvního averroismu (Siger z Brabantu)

Magistr Siger z Brabantu nebyl v pohodlné pozici dominikána Alberta Velikého, který se stal biskupem v Regensburgu a předsedal na jím založeném *studium generale* v Kolíně. Ani nebyl v situaci Tomáše Akvinského, který přijel na Pařížskou univerzitu z papežského Říma na konci roku 1269 chráněn papežskou autoritou a dominikánským řádem. Brilantní filosof, logik, metafyzik a světský kněz musel s latinskými sofisty usazenými v pařížských školách založených žebravými řády debatovat dlouhá léta z titulu magistra artistických umění. Siger učil na nejdůležitější filosofické fakultě latinského Západu usazené v Rue du Fouarre, kde se stal rektorem pařížských artistů. Modernisté dostali svou katedru na Pařížské univerzitě a v roce 1255 a v době Sigera už měli značný vliv. Albert po vydání *De intellectu et intelligibili* (asi 1257) a během editace komentářů k aristotelskému korpusuodmítl diskutovat se zastánci druhého averroismu, protože jejich argumenty považoval za směšné. Albert odmítl přijet okolo roku 1270 na Pařížskou univerzitu řešit spor mezi zastánci prvního a druhého averroismu a tuto nevděčnou roli přenechal svému nejlepšímu studentovi Akvinskému. Ale filosofické dějiny Západu se tehdy dělaly v Paříži, a ne v Kolíně. To se Sigerovi stalo osudným osobně a západní filosofii obecně. Ale ve filosofii se už leccos změnilo ohledně Sigerovy reputace.[[191]](#footnote-191) Nejdůležitější přínos měla již citovaná studie Gauthiera, která rehabilitovala akademickou pozici Sigera na artistické fakultě (Gauthier 1983, 1984). Tento kritický znalec středověku podnikl první krok k rehabilitaci filosofů prvního averroismu, který zahájil Étienne Gilson. Tento zjišťoval, zda obvinění „averroisté“ jako Siger opravdu hájili teorii dvojí pravdy (Gilson 1921, 51‒69). Sigerův výklad spisu *De anima* stál jak proti objektivní ontoteologii (Bonaventura, Pecham), tak i proti polovičatým řešením od zastánců prvního averroismu (Albert, Akvinský, Aegidius).

Sigerova role při odmítnutí latinských sofistů a modernistů odpovídá zařazení Brabantského magistra v *Božské komedii* do skupiny hlavních reprezentantů prvního averroismu. Cesta čtvrtou sluneční sférou sleduje logiku výkladu danou primátem Sigerovy filosofie. Na časové ose jsou oslaveni známí teologové církve (Gratián, Petr Lombardský, Boethius, Bedy Ctihodný, Richard od svatého Viktora). Vzhledem k jeho době, Dante jasně oddělil teology Alberta a Akvinského (*Paradiso* 10.64‒99) od Sigera jako jediného filosofa. Ten uzavírá celou sekci jako nejlepší ze všech (vv. 136–138). Dante byl pravdivý básník v modu božské *alétheia*, kterého vedly božské Múzy, a ne objektivně vzdělané Fúrie. Výklad Sigerovy filosofie musí plně obhájit Dantovo laudatio. Struktura veršů a jejich obsah jasně dokazuje, že titul *Expositor Novus* dostal podle daného ocenění Siger, a ne Akvinský. Nejprve je třeba určit, v jakých bodech se Siger jako filosof lišil od Dantem chválených teologů, jako byl Akvinský a Albert. Proto je třeba podat věcné důvody, proč tento básník vedený múzickou pravdou ocenil Sigera v *Božské komedii* jako největšího filosofa své doby a proč tento titul nedal Akvinskému. Dante charakterizoval Sigerovy nesmrtelné zásluhy přesně v duchu skromného a nenápadného magistra, tedy lakonicky stručně a naprosto jasně.[[192]](#footnote-192) Citovaný verš vyzdvihuje zásadní rys Sigerova myšlení, schopného logicky jasným a demonstrativním způsobem podat záviděníhodné pravdy (*silogizzò invidïosi veri*). Sloveso „*silogizzò*“, které se vztahuje pouze k Sigerovi, je nesmírně důležité, když vezmeme v úvahu prohlášení magistrů v Rue du Fouarre v roce 1272 (kap. 4.3.3). Nejedná se o chválu „logika“ Sigera, jak se obvykle předpokládá, ale o chválu „*pars Sigeri*“ jako nejlepších vykladačů spisu *Druhé Analytiky*. Jen tato skupina prvního averroismu vedená Sigerem oddělila teologii od genericky odlišné filosofie. Proto je Siger jako jediný filosof oddělen od teologů jako Albert a Akvinský. Ti neprovedli správně toto rozdělení věd v rámci deduktivního syllogismu ustavujího vědecký důkaz (*demonstratio*). Dante přesně věděl, co bylo skutečnou příčinou sporu kolem roku 1270 a odsouzení v roce 1277. Tyto „nepříjemné“ (*invidïosi*) filosofické pravdy ovšem vzbudily nevoli kritizovaných představitelů semiaverroismu (Aegidius, Akvinský, Albert), a hlavně pletichy a hněv odmítnutých představitelů druhého averroismu (Bonaventura, Pecham, Kilwardby). To je druhý význam termínu „*invidïosi*“, který Dante nezapomněl zdůraznit, protože přinesl Sigerův akademický pád. Proto je třeba zásadně ocenit Danteho formu básnického a filosofického *Lichtung*, v němž múzicky pravdivě uchopil podstatu sporu v letch 1270–77. Siger s modernisty a latinskými sofisty prohrál mocensky (to Dante dobře věděl), ale určitě ne filosoficky. Múzická hermeneutika objektivity jednoznačně potvrzuje oslavu Danteho, která se skrývá v pythickém určení „*invidiosus*“. Proto dává Sigerovi čestný scholastický titul „*Doctor Invidiosus*“ se všemi múzickými konotacemi, které k tomuto titulu patří. Siger je filosof „*invidiosus*“, kterého je třeba obdivovat a závidět mu, protože byl a je největším znalcem Averroese všech dob. Byl jediným filosofem pozdní scholastiky, který zásadně oddělil „meta-fyziku“ Komentátora od metafyziky Avicenny. K nenávisti akademických Fúrií (*invidïosi*) se přidružilo modernistické *damnatio memoriae* spojené s vytěsněním Sigerovy metafyziky v modu *Verkehrung ins Gegenteil*. Archaická hermeneutika zásadně sleduje vliv Múz, které v epoše mytopoetických akademických fabulací vrcholících kolem roku 1270 utvářejí novou formu božské komedie. Dante představuje jejich vrcholného mluvčího v modu múzické pravdy dané v jeho vrcholném díle. Danteho panteon pravdivě symbolizuje myslitelské zásluhy hlavních aktérů prvního averroismu. Světský kněz a filosof Siger stojí nad Albertem a Akvinským, což byly hlavní myslitelské osobnosti řádu Kazatelů. Jako poslední myslitel v řadě završuje filosofickou cestu slunce brilantní korekcí Albertova a Akvinského postoje v otázce jednoty osoby a intelektu. Dante potvrzuje současnou charakteristiku Brabantského magistra jako prvního intelektuála Západu, jemuž se filosofie stala sokratovsky nevděčným povoláním.

Hermeneutika zkoumá filosofii Sigera v předložené linii Danteho. Ten je filosofickým žákem Sigera, i když se asi osobně nikdy nepotkali. Vynikající znalec filosofických a politických sporů tehdejší doby beatifikoval Sigera umístěním do ráje, což zatím v katolické církvi není na pořadu dne. Církevní beatifikace se dočkal Bonaventura, Albert a Akvinský, ale básníci jsou často proroci nových časů. Danteho průvodce Vergilius také nesměl vstoupit s Dantem do křesťanského ráje. Sigerův boj proti objektivistické konstrukci metafyziky a za jednotu osoby zůstal po celá staletí nepochopen, stejně jako Danteho hodnocení Sigera v *Božské komedii*. Hermeneutika objektivity sleduje skryté působení *alétheia* při vzniku objektivity v modu epochálního *Irrtum*. Dante je hlavní představitel múzické *alétheia*, protože sledoval průběh božské komedie jeho doby. Proto musíme vyložit filosofii Sigera s ohledem na jeho brilantní výklad Averroese. Siger odmítl averroismus všeho druhu, který deformoval autentický výklad Averroese v aristotelské linii *De anima*. Syllogisticky argumentující magistr podal fenomenologický rozbor myšlení v rámci jednoty jednoty osoby. Jeho brilantní výklad CMDA zastavil zhruba na jedno desetiletí vítězný postup modernistů. Moderna ví, že vědění není pravda ale moc. Proto modernisté na prohranou gigantomachii o substanci nikdy nezapomínají, i když na ni uvalili akademické *damnatio memoriae*. Pod vlivem Fúriií musí modernisté své prohry patřičně zmanipulovat v mocenský prospěch (*Verkehrung ins Gegenteil*). Hermeneutiku zajímají ze Sigerova díla především témata, která jsou klíčová pro vznik objektivity. Výklad musí sledovat linii naznačenou Dantem. Jak brání Sigerův traktát *Quaestiones in tertium De anima* (QIIIDA, asi 1265) linii prvního averroismu a proti komu? Proč Siger explicitně kritizuje Alberta Velikého a Tomáše Akvinského ve svém druhém díle *De anima intellectiva*? Proč obě tyto osobnosti vynikající ve filosofii (*precipui viri in philosophia*) nemají plné řešení jednoty osoby? Bojovat na dvou frontách současně se nevyplácí, a určitě ne v pohnuté době 1270‒77. Siger tvrdí, že Albert a Tomáš selhali v rozhodující otázce jednoty osoby a nebyli schopni pravdivě syntetizovat všechny antinomie ohledně postavení lidského intelektu a duše. Originální přínos Sigera odmítajícího chyby prvního a druhého averroismu nutně skončil v epochální *Seinsvergessenheit* moderny. Objektivní metafyzika nesleduje múzickou pravdu jako po-odkrytost (*alétheia*). Dante rozhodně nebyl objektivistou, když pozoroval božskou komedii modernistů. Sofistické simulákrum Sigera je dáno skrze západní objektivitu ovlivněnou negativním hodnocením Sigerova „averroismu“ a dnes už jen „semiaverroismu“. Sigerovo pojetí jednoty osoby ale determinuje skrytým způsobem skrze Danteho dílo současný epochální blázinec (*Irre*) západního myšlení tím, že založilo pravdivou a zapomenutou podobu evropského humanismu (kap. 6.2). Původní Abelardova škola přetvořená na katedrální *École de Paris* tuto jednotu osoby poprvé vytvořila v Blundově škole okolo roku 1200. Jejich moderní nástupci odmítli zachovat tuto existenciální definici osoby originálním způsobem v režimu „*augere*“. Vzhledem k úpadku „*auctoritas*“ této univerzity v oblasti autentické filosofie již neexistoval akt „*tradere*“ týkající se jednoty osoby. Byl to konec pravdivé křesťanské verze autentického aristotelismu, protože kritická filosofie založená na deduktivním důkazu byla přísně oddělena od teologie. Zmizením osoby a nakonec i boha *Modernorum* zmizel z filosofického myšlení Západu fenomén humanistického spojení boha a člověka (*religio*) založeného falsafou (OBJ I, kap. 2.4.3). Zničením kritického myšlení moderny zničila základní triádu vztahů „*auctoritas—religio—traditio*“ (Arendt 1961, 91‒142), které zakládají historickou identitu Západu. Proto Arendtová správně říká skrze citaci básníka René Chara, že modernu nepředcházela žádná závěť.[[193]](#footnote-193) Můzy promluvily skrze Danteho, aby v poetickém modu *alétheia* demaskovaly nihilismus objektivní moderny a postmoderny. Siger prohrál gigantomachii ohledně osoby jako zcela jednotné hyparchické substance. Byl posledním autentickým aristotelikem (a rektorem) Pařížské univerzity a uzavřel řadu těchto významných osobností, jako byl Johannes Blund, William z Auvergne, Guillelmus de Sancto Amore. Protože akademická Paříž nepoznala hodinu své pravdy, pak následoval rozpad osoby a rozpad Pařížské univerzity. Zánik této univerzity v epoše osvícenství představuje historický důsledek prohry kritické filosofie v roce 1277.

### 4.4.1 Spor o dvojí pravdu

Hermeneutika vychází z výše uvedené Gauthierovy teze, že spis *Quaestiones in tertium De anima* (dále jen QIIIDA) byl psaný kolem 1265‒66 a velmi brzo po zahájení výuky Sigera na Pařížské univerzitě (Gauthier 1983, 201). V této době byl Akvinský ještě v Itálii. Siger reaguje v tomto spise mimo jiné i na Akvinského pojetí intelektu před jeho druhým příchodem do Paříže ve druhé polovině roku 1269. Sigerův výklad jednoty personální existence a intelektu vychází jak Averroesova, tak i z Avicennova výkladu Aristotela. Logika argumentace Sigerova nejdůležitějšího traktátu není náhodná. Rozdělení QIIIDA do čtyřech okruhů tázání je velmi důležité a sleduje základní argumentační linii CMDA danou v modu Sicilské školy. Rozdíl mezi intelektem a ostatními schopnostmi duše (1) vede k analýze podstaty intelektu (2). Definice intelektu je dána skrze personální výkon poznání (3), který podává obecně danou humanistickou definici člověka jako myslícího tvora v rámci jeho specifického postavení v inteligibilní struktuře celého kosmu (4). Siger určuje postavení člověka v rámci integrálně daného humanismu založeného na plné jednotě osoby . Dante převzal tuto linii do spisu *Monarchia* (ch. 6.2). Hermeneutika objektivity musí vykládat teorii intelektu stejně přesně a pozorně jako tento brilantní znalec Aristotela a Averroese. Výklad schopností duše začíná u přírodovědných spisů Korpusu, což charakterizuje Sicilskou školu výkladu podaného *ad mentem Averrois*. Aristoteles v díle o vzniku živočichů (*De generatione animalium*) pojednává tři potence duše (nutritivní, senzitivní, racionální). Tyto schopnosti jedinečného organismu jsou konceptuálně dány v semenu jako jeho potence, ale aktuálně existují pouze v oduševnělém jedinci nebo osobě s jejich somatickými a intelektuálními schopnostmi (*De gen. anim*. 736b14). Akt chození závisí na nohách jako tělesném orgánu. Proto platí, že tělesné potence nemohou přistoupit k výkonu života jako vnější princip (ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν; 736b24). Toto hyparchické určení tělesných potencí v rámci těla zakládá Sigerovo pojetí somatické duše. Jednota existence je postulována na úrovni tělesného aktu života (ἐνέργεια σωματική, 736b22). Východisko Sigerova zkoumání lidského intelektu je první nedělitelná substance bytující jak tělesně, tak i duševně a intelektuálně skrze takto (τοιαύτης, *ipse*) daný výkon individuální duše (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). Připomeňme centrální význam adjektiva „*ipse*“, který se objeví ve sporu mezi Sigerem a Akvinským o ipseitu osoby, duše a intelektu (*homo ipse intelligit*). Tělo má hyparchickou funkci první substance (*hoc aliquid*) vzhledem k potencím duše. Osoba je nositelem jedinečného výkonu života a jeho smyslových funkcí.

Jiná situace panuje ohledně intelektu, který je nemateriální povahy. Aristoteles v téže části spisu konstatuje, že intelekt díky jedinečné božské povaze (θεῖον εἶναι μόνον) musí být vzhledem k tělesným funkcím chápán jako jediná aktivita duše (τὸν νοῦν μόνον) přišlá k tělesným potencím zvnějšku (θύραθεν ἐπεισιέναι). Činnost intelektu nemá spojitost s žádným tělesným orgánem (οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια, 736b26‒28). Siger cituje výrokAristotelova díla *De generatione animalium* II.3, že jedině intelekt přichází do duše zvnějšku (νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, 736b27). Komentář tento citát uvádí hned v úvodu (*solus intellectus est ab extrinseco*;QIIIDA, q. 1, p. 3.48‒49). Siger definuje skrze výklad *De generatione animalium* II.3 dvě základní danosti, které musí držet pravdivá filosofická nauka o duši a intelektu podle Aristotela. Intelekt jako duševní jev existuje pouze v aktu existence osoby jako hylemorfické substance v modu *simpliciter* a *actualiter*. Zároveň ale platí vzhledem k nemateriální a oddělené povaze intelektu, že intelekt není součástí tělesných funkcí organismu. Tímto specifickým postavením intelektu v duši vzniká ipseita osoby, kterou nemají živá zvířata. Intelekt ke své funkci nepotřebuje žádný smyslový orgán a jeho výkon se vztahuje na celek existenciálně dané duše jako oživující formy jedinečného těla. Intelekt je svým výkonem oddělený od somatických funkcí duše, ale nikoliv od aktu subsistence první substance. Oba jevy, které Siger zkoumá, jsou základní zkušeností každého z nás. Funkce a povaha intelektu je nemateriální a přitom je vázán v individuálním výkonu na první substanci danou hylemorficky. První kvestie traktující povahu duše shrnuje obě antinomie ve výslovném protikladu ke druhému averroismu. Moderna definuje duši jako kolekci nesourodých hypostází daných *simpliciter* jako objektivní substance. Siger zásadně hájí substanční jednotu osoby danou vzhledem k nemateriální povaze intelektu.

„Je třeba říci, že intelektuální poznání není založeno (*non radicantur*) v duši společně s jejími vegetativními a animálními funkcemi, které jsou dány v reálné první substanci (*in eadem simplici*). Intelekt je s těmito funkcemi spojen v jedné a téže duši dané v těle (*in eadem anima composita*). Protože intelekt je nemateriálně jednoduchý, po svém vzniku se napojuje na vegetativní a animální schopnosti duše. Toto spojení vytváří nikoliv jednoduchou duši, ale složenou (*non faciunt animam simplicem, sed compositam*).“ [[194]](#footnote-194)

Napětí je dáno mezi povahou smyslové duše (*animam* *simplicem*)a mezi aktem intelektuální duše (*animam* *compositam*). Lidská duše je formálně dané kompozitum proto, že obsahuje materiální smyslové a nemateriální inteligibilní poznání. Nemateriální intelekt není vázaný na duši stejným způsobem, jako materiálně daná nutritivní a sensitivní složka duše (*intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo*). Tyto smyslově určené potence existují skrze tělesné orgány, proto tvoří jednotu danou *simpliciter* s hylemorfickou podstatou první substance. Intelekt je vzhledem k těmto tělesným výkonům duše jednoduchý a nemateriální (*intellectus simplex sit*). Proto intelekt vzhledem k bytí smyslů přichází zvnějšku (Aristotelovo θύραθεν, Sigerovo *ab extrinseco*) a připojuje se k původnímu výkonu existence duše dané *simplex*, kde už jsou dány obě smyslové složky. Identita daná materiálním aktem smyslové existence se změní na ipseitu danou intelektuálním aktem existence. Ke změně v pojetí duše u člověka dochází tím, že příchod nemateriálního intelektu vytváří ze *simpliciter* dané duše nové *compositum* (*radicatur cum ipsis in eadem anima composita*). Spojením smyslových a inteligibilních schopností vytvoří v duši nový druh oduševnělé existence. Příchodem intelektu se mění akt smyslové subsistence na akt rozumové existence (*in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo*). Lidská existence vykazuje zvláštní způsob integrity těla (Aristotelovo τοιαύτης, Sigerovo *ipse*). Obě smyslové složky duše a nemateriálního intelektu se spojují v osobě jako jedné substanci oživené složenou duší jako formou těla. Další věta tuto nauku definuje jako autentický výklad Komentátora, který novým způsobem vyložil Aristotelovu nauku. Siger přesně ví, co je dáno v originálu *De anima* a co je geniální interpretace jednoty osoby v CMDA.

„Proto tvrdil Averroes, že podle Aristotela tvoří vegetativní, smyslová a intelektuální složka jednu duši na společném substrátu (*unam animam in subiecto*). A to je pravdivé: tvoří jednu složenou duši (*unam compositam*), nikoliv jednu jednoduchou duši.“ [[195]](#footnote-195)

První část mluví o substanční jednotě tří potencí jedné duše (*vegetativum, sensitivum et intellectivum*) spojených v rámci individuálního výkonu duše na jednom hylemorfickém substrátu (*unam animam in subiecto*). Duše daná *subiective* v těle jako substrátu duševních činností existuje *simpliciter*, tedy jako aktuální forma hylemorficky dané první substance (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post*. 90a10). Ale výkon intelektu je vázán na tělesný akt života jiným způsobem, než smyslové poznání. Vzhledem k zvláštnímu postavení intelektu jako nemateriální schopnosti platí, že existující lidská duše je jednotné kompozitum(*unam compositam*), které se liší od organických schopností duše daných *simpliciter* na tělesném substrátu (*non autem unam simplicem*). Tento rozdíl anonymní spisy v předešlé kapitole vyložily rozdílem mezi nemateriálním a proto vnějším výkonem intelektu odděleného od smyslových schopností duše. Intelekt je v osobě daný „*subiective*“ a je aktualizovaný „*obiective*“ skrze aktuální fantasmata nutná k poznání intelektu. Z hlediska své činnosti je intelekt oddělen od tělesné existence jako smyslově daná hylemorfní první substance. Sigerem definovaný intelekt není ani porretánská hypostáze, ani avicennovská substance, ale má plný charakter oddělené aktivity tělesné duše (*inmixtus*). Jinak by neexistovala filosofy postulovaná nesmrtelnost duše a božský charakter intelektu, který je z hlediska své činnosti oddělený od hyleformické první substance dané smyslově. Tato argumentace tvoří definici vztahu intelektu a těla v modu *subiective* a *obiective*. Toto pojetí dané podle Sigera a v Averroesově duchu měl pouze *Anonymus Giele* a *Mnichovský rukopis*. Oba Aegidiovy semiaverroistické spisy obsahují tuto nauku jen formálně (*Manuscript Oxford, Anonymus Bazán*), protože nemají napojení na spis CMDA a na nauku Sicilské školy. Citát shrnuje odkazem na obě klasické autority předešlou část výkladu jako autentickou nauku prvního averroismu. Siger vysoce oceňuje interpretační výkon Averroese, který modifikoval nejasná místa v Aristotelově nauce o duši a intelektu. Akvinský a Aegidius odmítli provést výklad tímto způsobem (kap. 4.4.2). Na rozdíl od Albertova výkladu *intellectus speculativus*, který podal již kolem roku 1242, nechtěli definovat činnost intelektu podle CMDA. Sigerova verze prvního averroismu ukázala výjimečnost člověka a jeho zvláštní existenciální jednotu hned na začátku traktátu. Duše jako forma je složená díky odlišné povaze nemateriálního intelektu a je dána na jednom hylemorfickém substrátu (*subiectum*). Úvod navíc ukázal, že záviděníhodný magistr zná na rozdíl od moderních sofistů a averroistů hodnotu jasného myšlení a přesný význam slov v ducha Dantova „*silogizzò invidïosi veri*“. Všechny jeho výrazy jsou nabité přesně danými logickými a metafyzickými významy, které je třeba správně rozlišovat a interpretovat. Není divu, že latinští sofisté hnaní motivem intelektuální závisti a mocenských pletich udělali ze Sigera averroistu.

Úvodní kvestie podala fenomenologii duševních aktů člověka daných specifickým působením intelektu. Rozdíly mezi různými akty duše vytýčily dva základní směry. Za prvé. Člověk existuje pouze v jedné substanci a pluralita substancí je vyloučena. Za druhé. Intelekt je dán jako univerzální nemateriální potence a podle *De generatione animalium* II.3 je daná zvnějšku vůči smyslové duši a organickému tělu. Oba body tvoří v reálu jeden pozorovaný jev daný na jedné substanci, kterou zakouší každý z nás osobně. V souladu s CMDA každý akt myšlení existuje pouze v rámci výkonu osobní existence dané v jednom hylemorfickém substrátu těla zakoušeného v modu „*ipse*“ (*homo ipse intelligit*). Činnost intelektu determinuje nasvícení zepředu od smyslů a poznání probíhá díky tělesné existenci osoby. Proto je intelekt jako „*inmixtus*“ pouze „*obiective*“ vázaný na tělo (*ab extrinseco*), ale je „*subiective*“ daný jako specifická schopnost duše, která je jediná oživující forma těla. Lidský intelekt přistupuje ke smyslovým aktům duše, které jsou dány *simpliciter* v tělesně určené substanci. Protože schopnost intelektu je daná vůči smyslovým aktům v modu „*obiective*“, pak intelekt mění duši na nový stav zvaný „*anima intellectiva*“, což je už zvláštní typ složeniny (*compositum*). Nemateriální intelekt v člověku není ani samostatnou formou jako to má semiaverroismus, ani substancí jako to má druhý averroismus. Druhá kvestie proto nemá žádný problém s odmítnutím božské povahy lidského intelektu, který někteří antičtí filosofové chápali univočně s První příčinou. Díky objektivnímu spojení různých schopností je lidský intelekt založen na smyslových fantasmatech, proto nemůže mít charakter odděleného aktivního intelektu.

„(...) intelekt Prvního Hybatele je v posledku dobrota, jednoduchost a dokonalost. Náš intelekt ale není dobrota, jednoduchost a dokonalost, protože je k němu přiřazena i určitá potence. Náš intelekt je v potenci vůči každému porozumění a proto rozumí skrze smyslové představy (*intelligit cum phantasmate*).“ [[196]](#footnote-196)

Na rozdíl od činného stvořitelského intelektu (*Primum Agens*) představuje lidský intelekt kompozitum potence a aktuality (*sit ei admixta potentia*). Složený charakter duše je determinovám nasvícením intelektu zepředu. Receptivní intelekt je vzhledem k poznání pouze v potenci (*potentia unumquodque intelligibilium*) a poznává jen skrze smyslová fantasmata (*intelligit cum phantasmate*). Oddělenost lidského intelektu je dána tím, že primární aktualizace daná objektem myšlení musí být dána mimo intelekt ve smyslovém poznání. Proto intelekt není nějaká hypostázovaná *species* nebo habitus avicennovské sebereflexe dané v substančním a vždy aktuálním intelektu „létajího muže“. Základní vlastnost lidského intelektu vychází z bezprostředního poznání těla, které zakoušíme přímo a kauzálně (*ex inmediatis*). Složená a individuální duše-forma není dána substanciálně pomocí *ad hoc* vytvořené materie třetího druhu, jak to má druhý averroismus. Siger výslovně odmítá jakoukoliv substancializaci lidského intelektu, včetně spirituální materie Rufuse a Bonaventury (*dicitur a Quibusdam quod duplex est materia*).[[197]](#footnote-197) Matematická abstrakce je odvozená od materie v jejím hylemorfickém bytí vnímaném smyslově (*ad suum esse est sensibilis*). Proto její koncepty nemají samostatnou existenci mimo mysl abstrahující matematické významy ze smyslového poznání (*in mathematicis sit materia sensibilis intelligibilis*). Tím padla možnost numerické individualizace intelektu jako nesmyslná. Intelekt je reálný, protože existuje v modu „*subiective*", tedy v entelechické duši dané jako nehmotná forma těla. Kompozice intelektuální duše je dána na úrovni schopností intelektu, které vznikly smíšením potence a aktuality v procesu nemateriálního způsobu poznání. Výhoda nemateriální povahy potenciálního intelektu je v tom, že má univerzálně receptivní charakter vzhledem ke všem poznatelným formám. Důraz na potencialitu intelektu nasvíceném zepředu zajistil splnění základní Aristotelovy teze (*De anima* 431b21), že duše musí být potenciálně vším, aby mohla vše poznávat (*anima est quodammodo omnia*). Nemateriální duše je forma pro schopnost nemateriálního intelektu, který vzhledem k aktuálnímu poznání předávanému smysly funguje jako univerzální potence. Proto je receptivní intelekt vzhledem k poznání opravdu vším. Výklad ukazuje, že druhá kvestie má metodologický charakter zásadního významu. Brilantní výklad poznání odmítnul nejen schizofrenické určení osoby, ale také unitární ontoteologii, na které toto problematické učení *Modernorum* stojí. Odmítnutí matematických entit daných abstrakcí z reálné materie a proto existujících pouze v duši odmítlo i jakoukoliv numerickou definici intelektu a duše.

Zkoumání duše do sebe zahrnuje filosofickou a teologickou otázku věčnosti světa a přirozenosti duše, což byla dvě hlavní témata sporů 1270‒77. Siger stejně jako Averroes zásadně brání argumentaci Aristotelovy *Fyziky* a *Metafyziky*, protože jen ta vytváří pravdivý metafyzický rámec nauky o duši. Protože *compositum* duše není díky intelektu materiální povahy, pak intelektuální duše nemohla vzniknout podle Aristotelovy *Fyziky*, tedy v čase vázaném na proměnu a na pohyb tělesa (*transmutatio*).[[198]](#footnote-198) Intelekt a duše jsou nemateriální povahy. Jakákoliv forma materie daná ve formě subsistentního bytí je vyloučena, protože předpokládá změnu materiální substance v čase daném pohybem a změnou. Nemateriální intelekt a duše ale nevylučuje stvoření *ex nihilo*. Tvoření duše ovšem indikuje ve filosofii otázku změny stavu a pohyb před stvořením, popřípadě otázku tvoření duše či intelektu ve věčnosti, či jejich věčného trvání.[[199]](#footnote-199) Citované *inconveniens* je podle Sigera v tom, že stvoření duše či intelektu by provedlo změnu na věčnosti danou přechodem od nebytí k bytí (*transmutatio*).[[200]](#footnote-200) To je podle Aristotela nepřijatelné vzhledem k povaze prvního intelektu jako Nehybného Hybatele. Stvoření duše na věčnosti předpokládá změnu v božím bytí (*sua actio esset nova et transmutaretur, si aliquid faceret de novo*). Duše je podle Aristotela trvalá kosmická forma existující čase věčného trvání daného intelektuálním pohybem mysli (*quoddam est tempus quod est mensura motus continui;* QIIIDA, q. 3, p. 9.39). Tato čistě formální potence duše je dána pouze v řadě formálních a věčných „nyní“ ustavených pohybem nemateriálního intelektu jako čisté kosmické formy (*tale tempus non componitur ex ipsis nunc*; ibid, p. 9.40). Siger dodává, že to nijak nebrání v tom, aby byla i tato trvalá forma stvořena podle křesťanské nauky. Duše byla stvořena jako všechny věci vybavené určitou mírou potence a existuje ve formálním a bezčasovém *nunc*. Tato bezčasová existence *anima intellectiva* je daná ve věčném trvání nemateriálních kosmických inteligencí, což není v rozporu s boží stvořitelskou věčností zcela oddělenou od stvoření. V žádném případě ale není možná definice duše jako *species* třetího druhu v univerzálním hylemorfismu *Modernorum*. Stvoření tohoto *species* by předpokládalo fyzikální změnu danou vznikem materie, což by znamenalo zrušení nemateriality duše a intelektu. Podobně argumentuje spis *De aeternitate mundi* (1272). Věčnost lidstva jako celku nemůže být dána stejně jako u nemateriálních kosmických inteligencí.[[201]](#footnote-201) Člověk se rodí z člověka náhodou a jeho druhové určení v intelektu je vázáno na kontigentní výskyt materiálního jednotlivce. To není případ hvězdných sfér daných nutně a věčně mimo materii. Postulovat věčné *species humana* podle druhého averroismu a *Nominales* představuje nesmysl přímo kosmického charakteru. Bůh by vytvořil naprosto zbytečné věčné jsoucno dané mimo výskyt člověka jako první substance. Toto zbytečné jsoucno by existovalo v kosmu jako přebytečná *species* daná jako výsměch vší stvořitelské racionalitě (*frivola ratione decepti; De aeternitate mundi*, p. 120.57). Lidstvo jako druh je jen abstrakce daná pouze v naší mysli v podobě Averroesova *quartum genus* v CMDA. Kritický Siger oddělil inteligibilní *species* a lidský intelekt od subsistentních kosmických forem. Vyloučení věčných *species* daných jako exemplary v boží mysli zásadně změnilo vztah prvního averroismu ke stvoření, který nemůže produkovat ontoteologickou formu objektivity podle biblické verze *Oxfordian Fallacy* dané v Bonaventurově škole. Siger odmítl všechny ontoteologické spekulace moderny, které vidí přímo do boží esence. Důvod stvoření nebo věčnosti duše ve formální řadě *nunc* je pouze v samotné boží vůli. Z hlediska filosofie k tomu nelze říci nic víc. Co a jak dává tato boží vůle sama u sebe a ze sebe, to je dáno absolutně, a pro nás už zcela nepoznatelně. Ontoteologické spekulace v rámci *potentia divina* nebo exemplarů jsou nepřijatelné v oboru přirozeného filosofického poznání. Spis *Druhé analytiky* postuluje pro vědecký důkaz jen poznání determinované kauzálním působením existujících prvních substancí. Lidský intelekt a vůle není božím stvořitelským intelektem, ani jeho vůlí. Jeho stvořitelskou kauzalitu a reguli nemůže poznat analogicky, objektivně nebo antropomorficky, jak to má Bonaventurova moderna. Poznání boha je pravdivé pouze ze sekundárních účinků kauzálně daných ve stvoření. To ukázal Averroesův termín „důkaz“ (*dalā'il*), který Siger a Akvinský v duchu Druhých analytik definovali pouze jako cestu směrem k oddělené existenci boha (OBJ I, kap. 2.4.1). Zavedením dvojí cesty k bohu podle teologie a filosofie padl základní argument ontoteologické konstrukce moderny dané univočně. Způsob, jak bůh tvořil svět či duši, nepatří do filosofie. Boží jednání a myšlení stojí mimo přirozené poznání lidského intelektu. Antropologizace boha na způsob Bonaventurova dvojpatrového systému regulí není možná, což připomíná Sigerův komentář k *De anima* I–II v Mnichovském rukopise (kap. 4.3.2). Povšimněme si změny názvu boha za prvního Hybatele (*Agens Primus*) v duchu Averroesovy metafyziky, což okolo roku 1268 kanonizuje Akvinský v pojetí pěti kauzálních cest k první příčině (ST I, q. 2, a. 3).

„Jestliže [První hybatel] chtěl od věčnosti, aby se intelekt stal věčným, tak se také intelekt stal věčným, protože podle formy boží vůle nemohl vzniknout jiný předmět jeho chtění. Kdo by chtěl vědět, zda byl intelekt stvořen od počátku jako konečný nebo jako věčný, ten by musel zkoumat formu vůle Prvního hybatele. Ale kdo by ji mohl zkoumat?“ [[202]](#footnote-202)

Filosofie je schopna racionálně doložit jak neomezené trvání lidského intelektu vzniklého v modu věčnosti (*ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus*). Zda bůh stvořil mimo čas aktem absolutně oddělené a zcela suverénní vůle to či ono ‒ tj. neomezené trvání nebo skutečnou věčnost duše, intelektu či světa ‒ to je boží věc, která nespadá do oboru filosofie. Poslední věta ukazuje, proč vznikl spor o dvojí pravdu už kolem roku 1266. Uvedený citát jasně odmítá neuvážené spekulace druhého averroismu. Všechny ontoteologické spekulace jsou založeny na chybném předpokladu, že člověk může zkoumat způsob bytí boží vůle (*oportet eum investigare formam voluntatis Primi*). Závěrečná řečnická otázka naznačuje, že takovou věc by mohl dělat jen úplný blázen. Opět je potvrzeno Baconovo odmítnutí modernistů, kteří šílí proti pravdě. Siger nechce mít nic společného s bohem *Modernorum* podle filosofie Bonaventury a Pechama, jehož pohřeb zařídil Nietzsche. Filosofická moderna a po ní postmoderna se nechtěla vzdát svých mytopoetických představ o boží psychologii dané před stvořením světa. Pozdější Sigerův komentář ke knize *De causis* jen rozšíří toto odmítnutí spekulativní ontoteologie moderny. V bohu nemůže být žádná potencialita stvořitelských idejí daných směrem ke stvoření. Tím by se zrušil jak princip pravdy dané buď bytím či nebytím stvořené věci, tak i princip plné aktuality bytí v První kauze.[[203]](#footnote-203) Siger potvrdil nauku o vyloučeném třetím proti *tertium ens* druhého averroismu a zrušil dvoupatrovou ontoteologickou stavbu Bonaventury, která založila moderní objektivitu (kap. 4.1.2). Siger v komentáři k *De causis* jasně říká, že *creatio ex nihilo* je možné bez nějakého rozporu postulovat pro celek stvoření v řádu aristotelské metafyziky věčného pohybu a forem. První kauza by dala *creatio ex nihilo* do bytí ještě před věčným trváním světa, které postuluje Aristoteles (*Quaestiones super Librum de causis*, p. 87.104‒107). Pozdější vývoj Sigera potvrzuje kvalitu a argumentační pevnost základního postoje QIIIDA na všechny klíčové problémy latinských sofistů. Základní řešení byla vypracována už okolo roku 1265. Siger bere inteligentní boží vůli jako dále nezkoumatelný jev pro omezený lidský rozum, na rozdíl od spekulativní ontoteologie Bonaventury a moderní metafyziky Scota. Modernisté udělali z Aristotelovy metafyziky moderní ontoteologii, proto neměli podobné zábrany, viz následný mocenský spor 1277. Předešlý citát QIIIDA proto pokračuje tím, že obhajuje proti unitární ontoteologii modernistů aristotelskou nauku Modistů z Rue du Fouarre.

„Pokud zkoumáš, zda bůh chtěl stvořit věčný intelekt, a proč toto chtěl víc, než stvoření intelektu v čase, pak odpovím, že bůh chtěl to, co chtěl (*dico quod sic voluit, quia voluit*). Jeho vůle nezávisí na věcech, jako naše vůle. Ta sice není nucena daností existujících věcí, ale přesto je determinována a podněcována skrze věci (*trahitur et excitatur a rebus*). Ale vůle Prvního hybatele není determinována poznanými věcmi.“ [[204]](#footnote-204)

Světský kněz Siger obhajuje boží nevyzpytatelnou vůli mnohem radikálněji (*sic voluit, quia voluit*), než tehdejší františkáni vedení Bonaventurou. Druhý averroismus zavedl do boží vůle a intelektu oblast objektivně daných exemplarů, které jsou předmětem lidské spekulace. Exemplární a seminální ratia se stala součástí objektivní metafyziky a přešly skrze Leibnize do nihilistické postmoderní filosofie. Tím se bůh *Modernorum* stal objektivně nutným a psychologicky pochopitelným tvorem, což způsobilo jeho smrt. Text odmítá jakékoliv spekulace vzhledem k nedostupné boží vůli, jejíž forma je radikálně odlišná od naší. Lidská vůle závisí svou formou nepřímo na věcech (*trahitur et excitatur a rebus*), zatímco stvořitelská nikoliv (*voluntas enim eius non dependet a rebus*). Siger při obhajově dvou typů vůle a tím i intelekt) zůstává kritickým aristotelikem a jasně odděluje dva mody poznání. Proti latinským sofistům hájí teorii dvojího poznání, božího a lidského. Na rozdíl od antropologizujících *Modernorum* nechává boha být bohem a nedělá z něj ontoteologickou modlu demiurgicky vytvořenou k lidskému obrazu. Moderna hájí objektivní pojetí neoplatonské materie třetího druhu a tělesa mimo fyzikální pohyb. V demiurgickém scénáři *Modernorum* je bůh garantem nového zásvětí ducha (*mundus imaginalis;* OBJ I, kap. 2.3.3). Nový diakosmos moderních scholastiků byl vytvořen skrze objektivní bytí exemplarů v boží mysli. Oba metafyzické předpoklady *Modernorum* jsou z hlediska aristotelismu nesmyslné. Aristotelova verze o věčnosti světa a intelektu je jen hypotéza. Podle Sigera je Aristotelova filosofie mnohem pravděpodobnější než ontoteologie modernistů postavená na absurdních předpokladech: pohyb v Bohu přechází z potence do aktuálnosti; počátek pohybu se odehrává mimo čas. Podle Aristotelovy knihy *Fyzika* jsou obě podmínky definovány výhradně ve vztahu k hylemorfní substanci (OBJ I, kap. 1.3.3). Avicennovští augustiniáni nejsou schopni kriticky vnímat základní dráhu náhledu (*Vor‑blickbahn*) na své spekulace. Siger věcně vysvětluje prvním stoupencům moderny, že jejich ontoteologické konstrukce ohledně věčnosti světa a *species* jsou filosoficky úplně zmatené.

„Tvrdím, že pozice Aristotela v této věci není sama o sobě nutná, jak bylo ukázáno výše. Přesto je mnohem pravděpodobnější, než pozice Augustina. Nemůžeme totiž zkoumat stvořený vznik nebo věčnost směrem od boží vůle, protože nejsme schopni přemýšlet o formě jeho vůle.“ [[205]](#footnote-205)

Siger odmítne ontoteologické spekulace neoplatonského Augustina odkazem na Aristotela, a to skrze disjunktivní logický soud. Druhá kvestie na základě formálních a metafyzických důvodů vylučuje platnost Augustinova pojetí intelektu. Podle ní je intelekt stvořen *de novo* od boha mimo čas stvoření. Tato teorie předpokládá ontoteologický náhled do boží inteligence a vůle, což je z hlediska přirozeného rozumu nesmysl. Podle Sigera je z filosofického hlediska mnohem výhodnější Aristotelova teze, že intelekt je dán ve věčném trvání formální řady *nunc*, které traktují pohyb věčných kosmických forem a inteligencí. Aristotelova verze věčného trvání světa a intelektu nevylučuje stvoření *ex nihilo* dané před tímto trváním v čisté věčnosti, ale činí jej z pohledu filosofie velmi problematickou (*inconveniens*). Modernistická teorie podle Augustina předpokládá jak *transmutatio* v řádu božího bytí, tak i lidský náhled do tohoto dění. Obojí je z filosofického hlediska nesmysl. Siger odmítl neoplatonský augustinianismus, který v Bonaventurově škole postuloval dvě analogicky propojená patra demiurgické vůle a inteligence. Poznání a vůle člověka a boha se liší naprosto zásadním způsobem. Filosofickým rozumem můžeme boha zkoumat jen nepřímo, tedy vědeckou dedukcí z kauzálních účinků, které produkuje *causa prima* v reálně daném stvoření. Náhled do sféry prvních inteligencí v jejich čisté nematerialitě a kauzalitě aktuálních prvních substancí je pro nás zásadně nedostupný. Smysly omezené poznání vědecky poznává pouze reálnou kauzalitu fyzikálních těles. Dogmaticky daná ontoteologie *Modernorum* vytváří unitární koncept boha a jsoucna třetího druhu a v této tmě moderního rozumu jsou všechny kočky objektivně černé. Siger se postavil proti ontoteologii, aby obhájil pravdu krititického a tedy rozlišujícího rozumu. Tento znalec Averroese patří s Albertem a Baconem k prvním myslitelům latinského Západu, pro které se filosofická obrana pravdy proti škole *Modernorum* stala životním povoláním. První profesionální filosofové Západu nebyli mytologičtí modernisté, ale aristotelsky pravdiví myslitelé. Rozhodující vyhlášení války proti druhému averroismu ohledně teorie dvojí pravdy sofisticky podsunuté Sigerově škole od roku 1266 je dáno v následujícím výroku daném v logické formě *argumentum a contrario*. Důkaz sporem vypadá následovně.

„Pokud bereme intelekt v jemu vlastní povaze, pak je věčný a je stvořen (*factum aeternum et de novo*). Proto je pozice Aristotela pravděpodobnější, než pozice Augustina. Kdo věří pozici Aristotela, ten nemůže přijmout pozici Augustina. Pokud věří pozici Augustina, platí totéž.“ [[206]](#footnote-206)

Citát shrnuje debatu ohledně stvoření duše a intelektu vyslovením zásadního dilematu v podobě logické kontrárnosti: buď Aristoteles nebo Augustin (*si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino*). V sázce bylo odmítnutí celé Bonaventurovy ontoteologie založené na *Oxfordian Fallacy* a spojené s mystickým ponořením do božího myšlení. Neexistuje žádná možnost univoční spekulace o stavu světa před stvořením a po něm; žádná předurčená boží stvořitelská vůle učiněná v řádu exemplarů a věčných pravd. Stejná kritika se týká i mnoha dalších mytologických spekulací modernistů. Všechny tyto mytopoetické spekulace souvisejí s ontoteologickým náhledem do boží vůle a intelektu. Siger vyloučil ontoteologický nárok avicennistického augustinianismu z filosofie, protože je neslučitelný s aristotelskou metafyzikou. Siger se vůbec nevyjadřuje k otázce zjevených pravd zkoumaných teologií. Pouze konstatuje, které z těchto pravd jsou více či méně kompatibilní s tou nebo onou filosofickou školou (Aristoteles, Augustin). A proč se obě školy vzájemně vylučují ve svých myslitelských předpokladech. Siger dogmaticky netvrdí jako vševědoucí sofisté v modu jedné pravdy, že tento filosof má pravdu a ten druhý je heretik. Siger filosoficky zdůvodní, proč Aristoteles a Augustin nemohou mít pravdu oba najednou. Rozum vylučuje *tertium ens*. To je brilantní a zcela minimalistická filosofická argumentace zásadně obhajitelná v řádu přirozeného rozumu, tehdy i dnes.

Obě pojetí vzniku duše vázané na spor o věčnost světa nejsou vzájemně kompatibilní, protože jde o dva různé typy pravd. To je jeden ze zásadních důvodů, proč po roce 1270 vypukla krize ohledně věčnosti stvoření a duše. Mendikantské řády hájily moderní augustinianismus a avicennismus. Pak ale musely reagovat na tuto brilantní pozici odlišující rodové zkoumání teologie a filosofie. Viz otázky adresované generálem dominikánů roku 1271 ohledně výkladu Aristotelova *De animalibus* a kosmologie na hlavní myslitele řádu (kap. 4.5.3). Sigerův postoj obhajovala filosofická fakulta 1272 v Paříži tím, že upozornila magistry a studenty na zásadní oddělení filosofie a teologie (kap. 4.1.2). Brilantní stanovisko dané v přednáškách a shrnuté v díle QIIIDAjistě mělo zásadní vliv na to, že byl zvolen 1271 velkou částí magistrů (*pars Sigeri*) jako rektor artistické fakulty proti neoplatonikovi Aubrymu z Remeše. Tím se ze Sigera stal oficiální *Doctor Invidiosus*, což dokázala následná historie sporu na Pařížské univerzitě. Brilantní aristotelik Siger se stal po roce 1266 mluvčím pařížských artistů sdružených ve škole prvního averroismu podle Sicilské školy. Tito první filosofové z povolání byli shromážděni ve škole prvního averroismu podle Sicilské školy. Tito myslitelé odmítli jak avicennismus *Modernorum*, tak aristotelismus Akvinského a částečně také Alberta. Po integrálním vydání Sigerova komentáře k *De anima* (Mnichovský rukopis pro DA I–IIa QIIIDA) došlo k zásadnímu sporu mezi prvním a druhým averroismem. Začala se veřejně debatovat otázka pravdy dané božím zjevením a přirozeným rozumem, která se týkala definice člověka, statutu duše a poznání. Druhá kvestie QIIIDA představuje vyvážený text věřícího myslitele, který dává filosofii sice minimální, ale plně autonomní oblast zkoumání postavenou mimo pravdy víry. Jeho pojetí není v žádném případě v protikladu s těmito pravdami, protože se jimi nezabývá. Z hlediska vědeckého poznání podle *Druhých analytik* patří teologie do rodově odlišné sféry zkoumání.

Kritická filosofie Sigera přesně rozlišuje mezi zjevenými pravdami víry a mezi kritickým projektem filosofie zkoumajícím svět přirozeným světlem rozumu. Pojetí intelektu, duše, *species*, stvoření atd. podle latinských sofistů je filosoficky zmatené, protože je založeno na objektivním jsoucnu třetího druhu. Sofismata modernistů vytvořila dogmatickou mytologii v linii dialogu *Timaios*, kterou Scotus změnil na objektivní metafyziku Západu. Siger nevidí filosofii a teologii jako protikladné vědy. Ani je nespojuje do ontoteologické „vědy“ jako Augustin v případě dědičného hříchu (Ricoeur 1969). Bonaventura následoval Augustina a vytvořil dvoupatrovou stavbu přirozena a nadpřirozena (kap. 4.1.1). Hermeneutika potvrzuje Gilsonovo tvrzení, že kolem 1277 nemáme doloženu žádnou nauku o dvojí pravdě (Gilson 1921, 63). Teorie dvojí pravdy neexistuje, protože takoévé nesmysly podle Sigera nepřipouští aristotelská metafyzika. Existuje dvojí genericky odlišná věda a jedna pravda jako korespondence intelektu a reality, protože žijeme v jednom reálném světě. Bůh je jeden a první substance existující v realitě je také jen jedna. Pravda jako aristotelská adekvace věci a intelektu v modu poznání podle CMDA nemůže být dvojí, protože by nebyla pravdivá. Ale existuje dvojí výklad *Druhých analytik* daných buď aristotelsky „*ad mentem Averrois*“, nebo podle *Oxfordian Fallacy*. Argument takzvané „dvojí pravdy“ existoval pouze jako důvod k útoku vedenému modernisty všeho druhu sdruženými ve školách *sophistae Latini*. Druhý averroismus vykládal jednotu teologie a filosofie podle ontoteologické verze *Oxfordian Fallacy*, kterou hájily oba zmatené dekrety v Paříži a v Oxfordu v roce 1277. Viz úvod Etiennova odsouzení odsuzující teorii fiktivních dvou pravd, které tehdy nikdo nehlásal (*quasi sint due contrarie veritates;* *Chartularium* No. 473, p. 543). Dekretem zmíněnou dvojí pravdu podstrčili sofisté zakládající modernu oněm aristotelikům a znalcům Averroese jako byl Siger, aby je mohli zničit. Spor se tedy vůbec netýká teorie „*duplex veritas*“, kterou Siger a další magistři nikdy nehlásali, ale jde o hledanou „*unité du savoir*“ nebo „*unicité de la vérité*“ (Bianchi 2008, 17). Druhý averroismus chápal pravdu naprosto univočně a ontoteologicky v pomýleném synkretismu moderní filosofie a teologie daném od Rufuse (*coaequatio*; OBJ II, kap. 3.3.2). Předešlé výklady jasně ukázaly v návaznosti na podobnou debatu ve falsafě (OBJ I, kap. 2.5), že aristotelikové mají dvojí cestu k jedné pravdě a proto drží dvě rodově odlišné vědy o první pravdě: filosofii a teologii. Přechod mezi nimi není možný, protože jedna věda jde k bohu jako *causa prima* a druhá věda zkoumá to, co ze sebe dává bůh přímo a bezprostředně v modu zjevených pravd jako Stvořitel a Vykupitel. Obě formy vědění mají rozdílný formální předmět poznání, proto je nutné jít cestou vědeckého důkazu podle *Druhých analytik*. Z této skupiny obhajující jednotu osoby a kriticky stanovující meze racionálního poznání podle prvního averroismu udělala pozdější objektivní historie skupinu averroistů (Gauthier 1984). Druhý averroismus moderních iluminátů vytvořil skrze ontoteologii *Modernorum* první verzi *metaphysica generalis*, která subsumovala objektivně pojatou teologii do oblasti obecné objektivní metafyziky. Tuto objektivistickou ontoteologii jedné pravdy zrušila po smrti boha *Modernorum* současná nihilistická fáze metafyziky. Po jeho smrti je vše dovoleno v říši metafor a analogií, které drží pohromadě díky vědění jako moci vytvořené moderní démonickou logikou založenou Grossetestem. Pohřeb moderního myšlení se konal navzdory úsilí současných avicennovských augustiniánů ve škole *Reformed Epistemology*, kteří vytvářejí postmoderní verzi teologie založené na *Oxfordian Fallacy*. Žijeme v tragikomických důsledcích božské komedie, kterou Dante načrtl pro svou dobu. Smíšení objektivistické logiky *Nominales*, neoplatonského aristotelismu a spekulativní teologie na způsob Bonaventury bylo pro první averroismus nepřijatelné.

Siger při zahájení akademických přednášek na Rue du Fouarre jasně řekl, které možnosti *demonstratio* teologických pravd jsou kompatibilní s Aristotelovou metafyzikou, které kompatibilní nejsou a proč. Ale modernisté nečtou Aristotela, jak správně poznamenal Averroes na adresu neoplatonských současníků (*moderni* *dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, kap. 2.5). Sigerovo poslední velké dílo, komentář k Aristotelově *Metafyzice*, se jasně staví za Averroesův primát první substance. Avicenna vytvořil pouze sekundární smysl jsoucna v rámci esenciální abstrakce. Pojetí „*ens inquantum ens*“ patří k pouze k abstraktní definici první substance. Ale tento abstraktní smysl nelze dát v kategoriálním modu *per prius*, protože není založen aktuálně. To je pouze případ jednoty metafyzického vědění vztažené k existující první substanci. Toto pojetí jedné metafyziky první substance a dvou přístupů ke smyslu jsoucího má i Albert. Jakmile Akvinský překonal své avicennistické období, tuto novou linii zahájily traktáty *Expositio super librum Boethii De trinitate* a dílem *Summa contra Gentiles*. Kapitola věnovaná metodologii Alberta ukázala, že dělí zkoumání duše na přístup daný „*simpliciter*“ a na cestu danou „*quoad nos*“ (OBJ II, kap. 2.4.1). Formální přístup Avicenny k poznání daný *simpliciter* Albert odmítl odkazem na *Druhé analytiky* a na Averroese vzít jako základ vědeckého dokazování. Stejnou realistickou pozici má Siger. Poznání v řádu rozumové abstrakce má dvě složky (*duplex est universale*). Intelekt může poznávat vlastní obsahy bez ohledu na jejich referenci k reálným věcem, nebo má kategoriální poznání o věcech v rámci predikace univočně vztažené k hylemorfické složenině.[[207]](#footnote-207) Metoda zkoumání první vědy musí jít podle Sigera v řádu *per prius* pouze a jedině k substanci dané kauzálně, a ne k esenci dané výměrem v mysli. Protože známe kauzální působení substancí, tak můžeme uvažovat i o první kauze. Pokud je dána v řádu *per prius* esence podle moderních *Nominales*, pak metafyzika není vědeckým poznáním v plném rozsahu, ale pouze analogickým poznáním v rámci abstrakce dané matematikou, logikou a geometrií. Siger odmítl neoplatonské pojetí smyslu jsoucna, které *de facto* hájilo odsouzení 1277. Tento znalec Averroese souhlasí s Komentátorovou kritikou Avicenny danou z hlediska zásadní metafyzické *obscurity* (OBJ I, kap. 2.4.1). Avicenna vytvořil neoplatonskou predikaci „*ad unum*“, v níž chybným způsobem spojil dvě rodově odlišné predikace jednoty jsoucna do univočního konceptu. Citujme nejdůležitější část Sigerova posledního známého díla, což je zcela pochopitelně komentář k Aristotelově *Metafyzice*. Siger jasně určil a odmítl bludnou cestu objektivního šílenství (*Irre*) v moderním myšlení.

„Jak již bylo řečeno, jestliže se logické esence považuje za metafyzickou druhou substanci, pak v žádném případě nepredikuje metafyzickou impozici danou od reálného jsoucna (non praedicat dispositionem additam ipsi enti); logicky určená existence v modu *per se* je vzata v modu [metafyzicky falešné] konvertibilní univocity a tím je určena skrze abstraktně danou supozici významu (*convertibile existens cum eo in suppositis*). Jednota jsoucna predikovaná skrze numerický daný základ je vztažena k vlastnostem, které jsou k reálně substanci přidány skrze takto určenou abstrakci (principium numeri significat dispositionem additam rei substantiae), protože jsou vztaženy k numericky určenému měřítku jsoucna. Ale každé numerické určení jsoucna je dáno v modu kvantity, jak je řečeno v X. knize *Metafyziky*. Pak je jasné, že kategoriální určení [Aristotela a Averroése] dané skrze metafyzickou impozici není stejné jako esenciální určení [Avicenny] dané skrze logickou supozici.“ [[208]](#footnote-208)

Fatální *Irrtum* celé pozdější *metaphysica generalis* spočívá v tom, že abstraktní numerická jednota daná pouze v abstrahující mysli se univočně predikuje jako jednota daná *simpliciter* na úrovni hyleformických prvních substancí (*unum istud non est convertibile cum ente in suppositis*). Jednota daná v modu „*ens inquantum ens*“ je postavena na esenciální abstrakci, která bere bytí v jeho logické jednoduchosti jako takové. Celou debatu týkající se zrodu analytického bludu jsme analyzovali na základě zkoumání významu logické a metafyzické abstrakce (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12), která založila *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, kap. 3.1.1). Kategorická predikace sleduje cestu metafyzického dativu a vytváří „meta-fyziku“ danou jako „substance *qua* substance“, která se vztahuje k hyparchickému bytí první substance. Citát v duchu dvojího způsobu predikace „*ad unum*“ odděluje kategoriální predikaci podle Averroese od transcendentální predikace podle Avicenny. Tímto rozlišením se Siger zásadním oddělil způsobem od avicennistické moderny a od jejího metafyzického *Irrtum*. Ale Siger už okolo roku 1266 ukázal mladé generaci filosofů jako Aegidius Romanus nedostatečnost Avicennova projektu metafyziky. Ale tito semiaverroisté věřili na mytopoetiku Toledské školy a odmítli jeho brilantní výklad. Aegidius a Akvinský spadli do pasti averrorismu daného podle esenciální abstrakce intelektu jako hypostázované formy. Opět je ve hře hyparchické postavení první substance spojené se schématem poznání daným nasvícením zepředu. Klíčová je úvodní pasáž výkladu *Met*. IV, kde Siger optuje pro integrální „meta‑fyziku“ podle Averroese v modu substance *qua* substance.[[209]](#footnote-209) První hledaná věda o jsoucím jako jsoucím (*scientia ista considerat ens inquantum ens*) do sebe musí zahrnovat kauzy a určení první substance (*considerat causas primas et prima principia*), které dávají integrální smysl hledání první vědy o jsoucím pojatém z hlediska jeho reálné existence. Siger odmítl primát metafyziky *ens inquantum ens* podle jako nedostatečný. Avicenna pominul predikaci kategoriální jednoty jsoucna vzhledem ke kauzalitě první substance.[[210]](#footnote-210) Naprosto zásadní je správné pořadí metafyzické formy *resolutio*. První vědy musí jít v modu *per prius* od první reálné substance *qua* druhou kategoriální substanci (Averroes); pak se jde *per posterius* k jednotě jsoucího jako jsoucího (Avicenna). Tím dostaneme celou strukturu aristotelské metafyziky. Siger jako jediný myslitel této epochy přesně pochopil, v čem byla ona „*obscurity*“, kterou kritizoval Averroes v metafyzice Avicenny (kap. 2.4.1). Citujme klíčovou část Sigerových *Quaestiones in Metaphysicam*, která ukazuje nejhlubší pochopení filosofických zápasů jeho epochy.

„Pokud jsou jsoucno a jednota predikovány o jiných jsoucnech, pak výroky vypovídají pouze o essenci. Z toho vyplývá, že jde o substanciální predikaci vzhledem k existujícím věcem (*substantialia praedicata de entibus*). V úvodu tohoto díla bylo ukázáno, že Avicenna tvrdí opak toho, co tvrdí v této věci Komentátor (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*). Základní důvod Avicennova omylu byl v tom, že nerozlišil mezi jednotou danou na úrovni existujícího jsoucna (*unum quod convertitur cum ente*) a jednotou danou jako numerický princip (*unum quod est principium numeri*). Obě jednoty se velmi liší (*multum differant*).“ [[211]](#footnote-211)

Citát začíná odkazem na úvod komentáře ke čtvrté knize *Metafyziky*, kde Siger zdůvodnil základní nedostatek Avicennova projektu první vědy. Modernisté nejsou schopni vidět rozdíl mezi skutečnou metafyzickou abstrakcí, kterou integrálně hájil Averroes, a mezi univočním projektem metafyziky Avicenny. Tento projekt navíc založili na univočně pojaté esenci skrze *Oxfordian Fallacy* a na matematické abstrakci. Jednota esence je daná pouze v mysli a tím se zásadně liší od aktuální jednoty reálné první substance. Modernisté spojili zkoumání esence a kauzalitu prvních substancí do *metaphysica generalis* podle Avicenny. Siger je zásadně proti, protože jednota esence a substance se liší zásadním způsobem (*multum differant*). Neexistuje dvojí určení jsoucna a tím i člověka, protože reálně existuje jen jedno jsoucno: to, které reálně a aktuálně existuje jako hyparchická první substance. Metafyzika musí být vědou o reálných příčinách, tím i o prvních substancích, nikoliv o moderních abstrakcích. Adekvátní metafyzika je první vědou o jsoucnu, které jest jsoucí, tím i poznatelné v řádu *per prius* jako jsoucí (*ousía*). Latinští sofisté převedli Avicennovo zatmění první substance do dalších staletí skrze *via Modernorum*. V této *epoché* moderního rozumu ze Sigera nutně udělali averroistu. Filosofové Siger s Baconem byli jediní myslitelé své generace, jež přesně znali epochální smysl sporu mezi Averroesem a Avicennou pro vývoj metafyziky. Teologové Akvinský a Albert přijali v otázce jednoty intelektu Avicennova východiska metafyziky, protože zaměnili metafyzické *resolutio* v klíčové otázce zkoumající způsob, jak poznáváme svět. Akvinský začal zkoumání osoby jako první substance skrze Avicennovu abstrakci, tedy podle Averroese v modu *per posterius* místo kategoriální predikace od hyparchicky dané první substance v modu *per prius*. Pak ale nemohl jednotu člověka obhajovat v celé šíři, protože odmítl integrální výklad Averroese.

Siger jako jediný představitel prvního averroismu provedl plnou integraci jím kritizovaného Avicenny do „meta-fyziky“ Averroese (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*). Protože pochopil základní metafyzický omyl Avicenny, mohl jej patřičně korigovat a dát jeho abstraktnímu pojetí *ens inquantum ens* správné místo až po Averroesově projektu. Albert už v *De homine* provedl korektní výklad jednoty osoby podle CMDA, ale nestavil jednotu obou projektů metafyziky tak precizním způsobem jako Siger. Albert stejně jako před ním biskup Alvernus potřeboval zajistit napřirozené osvícení duše přímo od boha v systému metafyziky a také nesmrtelnost duše. Proto Albert podle Sigera postuluje *per prius* ontoteologicky danou esenci věci, a tu následně přidává k existujícím aktuálním jsoucnům daným kauzálně (*per dispositionem additam essentiae suae*).[[212]](#footnote-212) Kritika Alberta je obsažena v obtížné části Sigerova úvodu do *Metafyziky*. Tato brilantní argumentace podle CMDA vyděluje osobu jako autonomní první substanci (*esse hominis*) vyšetřovanou *Druhými analytikami*. Siger oddělil definici člověka jako existující substance od metafyzických prvních příčin, které jsou dány mimo existující osobu (*esse enim hominis est ex alio, ut ex Primo*). Sigerův náhled na první substanci do sebe zahrnuje i formální pojetí Avicenny, ale v přesném pořadí metafyzického dativu daném podle klasické věty *Kategorií* (*Cat*. 2a14–16). Je-li etablován výkon myšlení v první substanci, pak je možné zkoumat esenci takto dané první substance z pohledu *causa prima* (*differt homo et esse hominis*). Tato polemika je důležitá ohledně základního určení člověka v západním humanismu, které v sobě inherentně obsahuje ten či onen projekt metafyziky. Dante věděl velice dobře, proč byl Siger nejlepší filosof jeho doby. Integrací Avicennovy metafyziky do Averroesova projektu metafyziky v rámci jednoty osoby, duše a intelektu vznikla dnes zapomenutá syntéza falsafy a křesťanské filosofie, která splnila jednotu hledané první vědy a našla určení člověka jako jednotné substance. Akvinský se o totéž pokusil v díle *Summa contra Gentiles*, ale z pozice kritizující Averroese jako averroistu. Tomismus odmítl projekt Averroesovy metafyziky v její integrální podobě obhajované Sigerem. Stejným exkluzívním způsobem postupoval i Duns Scotus, který do Avicennovy metafyziky navíc integroval aristotelismus porretánů a *Nominales* daný v rámci *Oxfordian Fallacy*.

### 4.4.2 Fenomenologie intelektu

Předchozí kapitola ukázala, že Sigerova metafyzika představuje první vědu vztaženou k reálné substanci poznané v modu metafyzického dativu. Averroes začíná zkoumání *Metafyziky* nejprve *Fyzikou*, tedy fenomenologickým popisem účinků daných kauzálním působením prvních substancí. Pak pokračuje popisem vnímání a poznání všech živých bytostí, k nimž pochopitelně patří i člověk. Siger metodicky budující vědu o duši podle Sicilské školy nemůže postupovat jinak, jestliže si nárokuje vědeckou pravdivost v rámci *Druhých analytik*. Brilantní obhajobou Averroesova konceptu „meta‑fyziky“ byla mimo jiné zdůvodněna základní teze prvního averroismu: člověk existuje pouze v jedné substanci a pluralita substancí je vyloučena. Druhý krok Sigerovy fenomenologie poznání je neméně závažný, protože umožňuje porozumět jeho polemice s eminentními představiteli prvního averroismu, Albertem a Akvinským. Úvodní tázání zjistilo, co Aristoteles mínil tezí, že intelekt k nám přichází zvnějšku. Výše uvedený Aristotelův citát z díla *De generatione animalium* II.3 popisuje akt první nedělitelné substance bytující jak tělesně, tak i duševně a intelektuálně skrze výkon individuální duše (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). Citovaný Aristotelův spis ukázal, že poznání duše a intelektu začíná na úrovni tělesného aktu života (ἐνέργεια σωματική), čili v rámci kauzální aktivity první nedělitelné substance. Nyní je třeba prozkoumat zvláštní povahu intelektuálního aktu z výkonu existence v modu existenciální ipseity, a ne objektivní identity, což je typická averroistická pozice moderny. Obhájená nematerialita a neproměnnost intelektu (QIIIDA, qq. 2, 3) se vztahuje k externě danému intelektu (*ab extrinseco*), který je reálně zakoušený v osobní existenci. Čtvrtá kvestie QIIIDA přidává k prvnímu určení intelektu zvnějšku další fenomenologický princip zkoumání vzatý přímo z CMDA. Hermeneutické „jak“ (*Wie*) poznáváme v aktuálním výkonu existence dané v první osobě, se stává pro Sigera základní otázkou. Fenomenologicky dané pořadí zkoumání v rámci metafyziky kauzálně působící první substance je pro Aristotela a Averroese naprosto zásadní a tím i pro Sigera (*ecce ratio quae potuit Aristotelem movere*;QIIIDA, q. 4,p. 12.67). Čtvrtá kvestie řeší otázku, zda je lidský intelekt smyslově-materiální povahy (*si est generabilis,* p. 12.70). To tvrdil Alexander a po něm moderní a postmoderní alexandrovci. Ti definovali *intellectus materialis* vázaný na smysly a pak oddělili nemateriální složku intelektu mimo moderní individum, kterou spojili s tělem v modu *copulatio*. Siger po vzoru CMDA toto řešení zásadně odmítl a drží s Aristotelem nematerialitu lidského intelektu v modu *ingenerabilis*, který přichází k animálním schopnostem duše zvnějšku. Intelektuální složka duše nemůže mít stejný princip poznání jako smysly, protože intelekt je *inmixtus* a je daný *extrinsece* vzhledem ke smyslovému poznání. Ale proti dualismu moderních alexandrovců je třeba najít původní jednotu intelektu tak, aby vyhovovala vědeckým nárokům *Druhých analytik*. Střední člen deduktivního syllogismu musí obsahovat kauzalitu prvních substancí. Postup QIIIDA v otázce poznání světa je striktně anti‑karteziánský. Siger zásadně věří smyslům, protože intelekt je aktualizován pouze skrze smyslové poznání. První modernista Rufus nevěří „neposlušné materii“ (*inoboedientia materiae;* OBJ II, kap. 3.3.2), což zopakují postmoderní Descartes a Husserl. Sigerova meditace o způsobu poznání postupuje přesně opačně než avicennisté. Moderna nahlíží myšlení jako esenciální aktivitu, která stojí mimo kauzalitu prvních substancí. Takto mylně pojatý intelekt je objektivně přidán k tělu zvějšku. Tento dualismus určuje cestu *Oxfordian Fallacy* a končí karteziánským dualismem osoby. Úvod Sigerova spisu naopak potvrdil, že poznání začíná u smyslů a je nedělitelným výkonem osoby. Proto neexistuje přímý náhled na podstatu duše, protože ta je v čistém stavu nepoznatelná sama o sobě. Navíc platí, že pravdivý obecný poznatek je dán skrze vědecký důkaz postavný na reálné kauzalitě prvních substancí. Pro vědecký důkaz lidské duše musí být tato základní teze vědeckého postupu nekompromisně pravdivá. Filosofie člověka vědecky zkoumá jedinou bytost, která dělá vědu; proto musí být zkoumání „*anima intellectiva*“ metodologicky absolutně platné. Modernisté a postmodernisté nazírající svět pod vlivem *Oxfordian Fallacy* postupují přesně opačně než Siger. Moderní „věda“ pozoruje své vlastní *scibile*, které ve skutečnosti neexistuje. Modernímu paranoidnímu subjektu to nevadí, protože modernista věří pouze sám v sebe jako základ poznání (*Ge-Stell*). Siger ví, že moderna začíná spekulativně danou substancí duše (*scibile*), která je vložena do mytologické ontoteologie. V druhém kroku modernisté z tohoto pomyslného objektivního světa deduktivně odvozují intelekt jako hypostázovanou vlastnost, nebo dokonce jako substanci. Moderní definice „*anima intellectiva*“ je tedy naprosto paranoická, je postavena mimo klasický vědecký postup *Druhých Analytik* a tato kolosální hloupost zakládá moderní pojetí osoby jako schizofrenického individua. Siger v historicky prvních meditacích o filosofii na latinském Západě zkoumá skutečné „*operatio*“ intelektu podle CMDA. Akt intelektuálního poznání ukazuje, že hylemorfická osoba jako první substance má specifickou kauzalitu, která se týká činnosti intelektu. Vědecky postupující Siger po vzoru Averroesovy metafyziky nejprve hledá základní dráhu náhledu (*Vor‑blickbahn*), v níž se dává celkový smysl jsoucna poznaného intelektem. Výklad způsobu poznání sleduje stejnou metodiku a principy jako CMDA. Proto se Siger oddělil jak od dogmatické a filosofické mytologie *Modernorum*, tak od prvního averroismu Alberta a Akvinského, kteří byli v otázce jednoty intelektu ovlivněni avicennismem Toledské školy.

Čtvrtá kvestie stanovila nové fenomenologické východisko, kterým osvětlila průběh poznání. Fenomenálně daný intelekt existuje v modu *per prius* skrze pozorované a zakoušené činnosti duše. Brabantský magistr vychází z Aristotelem pozorovaného faktu, že podstata duše není hned zjevná (οὐδέν πω φανερόν, *De anima* 413b25). Averroes v geniálním komentáři CMDA nově řeší hermeneutický způsob, „jak“ je dáno poznání v lidské duši podle základní otázky dané v *De anima* (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, *De anima* 439a13). Intelekt je separovaný od smyslových vlastností duše, které jsou lokalizovány v různých tělesných orgánech. Metafyzika postavená na reálných účincích první substance vyšetřuje existenciální „*Wie*“ určující fenomenologickou a hermeneutickou perspektivu náhledu na zkoumání duše. Sigerův výklad sleduje klíčovou argumentaci CMDA III.1, kde je tematizováno fundamentální hermeneutické „jak“ (πῶς, *quomodo*).[[213]](#footnote-213) Tato otázka určuje Averroesův metodický postup při poznání intelektu. Toto místo oddělilo originální text *De anima* od geniálního výkladu Komentátora. To odmítl uznat Akvinský, jak uvidíme dále. Tímto tázáním začíná CMDA analýzu reálného průběhu poznání v úvodu komentáře k DA III, kde je centrální rozbor intelektu jako *tertium genus* (OBJ I, kap. 2.4.3). Averroesovo tázání zopakoval Siger a po něm až Heidegger. Východiskem zkoumání intelektu se stává citovaná část CMDA III.1, s jejíž pomocí se řeší podstata duše a intelektu. Citace CMDA nastoluje zkoumání od účinků k příčinám a určuje celkový postup Sigerovy metafyziky a výkladu poznání.

„Komentátor ve výkladu třetí knihy *De anima* praví, že 'duši primárně poznáváme vzhledem k nám podle jejích aktivit, a nikoliv podle substance'. Proto platí, že činnost intelektu nám umožňuje poznání substance duše (*actio intellectus facit nos scire substantiam eius*). Tak je možné hledat odpověď na otázku, zda je duše stvořená nebo nestvořená.“ [[214]](#footnote-214)

Duši poznáváme skrze její činnosti (*actio intellectus*), protože jen ty jsou dány v řádu predikované kauzality. Poznání duše musí vyjít z celkové architektury výkonu duševních činností (*scire actiones animae prius est apud nos*). Sekundárně z těchto činností usuzujeme na podstatu duše pomocí vědeckého soudu. Díky prokázané a predikované kauzalitě duše je možné poznání duše vzhledem k její esenci (*scire eius substantiam*). Intelekt se projevuje skrze svou aktivitu a podle těchto účinků můžeme usuzovat na jeho podstatu (*actio intellectus facit nos scire substantiam eius*). Jsme schopni sami v sobě a tedy ve výkonu vlastní tělesné existence (a nikoliv augustiniánské nebo avicennovské sebereflexe) vykázat a poznat způsob myšlení. Pak můžeme jít od následků k příčinám, od empirii k metafyzice, a ptát se na bytostné určení intelektu vyjádřené obecným pojmem v pravdivém poznávacím soudu (*scire eius substantiam*).

Postup zkoumání se oddělil od objektivistické pozice *Oxfordian Fallacy*, která objektivně definovala *anima intellectiva* jako esenci. Moderna pak z této esence dedukuje vlastnosti intelektu v neoplatonském modu podle *Liber de causis*, kdy aktivita vyšší formy určuje nižší činnosti (*operatio sequitur formam*). Siger naopak vědecky zkoumá povahu intelektu podle *Druhých Analytik*. Účinky skryté duše jako příčina kauzality se dávají skrze duševní činnosti podle klasického hesla „*operatio sequitur esse*“. Termín „*esse*“ je třeba chápat nikoliv avicennisticky-objektivně v modu *ens inquantum ens*, ale podle Averroesovy metafyziky substance *qua* substance. Siger není modernista typu Rufuse, Kilwardbyho a Bonaventury. Akvinský začal od zkoumání intelektu jako formy a šel k jeho účinkům (kap. 4.5.2). A totéž lze udělat i při definici duše a z takto definového hypostázovaného bytí pak lze dedukovat účinky. Ale to je podle Sigera chybný postup daný v rámci *Oxfordian Fallacy*. Pak dostáváme pouze formální definici toho „co“ je intelekt. Predikace intelektu jako esence je provedena nasvícením intelektu zezadu, z nominálně daného významu avicenistického bytí. Takto zkoumaný intelekt je daný pro poznání pouze v modu *obiective*, tedy pouze jako objektivní hypostáze, subsistentní forma, karteziánská *res*, nebo dokonce substance třetího druhu v modu univerzálního hylemorfismu. Podle předešlého výkladu *De generatione animalium* (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12) ale platí, že tělo je *subiectum* intelektuálních schopností duše. Bytí osoby v modu *actus essendi* je vázáno na existenci hylemorfické první substance. Příslušné *operatio* intelektu daného *ab extrinsece* musí být z těchto základních důvodů kauzálně vykazatelné v účincích první hylemorfické substance. Bytí intelektu či duše není zřejmé samo ze sebe, ale ze zakoušeného smyslového poznání. Proto nelze definovat poznání *per prius* skrze nějakou *ad hoc* postulovanou esenci nebo hypostázi jako to má moderna a postmoderna. Viděli jsme, že Siger byl ochoten uznat tuto pozici ve zkoumání první a druhé části *De anima*, což má Mnichovský rukopis (kap. 4.3.2). Ve třetí části komentáře *De anima* je objektivní a esenciální přístup vyloučen. Spis QIIIDA by tím zrušil Averroësovu nejdůležitější hermeneutickou otázku, jak intelekt působí v reálném člověku jako existenciálně daná potence duše. Siger sladil perspektivu náhledu na intelekt podle intence spisu *De anima* vykládaného v optice CMDA. Proto se Siger stal prvním fenomenologem scholastiky a jediným plně pravdivým hermeneutikem Averroese na latinském Západě. Jím založená definice osoby není totožná s představiteli prvního averroismu bráněného Akvinským či Albertem. Oba aristotelikové v tomto bodě zůstali avicennisty, protože neviděli Avicennovu chybnou metafyzickou pozici danou primátem esenciální definice. Přechozí kapitola ukázala, že Brabantský mistr odmítl z tohoto zásadního důvodu uznat Avicennovu metafyziku jako první vědu o jsoucnu, protože nebyla první vědou o substanci. Tak daleko v odmítnutí Avicenny nikdy nešli Akvinský a Albert, proto zůstali jednou nohou na *via Modernorum*.

Siger a po něm až Heidegger jdou v otázce existence a poznání nikoliv k tomu, „co“ je substančně definovaný intelekt, ale „jak“ je existence zakoušena v první osobě. Nyní je jasné, proč Sigerovi patří čestný titul *Doctor Invidiosus*. Vraťme se k citátu z díla *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον), které charakterizuje přístup Sicilské školy k jednotě osoby a intelektu. Akt inteligibilní existence se děje v tělesné osobě jako první substanci, nikoliv ve schizofrenním vědomí *Modernorum* substančně odděleného od těla. Pluralita substancí v člověku daných jako neoplatonské tělo a duše, či karteziánská *res extensa* a *res cogitans*, odporuje pojetí Averroesovy první vědy založené na kauzalitě prvních substancí. Siger postuluje podle CMDA výklad fenomenologie duše a intelektu v triadickém modu: *per actiones intellectus ‒ apud nos ‒ ad substantiam intellectus*. Kauzalita poznání je dána výkonem intelektu, který je součástí duše jako její nemateriální schopnost v modu *tertium genus*. Po etablování středního členu deduktivního syllogismu (*medium*), může Siger vyvodit deduktivní obecný závěr o povaze intelektu v modu *quartum genus*. Pak je intelekt chápán jako esence daná abstraktně v modu *obiective*, tedy jako potenciální a univerzální koncept. Ale esenciální danost intelektu má díky kompletnímu *demonstratio* vědecký charakter, proto není pouhou objektivní spekulací. Podobná triáda řídí Heideggerovo zkoumání *Dasein* v rámci fundamentální ontologie. U Sigera je trojí výkon existenciálního porozumění dán kompletním popisem výkonu poznání, čili reálného způsobu, jak poznáváme. Výsledkem fenomenologie podané „*ad mentem Averrois*“ je nová fakticita poznání. Ta ukazuje základní aristotelský způsob „jak“ si pravdivé poznání přivlastňuje bytí jsoucna (*dativus possessivus*, kap. 4). Sigerův komentář k *De anima* sleduje nejen objektivní argumenty CMDA, což věcně správně provedli v prvním averroismu Albert a Bacon. Čtvrtá kvestie ukazuje základní východisko v poznání intelektu ve zkoumání fenomenologického „jak“ poznáváme, protože duše a intelekt nemůže být substancí. Hermeneutický náhled Sigera nejprve etabluje směr, odkud přichází do pole manifestace smysl toho, čím je intelekt. Viděno v modu Heideggerovy hermeneutiky fakticity člověk poznává skrze nemateriální a od smyslů oddělený intelekt a na tom se shodují všichni klasičtí filosofové (*Gehaltsinn, Gefragtes*). Otázka ale zní, „jak“ doopravdy poznáváme jako jednotná osoba v těle (*Bezugsinn, Befragtes*). Vlastní zkušenost poznání tvoří *medium* vědeckého *demonstratio*. Výklad intellektu jde v rámci dedukce k tomu, „jak“ je dána intelektuální složka duše, protože ta má jiný charakter než smysly Deduktivní důkaz tím vyšel z vlastností „mého“ myšlení jako první substance dané v těle. Až ve třetím kroku přijde výklad k metafyzické povaze člověka, který má schopnost inteligibilního poznání světa (*Vollzugsinn, Erfragte*). Pokud intelekt a duše není „něco“ na způsob substance (*hoc aliquid*), pak obojí nelze objektivně definovat na způsob neoplatonského Avicenny. Proto je nutné na způsob Averroese aristotelsky zkoumat *operatio* intelektu v rámci animálních schopností duše, protože skrze jeho činnost lze pravdivě usoudit v řádu *demonstratio* i na jeho podstatu.

Fenomenologický přístup k jednotě intelektu lze vyjádřit jako diferenci mezi termínem *homo ipse intelligit* (Siger) a mezi pojetím *homo intelligit* (Akvinský). Tím se liší objektivistický výklad Akvinského v modu *veritas* od fenomenologie Sigera v modu *alétheia*. Pojetí intelektu jako *ipse* (*tertium genus*) nebo jako *idem* (*quartum genus*) není stejné z hlediska vědeckého dokazování. Otázka metafyzické impozice smyslu a logické supozice významu je ve spise CMDA jasně rozlišena. Vědecký důkaz intelektu musí mít správný postup kategorální predikace podle kanonického textu *Kategorií* (*Cat*. 2a14‒16). V prvním případě je *anima intellectiva* definována v modu *simpliciter* a *actualiter*, tedy jako popis existenciálního způsobu, jak poznáváme. Ve druhém případě jde o definici pouze v modu *simpliciter*, kdy duše existuje jako abstrahovaná *species* a univerzálie daná pouze v mysli. Znovu se vrací do hry postup dokazovaní podle *Druhých analytik* daný podle dvojí metafyzické predikace buď první substance nebo esence (*Anal. Post*. 84a11‒14). Tento rozdíl mezi oběma přístupy k intelektu neviděl aristotelik Akvinský a udělal z Averroese averroistu, což předtím provedla Bonaventurova škola. Spis *De anima* toto rozdělení na existenciální a formální poznání duše takto explicitně neobsahuje, ale pouze Komentátorův kongeniální výklad v modu Sicilské školy. Jedině výklad CMDA je autenticky daný „*ad mentem Aristotelis*“, protože podržuje základní cíl jeho metafyziky „substance *qua* substance“. Ipseita osoby znamená mnohem víc, než jen identita individuálního aktu poznání daná na základě formální definice duše nebo člověka.

Toto rozlišení tvoří základní rozdíl uvnitř prvního averroismu mezi Sigerovci v Rue du Fouarre (*pars Sigeri*) na jedné straně a mezi řádovými představiteli prvního averroismu. Patřili k nim Tomáš Akvinský a Aegidius Romanus, kteří se okolo roku 1268 oddělili od „*pars Sigeri*“ a hájili nový výklad *De anima* podle Tomáše oslaveného jako *Expositor Novus*. Stejně tak nemůže současná analytická moderna v modu objektivistické *Oxfordian Fallacy* pochopit Heideggerovu definici *Dasein*. Rozchod aristotelského Heideggera s avicennovským Husserlem byl stejně nevyhnutelný, jako rozchod aristotelských artistů na Rue du Fouarre s modernistickou katedrou mendikantských řádů.[[215]](#footnote-215) Tím vzniklo další kolo gigantomachie o substanci, které navazuje na aristotelskou exegezi Komentátora a Sigera z Brabantu. Druhý averroismus byl zcela mimo debatu myslitelů ze školy prvního averroismu, což dokázaly opakované akademické útěky Rufuse, Kilwardbyho a Pechama z Pařížské univerzity do Oxfordu. Modernisté podali povahu intelektu zásadně mylně v duchu dualismu opřeného o svět neexistujících simuláker třetího druhu. Albert s Akvinským definovali jednotu osoby věcně správně, ale nedostatečně ozřejmili práci intelektu. Siger, Albert a Akvinský odmítají každý dualismu na způsob Avicennova „létajícího muže“, protože intelekt není substance. Albert a Akvinský ale nejsou schopni plně vyložit akt porozumění v rámci existenciálního způsobu, „jak“ (*Wie)* poznáváme. Averroes a Siger potvrdili, že tento způsob vychází v modu *per prius* od ipseitně dané kauzality myšlení v nás (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*). Siger viděl ve vědecké definici jednoty osoby něco jiného než Toledská moderna, protože šel cestou Sicilské školy. Formální analýza intelektu nepokrývá celou perspektivu CMDA. Sigerova apologie skutečného poznání daná v QIIIDA už obsahuje jádro pozdější polemiky proti Albertovi a Akvinskému dané v díle *De anima intellectiva*, kterou ukáže následující kapitola. Debata Sigera s modernisty se vrací ke starší polemice Alvernovy školy s druhým averroismem. Zásadní otázka se týká statusu species, které zakoušíme v aktuálním průběhu poznání. Traktát musí vyšetřit, jak je poznaná univerzální forma nemateriální povahy (*quod forma, qua acceptionem universalem fieri in nobis experimur, non sit materialis*; QIIIDA, q. 4, p. 13.93‒94). Ve hře je další otázka sporu mezi prvním a druhým averroismem, tedy rozdílný status *species intelligibilis*. Má species hypostatický a univoční charakter nebo je čistým produktem intelektu?

Siger postupuje podle *Druhých analytik* hájících metafyzický primát aktuální první substance. Nasvícení zepředu od smysly poznané první substance determinuje receptivní a proto čistě potenciální složku nemateriálního intelektu. Intelekt produkuje nemateriální species, což vylučuje jejich materialitu danou smyslově. Tím je vyřazena univocita species s realitou první substance a může platit adekvační teorie pravdy daná termíny *proportio* a *consimilitudo* v CMDA. Rozdíl mezi pojetím species vede k analýze aktu poznání, kde má tato otázka svůj původ. Pravda jako adekvace vznikne díky rozdílu mezi smyslovými a inteligibilními species, protože intelekt je aktualizovaný směrem od smyslů. První intelektuál latinského Západu po Al‑Fárábím jako Druhém mistrovi začíná přesnou definicí univerzální *species* a určuje její status vzhledem ke smyslům a vzhledem k intelektu.

„Pravda je to, co rozumíme skrze inteligibilní formy dané smyslovou abstrakcí. Ale v aktu samotného porozumění intelekt nepotřebuje žádný smyslový orgán. Skrze smyslová fantasmata intelekt přijímá nemateriální esence věcí, což nemůže dělat ani představivost, ani smysly.“ [[216]](#footnote-216)

Citát jasně definuje proces smyslové abstrakce dané směrem od smyslů, a proto determinované materiálně (*cum phantasmate abstractione*). Tělesné smysly jsou odděleny od nemateriálního výkonu intelektu (*intelligimus ...formae intelligibilis*). Další věta ruší základní tezi druhého averroismu a popírá univoční status species. Siger hájí Averroesovo pojetí pravdy jako *proportio* smyslů a intelektu, nikoliv pravdu moderny danou skrze Anselmovo *rectitudo*. Hermeneutický princip „jak“ poznáváme, říká, že poznání zakoušíme v reálném výkonu existence dané v hylemorfické první substanci. Intelekt přijímá univerzální, a tudíž nemateriální quidditu věcí (*intellectus accipit quidditates rerum insensibiles*) skrze smyslové představy (*sub phantasmatibus sensibilibus*). Aegidius Romanus v Oxfordském rukopise odmítl zkoumat toto paradoxní spojení a udělal z Averroese averroistu (kap. 4.3.2). Siger vychází z pravdivého porozumění CMDA a ukazuje reálný průběh poznání. Meditace o první filosofii metodicky rozvíjí fenomenologii hledajícího porozumění (*tu quaeres*) danou v rámci hermeneutického způsobu, jak poznáváme (*qualiter*).

„Hledáš, jak zakoušíme sami v sobě přijetí univerzálních forem daných od intelektuálního poznání? Jaká je vlastní činnost intelektu? Tvrdím, že intelekt má svou vlastní činnost danou určitým způsobem (*quodammodo*) a také tvrdím, že jsme schopni ji zakoušet (*dico quod hoc experimur*). Je tomu proto, že intelekt je určitým způsobem (*quodammodo*) je dán tak, jako by byl nějaká složenina (*sicut aliquid compositum*) z materie a z formy. V celku svých schopností intelekt vnímá činnost, která je určena formou, a odtud je intelekt formou; a dále činnost, která je určena materií, a odtud je intelekt materie.“ [[217]](#footnote-217)

Otázka po charakteru species je položena úplně jinak než v moderně a postmoderně, která je objektivně slepá k hermeneutickému poznání osoby v modu *alétheia*. Siger se neptá, „co“ je species, ale jako fenomenolog poznání klade jinou otázku: Jak sami v sobě zakoušíme vznik univerzálního významu? Poznání v těle vytváří univerzální poznatek díky osobnímu výkonu intelektu (*in nobis fieri ab intellectu*). Objektivní *factum* není totéž jako hermeneutické *fieri*. První latinský fenomenolog osoby po Averroesovi se ptá na úrovni existence (*Bezugsinn, Befragtes*), jak reálně a kauzálně probíhá recepce poznané formy (*qualiter ergo experimur acceptionem formae communis*). V aktu vlastního výkonu poznání zakoušíme (*experimur*) *species* skrze kompozitní vlastnost intelektu daného jak smyslově tak inteligibilně. Intelekt je podobný hylemorfické kompozici (*intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia*). Ale jakákoliv mesaliance s pojetím Bonaventurovy kvazi-materie je vyloučena, viz předešlé teze o intelektu odděleného od materie (*ab extrinseco*). Naše přímá zkušenost vykazuje poznání jak od materiálně daných smyslů (*debetur materiae unde materia est*), tak i směrem od abstrahujícího a syntetizujícího intelektu (*debetur formae unde forma est*). Závěr citátu tvrdí, že jsme schopni v celostním výkonu intelektu zakusit (*in toto enim potentia percipitur operatio*) oba směry nebo způsoby, odkud a jak poznáváme celek jsoucna. Porovnejme Sigerovo *debetur* daném nutností podle *Druhých analytik* s dogmatickými a sofistickými formulacemi druhého averroismu, zejména Oxfordské analytické školy (*subiectum debet esse tale*, kap. 4.3.2). Siger definoval nutnost poznání podle reálné kauzality středního členu soudu, tak jak to požadují *Druhé analytiky* pro vědecké poznání. Znovu platí základní Aristotelova a Averroesova teze, že univerzália existují pouze v intelektu. Všem aristotelským magistrům v Paříži bylo jasné, že Siger obhájil metafyziku „*ad mentem Averrois*“ podle CMDA a opravil skrytý dualismus v originálním spise *De anima*. Siger ukázal v modu hermeneutického „jak“ (*Wie*) probíhá skutečný průběh poznání. Kolem roku 1266 předložil výklad intelektu podle vědeckého soudu *Druhých analytik* a v plné shodě s literou a duchem CMDA. Jeho brilantní výklad vyřadil *Oxfordian Fallacy* z poznání tím, že začal demonstraci od kauzálně vykazatelného středního členu soudu, který každý z nás zakouší osobně, když cokoliv poznává. Brabantský magistr syntetizoval nový subjekt poznání v modu anti‑karteziánské evidence opřené o smyslovou zkušenost. Citujme jeho odpověď na otázku, jak intelekt syntetizuje obecnou formu na základě smyslového poznání.

„Jsme si vědomi činnosti intelektu (*nos* *conscii sumus intellectum*) díky tělesným schopnostem (*ex virtutibus corporis*). Dění, které je v nás dáno nebo probíhá, vzniká skrze takto definované schopnosti těla a materie. Podobným způsobem (*similiter*) vnímáme dění, které v nás probíhá skrze intelekt. Je to náš vlastní intelekt (*ipse est intellectus noster*), skrze který zakoušíme (*per quem experimur*) přijetí univerzálního poznatku, který v nás vzniká (*fieri in nobis*). Náš intelekt zakouší sám sebe ve výkonu vlastní činnosti (*apprehendit se ipsum sicut operari*). Pokud přijmeme tyto předpoklady, pak z nich vychází pojetí intelektu jako nemateriálního, a tím nezrozeného.“ [[218]](#footnote-218)

Vraťme se k tázání po výkonu myšlení, které zakoušíme v první osobě. První věta ruší mýtus karteziánského *cogito*, které funguje jako oddělená substance vůči tělu jako jiné substanci. Protože intelekt je aktualizován směrem od smyslů (*ex virtutibus corporis*), získáváme jak vědění od smyslů, tak i vědění našeho vědění (*nos conscii sumus*). Poznání intelektu jako zakoušeného objektu (*conscii sumus ...intellectum*) je dáno tělesně a smyslově. Toto místo tvoří jádro tehdy zavedené teorie „*subiective*‒*obiective*“. Nositelem intelektu je nemateriální schopnost kompozitní *anima intellectiva*, která v tomto intelektuálním modu *inmixtus* zakouší vlastní tělo jako poznaný předmět (*obiective*). Intelektuání schopnost duše je aktualizována v existenciálním modu skrze smyslové tělo jako substanční subjekt *anima intellectiva* (*subiective*). Poznání je dáno skrze náš vlastní intelekt (*ipse est intellectus noster*), skrze který zakoušíme (*per quem experimur*) přijetí univerzálního poznatku. Sigerovu nauku o dvojím charakteru intelektuálního poznání v modu „*subiective*‒*obiective*“ převzali magistři na Rue du Fouarre, což potvrzuje Gieleho anonym psaný Boethiem z Dácie (kap. 4.3.1). Tuto argumentaci používali i objektivní semiaverroisté jako Aegidius, kteří ovšem nepochopili nebo odmítli její existenciálně-fenomenologický smysl. Intelekt poznáváme v první osobě tak, že tímto způsobem zakoušíme (*experimur huiusmodi*) výkon poznání na univerzální úrovni (*acceptionem universalem fieri in nobis*). Intelekt je nasvícený zepředu a současně tento výkon probíhá ipseitně, protože my sami jsme středním členem poznání ve smyslu jedinečné kauzality. Akt myšlení je plně v naší moci, protože myslíme, když to sami chceme.

Siger nejprve zavedl zprostředkování poznání (*experimur*...*conscii* *sumus*) na úrovni přímé kauzality dané v těle a v mysli (*tertium genus*). Když dokončil deduktivní důkaz, učinil konečný závěr, který lze formulovat jako univerzální koncept intelektu (*quartum genus*). Po etablování obou mediací poznání daných tělesně a vědomě je možné přejít na závěrečnou esenciální rovinu obecného závěru. Až pak intelekt vystupuje jako esence v aktu karteziánské nebo augustiniánské sebereflexe (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Ale toto pojetí je u Sigera dáno až jako závěr deduktivního soudu predikujícího v plném rozsahu kauzální činnost intelektu. Citace ukazuje, že reflektovaný a poznaný intelekt jako předmět našeho poznání již není objektivní *scibile* druhého averroismu, ale univerzální pojem v modu *quartum genus* podle CMDA. Tento abtrahovaný pojem intelektu ani nemyslí ani nepoznává, protože myslíme a myšlení zakoušíme pouze v první osobě (*tertium genus*). Pak také platí nematerialita intelektu, který je ve vlastním výkonu myšlení oddělen od smyslů. Intelekt poznává, když to sami chceme jako osoba a jeho poznání běží v nemateriálním aktu myšlení. Naopak smysly musí poznávat v momentu, kdy jsou kauzálně ovlivněny změnou v receptivním materiálním orgánu. Tento základní argument použil spis CMDA z Themistia proti moderním alexandrovcům, protože poznání je plně v naší moci ve smyslu námi zakoušené ipseity (OBJ I, kap. 2.4.3). Poznáváme v první osobě a v těle a proto poznáváme, když sami chceme. Vědecky postupující filosof odmítá definovat intelekt jako porretánskou hypostázi, která kontempluje sama sebe v aktu objektivní iluminace. Intelektuální zkušenost vychází ze smyslově daného poznání (*experimur*); teprve ve druhém kroku může tento akt vytvořit augustiniánské nebo avicennistické sebereflexní vědomí, které je spojeno s již aktualizovaným intelektem (*conscii sumus*). Na rozdíl od moderny, Siger definuje intelekt prostřednictvím kauzality fyzicky existující osoby, protože poznání je určeno skrze *species sensibilis* syntetizovaných v představivosti. Rozdíl mezi poznáním prožívaným ze smyslů a poznáním prožívaným prostřednictvím vědomí odděleného intelektu vytváří novou definici poznání. Intelekt je vzhledem ke smyslům v externí pozici dané *obiective*, protože jeho činnost nemá smyslový orgán. Ale jeho receptivní schopnost je v čisté nemateriální potenci, proto musí být aktualizována od smyslových *species* (*subiective*). Jinou aktualizaci *intellectus possibilis* mít nemůže, protože by byl materiální nebo nemateriální substancí. Receptivní schopnost duše v modu *intellectus possibilis* představuje pole zjevování univerzálního smyslu jsoucna v novém druhu vědění daném univerzálně a nemateriálně. Poznání je stále dané v první osobě, protože je tělesně a smyslově podmíněným aktem. Toto brilantní určení sebevědomí je spojeno s existencí fyzické osoby jako první substance. Bylo zcela zapomenuto, dokud Heideggerova existenciální analytika Dasein nevytvořila novou fenomenologii osoby jako *tertium genus*.

Siger našel novou formu *dativus auctoris* (kap. 4). Brabantský magistr fenomenologicky popsal způsob, jak existující osoba poznává svět. Dualistický moderní subjekt neexistuje v jednotě svého existenciálního výkonu a má před sebou mytopoetický svět objektivních jsoucen třetího druhu. Po staletí moderního averroismu zůstal pouze avicennistický model sebereflexivního intelektu jako karteziánské substance třetího druhu (*res cogitans*). Sigerem definovaný intelekt zakoušený ve výkonu osobního poznání (*ipse est intellectus noster*) se zásadně liší v modu „*subiective*“ od obecného pojmu intelektu. Ten je dán na konci poznání jako čistá abstrakce v modu „*obiective*“. Výkon existenciálního poznání (*tertium genus*) vytvořil poznání intelektu jako univerzálie (*quartum genus*). Tím je dán také *dativus finalis* celého procesu poznání, kterým je specifická univerzalita poznání daná v modu *quartum genus* na úrovni celého lidstva. Tento typ intelektu existuje pouze jako abstrakce v mysli ve formě univerzální „*species humana*“. Toto rozlišení mezi intelektem jako *tertium* a *quartum genus* už Akvinský a moderna nemohli vidět, protože odmítli vědecké poznání intelektu podle CMDA jako averroistické. Zatměním osoby jako první substance vzniklo objektivní panství univoční hypostáze zvané „intelekt“ nebo „duše“ a tato vláda objektivního intelektu třetího druhu zahájila epochální *Irrtum* nové metafyziky. Siger obě stránky intelektu úplně neodděluje, ale přesně je rozlišuje tím, že stanoví nasvícení intelektu zepředu, od reálných věcí. Protože jsme tělo, čili první substance daná *simpliciter* a přímo zakoušená *causaliter*, tak máme i jednotné a celistvé interní poznání toho, jak intelekt pracuje. Nová forma vědomí vázaná na Sigerovo *subiectum* není avicennovské a karteziánské *cogito* dané jako fiktivní „*ich*-osoba“ oddělená od těla, například v rámci transcendentální egologie Husserla. Sigerova definice subjektu je dána jako dvojitá „*conscientia*“. Ta subsistuje na personální entelechické duši dané jako *compositum* formy aktualizované v materiálním substrátu. Modernistům zcela unikla fundamentální nuance v CMDA daná Sigerovým rozdílem mezi *subiective* daným výkonem intelektu v duši a *obiective* syntetizovaným intelektem jako poznatkem osobního výkonu myšlení. Tím je dána jak jednota intelektu v rámci „*homo ipse intelligit*“, tak i jeho oddělení od smyslů. Vědění musí mít *plurál majesticus* (*conscii sumus*) proto, že je jedno, nedělitelné, nemateriální a oddělené od smyslů. Receptivita v rámci *intellectus possibilis* je nemateriální potence duše, skrze kterou vzniká skrze výkon porozumění daného na úrovni aktuální první substance v první osobě, tedy jako výkon celistvé osoby. Poznání jako *tertium genus* je výkon našeho hylemorfického těla v modu existenciálně zakoušené kauzality, nikoliv nějaké oddělené substance, kterou meditujeme z výšin moderního ducha odděleného od těla. Tím je odmítnuta teze druhého averroismu o pluralitě substancí v člověku jako zcela zbytečná a nesmyslná. To představuje aristotelskou verzi *dativus incommodi*. Modernistická verze tohoto dativu je zcela šílená, protože nastolila objektivní metafyziku bez první substance a nihilistický humanismus bez existující osoby.

Siger provedl fenomenologickou destrukci modernismu po vzoru Heideggerovy „*Destruktion*“ podané ve fenomenologické interpretaci Aristotela z roku 1922, kterou nově rozvedlo dílo *Bytí a čas* (SZ, § 6). Proto spis QIIIDA odmítnul semiaverroismus Akvinského výkladu *De anima*, který měl oddělený intelekt jako objektivní formu. Tato hypostázovaná forma daná *ad mentem Aristotelis* nasvěcuje a aktualizuje proces poznání zezadu svou vlastní aktualitou. To sice odpovídá liteře *De anima*, ale rozhodně to není původní smysl CMDA a jednoty osoby dané *ad mentem Averrois*. Pak by aktuální duše tvořila karteziánského hybatele těla (*anima ut motor*), nebo by duše tvořila po vzoru neoplatonismu řídící a oddělený intelektuální princip typu lodníka a lodě (*sicut nauta navis*). Siger zásadně odmítá jakékoliv substanční pojetí nemateriálního intelektu, což opět dokazuje jeho pečlivou četbu CMDA.

„Intelekt završuje tělo nikoliv skrze svou substanci, ale skrze svou potenci. Kdyby tak činil skrze substanci, už by nebyl oddělitelný (*non esset separabilis*). Averroes řekl v komentáři ke druhé knize *De anima*, že intelekt neužívá těla jako nástroje; proto nemůže sám sebe završit jako substance. Stejně tak Aristoteles řekl ve druhé knize *De anima*, že intelekt není v aktuálním stavu vzhledem k tělu; to znamená, že není v aktualitě vzhledem k žádné části těla, protože tělo používá jiným způsobem.“ [[219]](#footnote-219)

Lidský intelekt je oddělený od organického těla velmi specifickým způsobem (*separabilis*). Je nemateriální dokonalost těla v rámci osoby (*intellectus perficit corpus*). Ale intelekt nezavršuje tělesné potence dané hylemorficky, protože to by byl další substance v člověku (*non per suam substantiam*). Intelekt je na tělo vázaný *subiective*, protože není další substancí, ale tvoří pouze další a nadřazenou schopnost duše jako formy těla. Ale intelekt je nemateriální schopnost oddělitelná od smyslů ve svém vlastním výkonu myšlení, proto završuje schopnosti těla *obiective*. Oddělitelnost intelektu z hlediska jeho nemateriálního výkonu (*separabilis*) v modu potence je metafyzicky odlišná od moderního intelektu daného jako oddělená substance (*separatus*). Z hlediska datace a autorství Mnichovského rukopisu má toto odlišení intelektu v modu *separabilis* klíčový význam, protože odkazuje na druhou knihu *De anima*.

Podle DA I–II komentovaném Sigerem v Mnichovském rukopise je totiž možné připustit objektivní náhled na intelekt v modu „*separatus*“, jako to má Akvinský kolem roku 1267 (*potest esse*, kap. 4.3.2). Ale správný náhled na intelekt daný „*obiective*“ je možný pouze tehdy, pokud fenomenologicky správně určíme existenciální výkon myšlení v modu „*subiective*“. Siger napsal komentář k prvním dvěma částem *De anima* a poslal je Akvinskému do Itálie buď samostatně nebo společně s již publikovaným komentářem třetí části (QIIIDA), což se shoduje s tvrzením Agostina Nifa. Aegidius si tak zachoval pozitivní vztah k Sigerově analýze v modu „*obiective*“, což ospravedlňuje interpretaci DA I–II v Mnichovském rukopise. Aegidius použil schéma „*subiective–obiective*“ v souladu se Sigerovou analýzou DA I–II, ale ne ve stejném smyslu. Rozdíl „intelekt–tělo“ pojal jako avicenista, neboť v semiaverroismu je intelekt definován objektivně, jako intelektuální forma. Pak je intelekt jako substance modernistů daná v modu *separatus*. Proto Aegidius v Oxfordském rukopisu odmítl kompletní výklad QIIIDA, protože třetí část Sigerova komentáře *De anima* byla psána zcela jasně „*ad mentem Averrois*“*.* Aegidius nahradil třetí část *De anima* podanou v QIIIDA svou vlastní kreací vytvořenou „*ad mentem Aristotelis*“podle Akvinského. Aegidiova kompilace Sigerova spisu QIIIDA je historicky první tomistickou (tj. sofistickou) intepretací *De anima*. Aegidius vytvořil první tomistický spis podle Akvinského interpretace intelektu provedené „*ad mentem Aristotelis*“. Siger odmítl Akvinského vysvětlení jako neúplné, a proto filosoficky chybné (Kap. 4.5.3). Akvinský a Aegidius hlásající averroistického Averrose odmítli přijmout Sigerovy závěry ve spisu QIIIDA. Ale celá škola „*pars Sigeri*“ v Rue du Fouarre souhlasila s interpretací Sigera, protože byla prostě geniální. Proto Boethius z Dacie ve spise *Anonymus Giele* hájil Sigerovo učení jménem celé školy prvního averroismu (Kap. 4.3.1). Aegidius ze školy *sophistae Latini* nemohl tvrdit, že nerozuměl tomuto brilantnímu vysvětlení obou hlavních artistických magistrů na Rue du Fouarre. Proto se tento augustinián obrátil v letech 1267‒68 k Akvinského semiaverroismu a opustil Sigerovu školu. Tento obrat ukazuje třetí část Oxfordského rukopisu, která ukazuje *Lichtung* tomismu jako nové metafyzické doktríny v jeho nepravdě, která určila vítěznou modernu. Spis *Anonymus Bazán* potvrzuje nově vzniklý tomismus. Aegidius bránil Akvinského proti Pechamovi kolem roku 1270.

Siger ve spise QIIIDA zrušil jakoukoliv možnost semiaverroismu jako intelektuálně mylnou, protože intelekt nemůže být subsistentní forma v člověku. To byla výslovná pozice Akvinského, Aegidia a částečně i Alberta. Výklad třetí knihy *De anima* podle CMDA jako jediný splňuje podmínky existenciální analýzy nutné pro vědecký důkaz nemateriální a oddělené povahy intelektu podle *Druhých analytik*. Siger byl a je skutečný *Expositor Novus*, protože pochopil smysl Aristotelovy metafyziky „*ad mentem Averrois*“ a z této pozice kongeniálně vyložil spis *De anima* podle CMDA. Jiná vysvětlení jednoty osoby založená na *anima intellectiva* v podobě autonomní formy jsou nedostatečná. Vycházejí pouze z teoreticky určené esence *anima intellectiva*, která je navíc definována na základě teologického postulátu nesmrtelnosti duše. Existenciální hermeneutická predikace porozumění v modu *separabilis* je vztažena k Averroesovu intelektu jako výkonu individuálního porozumění. Komentátor odmítl hypostázovaný intelekt v objektivním modu *separatus*. Tento intelekt je kompletně přidaný k osobě zvnějšku. Moderní intelekt je definován jako neoplatonská oddělená substance (druhý averroismus) nebo jako subsistentní forma (Grosseteste, Akvinský, Aegidius). Akvinský musel odejít z Paříže o velikonocích 1272, protože artistická fakulta pod vedením Sigera nepřijala jeho aristotelský výklad, který zrušil plnou jednotu osoby. Klasický aristotelismus Akvinského (o to více modernistický tomismus Aegidia) odmítl výklad CMDA. Aegidius a Akvinský podali nedostatečný výklad *De anima* obsahující dualismus dvou subsistentních forem v člověku. Pak ale nepoznáváme, kdy chceme, protože hypostázovaný intelekt zůstává v modu *separatus*. A v tomto modu nemůže duše poznávat vše, protože jí chybí univerzální nemateriální receptivita. Také nelze v tomto modu vytvořit *intellectus possibilis* podle CMDA, ale pouze materiální intelekt na způsob Themistia, Alexandra a Bonaventury. Definice poznání z hlediska materiálního aktuálního intelektu by znamenala, že intelekt je materiální povahy stejně jako tělo. Pak by nebyl v modu *inmixtus* oddělitelný od smyslového poznání (*si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis*). Intelekt svou činností nepatří k tělu, protože nemá smyslový orgán. Ale na druhou stranu není hypostázovaná forma, protože to by byl oddělený jako substance v modu *separatus*. Obojí chybné řešení má averroismus karteziánských *Modernorum* definujících osobu jako složeninu dvou nekompatibilních substancí (materiální, nemateriální). Nebo se odmítne řešení v modu *separabilis* a pak se redukuje intelekt na akt těla v modu *intellectus materialis*. Redukce člověka na zvíře, znemaná, že myšlení běží podle Avicennovy zvířecí *vis aestimativa*, která zná jen intencionalitu smyslového poznání. To je běžný *Irrtum* na samém konci moderních časů v době vlády *cognitive sciences* jako plně nihilistické formy první filosofie. V posledních časech nerozumu (*apaideusía*) stvořil demiurg umělý intelekt ke svému šílenému obrazu a začal se mu klanět jako nové modle. Moderní doba považuje člověka za konkrétní specifickou mrtvolu nebo hmotný intelekt, ať už zvířecí, nebo umělý.

Odkaz na Averroese a na Aristotela upozorňuje, že vnějškovost intelektu vzhledem k tělu spočívá v jeho nematerialitě jako čisté potencialitě (*intellectus perficit corpus ...per suam potentiam*). Potence nemůže být v aristotelismu nikdy hypostáze, protože neexistuje. Pak platí, že *intellectus possibilis* není ani aktuální substance avicennistů ani svébytná nemateriální forma semiaverroistů. Každá osoba jako hylemorfická první substance nadaná intelektem má možnost aktualizovat od smyslů své vlastní poznání dané jako nemateriální výkon intelektuální části duše, která je dána v osobně zakoušeném těle. Pokud je intelekt nemateriální a čistě receptivní potence takto složené duše, pak můžeme trvat na plné odlišnosti potenciálního a nemateriálního intelektu vůči aktuálnímu a materiálnímu smyslovému poznání v modu *inmixtus* a *separabilis*. Touto novou formou dualismu danou uvnitř existující osoby je zrušeno substanční schéma druhého averroismu a moderny. Úvod QIIIDA trval na tom, že lidská duše má složený charakter, protože intelekt je nemateriálně jednoduchý a v této podobě se napojuje na vegetativní a animální schopnosti duše (*non faciunt animam simplicem, sed compositam*, kap. 4.4.1). Siger dal po vzoru CMDA intelektu statut nemateriální potence duše a tím zrušil moderní dualismus intelektuální duše a smyslového těla. Intelekt jako potence doplňuje existenci osoby v těle jako aktuální materiální substanci. Intelekt je sice nemateriální podstaty, ale je pouhá potence. Tato nemateriální potence je oddělitelná (*separabilis*) z hlediska svého specifického výkonu od aktuálního těla jako materiální substance. Způsob, jak intelekt bytuje v modu *separabilis* vychází z fenomenologického popisu toho, jak skutečně poznáváme. Rozpoznáváme tedy objektivně (*obiective*) v režimu CMDA, protože rozpoznáváme své vlastní tělo jako intelektuálně animovaný objekt. Nikdy toho nelze dosáhnout pouze smyslovým poznáním. Intelektuální poznání závisí na smyslovém, ale zásadně se od něj liší. Duše je *subiective* definována jako nový fundament (*subiectum*) poznání, protože intelektuální schopnost poznání přichází zvenčí ke smyslnému poznání. Jejich aktuálně daný intencionální předmět (*species sensibilis*) v představivosti se bere jako předmět pro druhou intencionalitu receptivního intelektu (*species intelligibilis*). Toto schéma *intellectus in potencia* poprvé tematizoval Druhý mistr (*intellectum secundum*. OBJ I, kap. 2.1.1). Pak poznání intelektu běží v modu *subiective* vázaném na nemateriální schopnost *anima intellectiva*, která vzhledem ke smyslovému poznání vystupuje v modu *obiective*. Smyslové poznání je dané hylemorficky a aktuálně v rámci individuální první substance, ale nositelem intelektu je nemateriální *anima intellectiva*, a nikoliv tělo. Ale protože intelekt je pouhá nemateriální potence duše, pak musí aktualizovaný od smyslů. Intelekt nemá jiný objekt poznání než smyslovou intenci, protože sám o sobě je čistá potence (*tabula rasa*). Smyslové poznatky zase samy o sobě nemají žádnou možnost, jak by mohly být univerzální, protože nemateriální duševní schopnost k nim přistupuje zvnějšku.

Fenomenologie intelektuálního poznání je dána v modu existenciálně zakoušené jednoty poznání daného inteligibilně (*conscii sumus*), Tím se liší od modu „*experimur*“danému smyslově. Ale intelekt jako *separabilis* je v modu *subiective* zcela závislý na aktualizaci ze smyslů, proto je sám o sobě čistá potence duše. Tuto jedinečnou pozici Sigera neuznala ani modena, ani semiaverroismus Akvinského a Aegidia. Ale tuto jedinečnost ocenil Dante a zcela správně ocenil Sigera jako nejlepšího filosofa své doby. Člověk není zvíře, protože animální poznání duše nemá výkon v modu „*ipse*“, což je univerzální a takto složená *anima intellectiva* (Aristotelovo τοιαύτης, Sigerovo *ipse*). Ale intelekt je intencionálně obrácen k již aktualizovaným smyslům, proto je pouze jako schopnosti duše v modu *separabilis*. Potenci k univerzalitě má pouze nemateriální a oddělená potence duše, která díky čisté potencialitě je zásadně odkázána na aktualizaci směrem od smyslů. Oba způsoby poznání se musí sejít v rámci hledané pravdy jako *proportio* definované v CMDA. Siger zachoval reálnou jednotu osoby, která poznává svět i sebe různými způsoby. Rozdíl mezi nemateriální potencí intelektu (*separabilis*) a odmítnutým statutem intelektu jako aktuální kosmické substance (*separatus*) zajistil Averroesovo pojetí pravdy jako *proportio*. Povahu adekvace mezi smysly a intelektem řeší QIIIDA v 9. kvestii. Úvod klade základní fenomenologickou otázku, „jak“ (*qualiter*) je spojen oddělený intelekt s hylemorfickou první substancí (*qualiter intellectus nobis copulatur*).[[220]](#footnote-220) Prozkoumejme tuto klíčovou část traktátu, která Sigerovi vynesla obvinění z averroismu. Oddělenost intelektu znamená mnoho věcí, což ukázaly předešlé kvestie. Buď je intelekt numericky jeden a je aktuálně daný ve všech lidech stejně a zvnějšku (*unus intellectus in omnibus*). Nebo je intelekt jen potenciální nemateriální schopnost duše, kterou od těla a od smyslů odlišuje její nemateriální charakter v modu *tertium genus* a *subiective*. Tím je intelekt aktuálně bytující v každém člověku v modu ipseity, protože je vázaný na hylemorfický akt těla jako aktuálně existující první substance (*separabilis*). Nebo je numericky odlišný intelekt daný jako externí substance (*hoc aliquid*). Nebo je intelekt definovaný jako hypostázovaná forma či esence duše v modu *separatus*.

Podle Sigera nemůže existovat lidský intelekt na žádný z těchto způsobů v modu *separatus* (substance, forma), protože by byl oddělenou kosmickou substancí, která se člověkem spojuje zvnějšku. Tuto teorii „*sequaces Aristotelis*“ zásadně odmítl biskup Alvernus jako heretickou (OBJ II, kap. 2.3). Ještě větší nesmysl představuje univerzální hylemorfismus a jeho simulákrum numerického odděleného *intellectus possibilis* individualizovaného skrze Dinantovu *materia prima*. Ten zvnějšku kopuluje s *intellectus materialis*, který jev člověku individualizovaný skrze *materia spiritualis*. Tuto mytopoetiku připsali modernisté averroistickému Averroesovi. Kdo vezme vážně teorii o numericky individualizovaném intelektu, ten udělá z intelektu oddělenou substanci, a navíc ji materializuje. To bylo a je řešení všech moderních alexandrovců, kteří skončili u schizofrenie jedné osoby a dvou protikladných substancí určených numericky. Poznání jako potence nemá materii, která jako jediná individualizuje hylemorfickou substanci. Siger začíná tím, že připomíná oddělenost a nematerialitu intelektu danou podle CMDA.

„Komentátor k tomu dává následující vysvětlení. Kdyby byl intelekt numericky odlišný ve všech lidech (*numeraretur numeratione hominum*), pak by byl schopností umístěnou v těle. Ale intelekt není tělesná schopnost. Proto jej nelze individualizovat tímto způsobem.“ [[221]](#footnote-221)

Protože intelekt není materiální povahy (*virtus in corpore*), každá individualizace na způsob materiálního fyzického těla je vyloučena (*non numeratur numeratione hominum*). Pro Sigera a Averroese je materiální individuace intelektu nesmysl. Nemateriální intelekt je pouhá potence nemateriální povahy. Jinak by totiž byl intelekt materiální a aktuální schopnost vázaná na tělo (*intellectus esset virtus in corpore*). Předešlé kvestie jasně určily postavení intelektu dané *separabilis* vzhledem k tělu, a navíc v modu *inmixtus* a *obiective*. Siger brilantně pochopil argumentaci CMDA proti hylickému intelektu Themistia a Alexandra. Intelektuální činnost duše je nemateriální a nesídlí v žádných smyslových orgánech. Siger odmítne v klíčové části argumentace numerickou identitu intelektu jako falešný problém. Intelekt není v modu numerického *idem* individualizovanéhomaterií, protože je *inmixtus* a *separabilis* v modu existenciálního *ipse*. Problém numerické jednoty intelektu má objektivní averroismus moderních alexandrovců, ale nikoliv kritický aristotelismus Averroese a Sigera. Proto také moderní a postmoderní objektivisté udělali ze Sigera averroistu v modu identitární teorie intelektu daného jako kvazi-materiální substance třetího druhu (*intellectus materialis*). Numerická identita intelektu je z hlediska CMDA a Sigera naprostý nesmysl. Nemateriální individualizovaný intelekt by musel být dán v rámci matematické abstrakce a byl by abstraktním číslem daným pouze v mysli. Anebo by byl intelekt individualizovaný v materii, a přestal by být nemateriální schopností duše v modu „*ab extrinseco*“ vzhledem ke smyslovému poznání. Ale *intelectus possibilis* a *agens* nemůže být ani čistou abstrakcí ani substancí, protože reálně zakoušíme receptivní poznání intelektu v našem těle jako jediné existující substanci (*conscii sumus*). Proto jsme schopni syntetizovat na základě takto poznané existenciální kauzality také objektivní podobu tohoto intelektu v modu *quartum genus*. Siger radikálně a zásadně odmítl otázku po numerické povaze intelektu. Numericky určený intelekt by vznikl pouze skrze individualizaci nějaké materie. Takový intelekt by se redukoval na pouhý *intellectus materialis*, a přestal by existovat jako Averroesův *intellectus possibilis*.

„Z předešlého je zřejmý závěr, že intelekt, protože je nemateriální, nemůže být podle své přirozenosti dělen podle numericky dané individuality.“ [[222]](#footnote-222)

Otázka po numerické povaze intelektu je položena fundamentálně špatně. Intelekt nemůže být pouhou matematickou abstrakcí, protože myslíme v první osobě jako hylemorfická substance. Intelekt je dán *extrinsece* vzhledem k materii, proto jej není možné zahrnout do postupů matematické abstrakce (*in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum*). Sigerův intelekt je výkonem osoby. Proto není objektivní porretánské *individuum* Rufuse a Bonaventury, které *materia spiritualis* identifikuje na konci řady dané dělením univerzálních významů. Spekulace o numerické povaze intelektu byla a je zasazena do myšlení druhého averroismu s objektivisticky pojatou materií jako *tertium ens*. Individuace intelektu je nesmysl, protože individuum není existující osoba, ale jen abstraktní koncept daný v mysli. A koncepty nemyslí, protože nemají jak. Oddělený substanční intelekt kosmických inteligencí nemá žádnou materii. Jenže tento typ intelektu je zcela mimo lidskou existenci. Takový intelekt v člověku by byl karteziánsky oddělenou aktuální substancí (*hoc aliquid*, *res cogitans*). Intelekt avicennistů a karteziánců je substančně oddělený a je individualizovaný skrze materiální akty těla, k nimž se připojuje zvnějšku v modu avicennistického *coniunctio* nebo porretánského *colligatio*. Siger připomíná, že jakákoliv vazba materiálně individualizovaného intelektu na tělo představuje chybné učení Avicenny, které odmítl Averroes.[[223]](#footnote-223) Traktát zásadně odmítl společně s Akvinským, Albertem a Aegidiem jako autorem *Anonymus Bazán* chybné řešení druhého averroismu. Modernisté přidali k intelektu a k duši spirituální materii a tak vytvořili objektivní hylemorfickou substanci, ke které nakonec přičetli také numerickou individualizaci. Individuace intelektu podle Aristotela a Averroese musí probíhat jinak, viz výše uvedená fenomenologie výkonu existence ve druhé a ve čtvrté kvestii v modu *subiective*. Nemateriálnost zaručuje jednotu intelektu pouze podobnou substanci v modu „*quodammodo*“, viz citát podaný výše (*intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia et forma;* QIIIDA, q. 4, p. 14.16‒22). Intelekt tvoří čistou nemateriální potenci duše jako oživující formy těla. Důkazem je naše vlastní duševní činnost, v níž akt osobního myšlení vytváří univerzální myšlenkové obsahy (*ex quo intentionum imaginatarum est una ratio*).[[224]](#footnote-224) Další část deváté kvestie proto odmítá zkoumat intelekt jako substanci nebo hypostázovanou formu, což provedl Akvinský za prvního pařížského pobytu a později v *De unitate intellectus*. Siger se musí vrátit ke klíčovému fenomenologickému principu *similiter* či *consimile* danému v CMDA. Výkon intelektu je dán *per prius*, jeho esenci poznáváme *per posterius*. Siger začíná u specifického aktu intelektuálního poznání, které je odděleno od poznání smyslů. Znovu se rozlišuje dvojí fenomenologický způsob, jak poznáváme.

„Smysly jsou s námi spojeny skrze tu část osoby, která je složena z materie. Ale intelekt se s námi spojuje skrze tu část osoby, která je složena z formy. A protože smysly jsou s námi materiálně spojeny, pak také je s námi spojeno i to, co je smysly zakoušeno. Ale tak to není v případě intelektu, ale právě naopak. Není to tak, že by se s námi s námi spojoval intelekt (*non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis*) nebo externě daná inteligibilia, ale proto, že my sami jsme spojeni s obsahy myšlení (*sed quia intellecta copulantur nobis*).“ [[225]](#footnote-225)

Smyslové poznání je dáno substančně, protože probíhá v těle jako materiálním substrátu (*sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia*). Orgány smyslů jsou lokalizovatelné v těle jako subjektu smyslového poznání. Oddělený nemateriální intelekt je spojen s tělesným výkonem pouze formálně (*per partem eius quae est forma*). Způsob spojení smyslů s tělem a intelektu s tělem není daný v modu kopulace, protože je dán v modu *subiective* a *obiective*. Proto existuje i dvojí způsob, jak poznáváme. Smyslové poznání je přímo vázáno na tělo (*quia sensus copulatur nobis*), a tím je individualizováno z hlediska smyslových *species* (*ideo sensata copulantur nobis*). Nemateriální intelekt nemůže mít stejnou formu numerické individuace jako smysly, proto musíme postupovat opačně (*non sic de intellectu, sed e converso*). Intelekt poznává tělo jako objekt. Proto není dán jako nějaká kvazi-substance nebo výkon smyslů pracující skrze orgán daný na tělesném substrátu (*non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis*). Siger není moderní averroista a proto nemá žádnou formu kopulace vnějšího intelektu s poznávající osobou. Fenomenologický a vědecký přístup *Druhých analytik* velí postupovat od reálných účinků k reálným příčinám, a pak teprve univerzálně definovat esenci. Fenomenologie aktu myšlení upozorňuje všechny moderní alexandrovce, že se s námi nespojuje nějaký hypostázovaný intelekt jako jsoucno třetího druhu, nebo nějaké kosmické eidetické formy. Vnímáme akty myšlení jako naše vlastní, protože jen ty zakoušíme přímo a tedy subjektivně (*non quod intellectus copulatur nobis*). Pak jsme s nimi spojeni objektivně jako s předmětnými obsahy myšlení (*intellecta copulantur nobis*). Citovaná část ohledně spojení s poznanými obsahy myšlení je klíčová a zůstala po stalení nepochopena. Intelekt s námi nemůže mytopoeticky kopulovat, protože není substance a je s námi spojen existenciálně (*subiective, tertium genus*). Intelekt existuje pouze v aktu „*ipse homo intelligit*“, což nebyli a dosud nejsou schopni pochopit kritikové Sigera. V externím modu vnímáme pouze inteligibilia jako poznané předmětnosti (*obiective*), protože je vnímáme jako výsledek našeho existenciálně zakoušeného poznávacího aktu (*subiective*). V modu „*copulatur*“ jsou s námi spojena pouze „*intellecta*“ jako produkty myšlení, a nikoliv samotný „*intellectus*“, který tvoří potenci duše. Brabantský magistr zásadně odmítá ideu, že by nějaký substanční intelekt byl spojen s tělem na způsob smyslového orgánu daného v těle. Komentář k *Liber de causis*, poslední Sigerovo známé dílo z let 1275‒76, shrnuje Sigerův postoj k výkladu intelektu podle Komentátora a zásadně hájí princip ipseity člověka. Diferenciace intelektu nemůže být dána pouze materií, protože tím by vznikla pouhá identita osoby. Člověk je sám sebou díky jedinečnému výkonu intelektuálně dané a zakoušené existenci, což je jiná diferenciace, než skrze esenciálně danou intelektuální formu či skrze *species intelligibilis*. Všechny tyto zbytky avicennismu nemohou obstát po důkladné četbě *De anima* podle CMDA. Odmítnutí spekulací o numerické jednotě či pluralitě intelektu obsahuje tato pasáž *Quaestiones super Librum de causis*.

„Kdyby se lidský intelekt dělil podle individuálních těl, byl by individualizovaný podle materie. Jak bylo řečeno výše, rozdíl v numerickém počtu forem v rámci jedné *species* je daný pouze skrze individuální materii (*in formis per materiam individuatis*). Pak ale v takto daném receptivním intelektu by inteligibilní species nemohla být nositelem univerzálního poznání, ale pouze poznání individuálního. Tím by se intelekt nelišil od smyslů nebo od imaginace. Všechna tato tvrzení jsou mylná, pokud tvrdí, že intelekt je individualizovaný podle jednotlivých lidských těl skrze materii a tím je numericky odlišný.“ [[226]](#footnote-226)

Siger tím ukončil debatu s tehdejší a dnešní modernou o numerické jednotě či mnohosti intelektu. Osobně zakoušený intelekt není orgán těla ve smyslu lokalizované entity (*hoc aliquid*), která by byla individualizovatelná pomocí nějaké materie nebo orgánu. Předešlá část ukázala, že výkon intelektu zahrnuje jak empirické poznání směrem od materiálních smyslů (*experimur*), tak i spoluvědění (*conscii sumus*) vlastního výkonu odděleného nemateriálního intelektu v modu *separabilis*. Dualita mezi subjektivně-smyslovým zakoušením (*experimur*) a objektivně-intelektuální reflexí (*conscii sumus*) má zásadní charakter. Protože víme z osobní zkušenosti, jak v nás intelekt pracuje, pak také obecně konstatujeme, „co“ je intelekt jako nemateriální potence člověka definovaná v modu esence. Plurál *conscii sumus* je na rozdíl od karteziánského *cogito ergo sum* naprosto zásadní. Intelekt jako nemateriální schopnost duše je oddělený od smyslů. Tím je zcela jednotný a neseparovatelný díky své podstatě dané jako trvalá a univerzální potencialita. Po realizaci obou mediací poznání daných tělesně a vědomě (*experimur*...*conscii* *sumus*) vznikne esenciální obecný závěr, kdy intelekt vystupuje v aktu sebereflexe (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Tuto specifickou univerzalitu osoby v modu *quartum genus* můžeme nakonec genericky pojat jako univerzální přirozenost lidstva. To co zakoušíme v univerzálním modu je pouze intelekt jako obecnina, která je všem lidem společná a je dána pouze v mysli. Viz Dantův termín „*universitas humana*“, který přesně sleduje toto “*silogizzò*” Sigera (kap. 4.4). Univerzální pojem intelektu nemůže nikdy myslet, protože je v modu *quartum genus*. Intelekt však může myslet v modu *obiective*, protože je ve stavu myšlení daném *subiective*. Tento detail činí rozdíl mezi *sophistae Latini* všeho druhu a Sigerem. Není žádný objektivista, protože myslí „*obiective*“. Potence daná ve výkonu existence osoby nemůže být objektivní substance třetího druhu. Intelekt jako čistá potence nebo dokonce abstrakce daná v pouze mysli s námi nemůže kopulovat jako nějaká oddělená substance *Modernorum*, protože jej tak nezakoušíme. Intelekt je *separabilis* z hlediska své nemateriální činnosti, ale není *separatus* z hlediska svého výkonu, protože není ani substance ani forma. V případě nemateriálního intelektuálního poznání duše platí pravý opak toho, co platilo pro smyslové poznání. Nemáme lokalizovatelný orgán nebo tělesnou substanci, ale máme zakoušený výkon, čili osobně aktualizovanou potenci duše v rámci specificky lidského existenciálního výkonu. Myslíme intelektuální obsahy (*intellecta*) v první osobě, proto je zakoušíme v existenciálním výkonu spoluvědění v modu *obiective*, tedy jako oddělené inteligibilní obsahy (*intellecta copulantur nobis*). Siger v duchu Blundovy školy přesně rozlišuje mezi intencionálním aktem vázaným na myslící osobu (*subiectum intentionis*) a jeho výsledným předmětem (*intentio*; OBJ II, kap. 2.1.2).

Brabantský magistr je v odmítnutí substanční povahy intelektu mnohem radikálnější než Albert a Akvinský a proto je také kritizuje za jejich polovičatá řešení jednoty intelektu. Intelekt jako formální schopnost duše nemá žádný smyslový orgán a nemůžeme na něj ukázat jako na „toto zde“ (*hoc aliquid*). Každá objektivace intelektu z něj dělá *intellectum*, tedy univerzálii danou v mysli jako *quartum genus*. Vykázání poznatku daného materiálně je možné udělat v případě smyslového orgánu daného v těle, který má díky individualizaci skrze materii také numericky odlišný charakter. Intelekt nemá a nemůže mít substanční či esenciální definici ve vědeckém poznání podle *Druhých analytik*, protože není individualizovatelný jako nějaká substance. Ale kauzálně v nás působí, protože myslíme, když sami chceme jako osoba. Proto je akt porozumění zakoušený v první osobě, jejíž kauzalita tvoří *medium* vědeckého sylogismu. Skrze zkušenost primárního „spolu‑vědění“ (*con‑scientia*) determinovaného od smyslového poznání duše k inteligibilnímu lze konstatovat základní charakteristiky *anima intellectiva* dané na první substanci jako její kauzální účinky (*tertium genus*). Následně je možné tuto zkušenost univerzalizovat a vytvořit výkonem abstrakce také abstraktní pojem. Pak vznikne intelekt jako jedna univerzální *species* společná všem lidem (*quartum genus*). Debata o tom, zda moderní či postmoderní jsoucno třetího druhu zvané „intelekt“ je individualizované nebo ne, je podle Sigera úplně zcestná. Intelekt daný „*ab* *extrinseco*“ a v modu „*inmixtus*“ jako abstrahovaná univerzálie není materiální povahy, a tím ani není numericky individualizovaný. Odkud je tedy dána jeho existenciální jedinečnost?

„Proto je třeba říci, že intelekt díky své receptivní povaze může přijmout smyslově dané intence, protože takto je s námi spojen skrze své potenciální bytí. Tím se spojuje ve svém výkonu s smyslovými intencemi tak, že se k nim vztahuje v rámci své potence (*se* *haberet in potentia ad illas*); intelekt je s námi spojen skrze tento způsob aktualizace (*per hoc copulatur nobis in actu*). Protože smyslové intence jsou numericky odlišné podle jednotlivých lidí, pak je intelekt numericky odlišný skrze své spojení se smyslovými představami.“ [[227]](#footnote-227)

Citát jasně říká s odvoláním na předešlé části, že intelekt je nemateriální část duše a je čistou potencí vzhledem ke smyslově vnímaným intencím (*quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas*). Potenci nelze ani individualizovat ani substancializovat na způsob něčeho jsoucího. Intelekt není něco potenciálního, co je následně aktualizovanáno na způsob první substance (τόδε τι, *hoc aliquid*), jak se mylně domnívá objektivismus. Lidský intelekt představuje zvláštní způsob, jak v modu fenomenologického „*Wie*“ pracuje nemateriální část duše. Pouze a jedině *anima intellectiva* je díky nemateriální potenci, čili schopnosti poznávat čisté formy, oddělena od materiálního poznání smyslů. A protože intelekt jako potence je výkonem osoby, je skrze její *actus essendi* také aktualizovaný. Smyslové poznání přináší intelektuální potenci duše základní aktualitu. Tím je intelekt aktualizován skrze tělesně situované orgány a skrze smyslové poznání externí věci. Pak probíhá duševní poznání osoby ve striktním slova smyslu (*subiective*), protože osobní intelekt se aktualizuje v existenciálním modu *inmixtus* a *ab extrinseco* od smyslového poznání materiálně individualizovaného skrze smyslové orgány v těle. Smyslové poznání má jak individuaci, tak i aktualizaci skrze materii těla. Intelekt nemůže být numericky individuální, protože neexistuje aktuálně jako hypostáze. Intelekt je čistá nemateriální potence a jeho individuace probíhá skrze smyslovou species, protože to je jedině smyslově daná forma, která má jako jediná formálně danou aktualitu schopnou spustit proces poznání. Intelekt je dán pouze ve dvou modech: existenciální akt osoby personalizovaný skrze tělo (*tertium genus*); abstraktní pojem individualizovaný skrze abstrakci (*quartum genus*). Je důležité si uvědomit rozdíl mezi personalizací a individualizací. Intelekt nemá žádný smyslový orgán. Ke smyslům přichází zvnějšku (*ab extrinseco*), protože je nemateriální potence duše; proto přebírá smyslové poznání v modu *inmixtus* a *obiective*. Tato univerzální potence k poznání všeho (tedy i nemateriálního bytí) je aktualizovaná pouze a jedině směrem od aktuálních smyslových fantasmat, která vznikají na materiálním substrátu (*intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem*). Fantamata jsou individuální, protože představují intencionální poznané formy dané smyslově od tělesných orgánů (*species sensibilis*). Receptivní složka intelektu přebírá smyslové intence skrze svou vlastní nemateriální potenci. V aktu recepce je intelekt zapojen v modu *tertium genus*, neboť v momentu „*intellectio*“ se tato specifická nemateriální potencialita duše uskutečňuje v modu *subiective*. Intelekt jako potence v modu *separabilis* přeměňuje *species sensibilis* na *species intelligibilis*. Protože jsou již aktualizovány jako empirické poznání, iniciují nemateriální a čistě potenciální část *anima intellectiva*. Tím se aktualizuje schopnost recepce pro *intellectus possibilis* a zároveň dojde k jeho individuaci skrze přijetí nemateriálních intencí daných ze smyslových species v modu „*experimur*“. Výkon intelektu je pak zakoušen jako existenciální zkušenost dané osoby v modu „*conscii sumus*“ (*subiective*, *tertium genus*). Tím je dán intelekt v duševně-tělesném výkonu (*fieri*) sebereflexivního vnímání (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Tím je zajištěna reálná kauzalita intelektu. Výsledný závěr deduktivního sylogismu pak prezentuje intelekt jako esenci (*quartum genus*). Schéma nasvícení intelektu zepředu od aktuálních a individuálních *species sensibilis* ukazuje Sigerovo brilantní řešení jednoty osoby a poznání podle CMDA. Protože intelekt je jen potencí, je také potencí vůči aktuálně danému smyslovému poznání, které je materiálně individualizováno. Ale identita smyslového poznání není totéž jako ipseita osoby daná skrze poznání intelektu. Zakoušení skrze intelekt je dáno vzhledem ke smyslové identitě „*ab extrinseco*“, tedy v modu „*conscii sumus*“*.* Smyslové poznání je nezbytné, protože zajišťuje aktuální individualizaci, kterou v odděleném modu intenduje, přijímá a syntetizuje nemateriální potence intelektu jako *separabilis*. Proto *intellectus possibilis* přebírá aktuální smyslově individualizované „*intentiones imaginatas*“ na úrovni své nemateriální potence. Výkonem této dvojí intencionality se individualizované porozumění stává jednotným aktem osobně vykonávaného myšlení. To je postaveno mimo smysly (*obiective*), ale ne mimo tělo (*subiective*). Intelekt přebírá species jako smyslové poznatky tím, že je v procesu abstrakce intenduje jako smyslově a aktuálně dané kognitivní formy. Tato druhá forma intencionality abstrahuje oddělené nemateriální formy od numericky individuálních, aktuálních a materiálních *species sensibilis*. Intencionální zaměření receptivního intelektu směrem k materiálně diferencovaným představám vytváří výsledný *species intelligibilis* součinností s činným intelektem. Ale species intelektu jsou vzhledem ke své univerzalitě jen v potenci vůči singulárním a aktuálně (tj. materiálně) daným smyslovým species. Tím je dáno kompletní postavení intelektu vzhledem ke smyslovému poznání.

Termíny typu *consimile* a *simile* oddělují Averroesovo pojetí *intellectus possibilis* od Avicennova pojetí intelektu jako substance materiálně dané v těle (*intellectus materialis*), která komunikuje se zcela oddělenou formou kosmického intelektu (*intellectus agens*). Averroes odmítl dualistické řešení Themistia a Alexandra (OBJ I, kap. 2.4.3). Siger odmítl lidský intelekt jako *hoc aliquid*. Intelekt je pasivní nemateriální potence duše, která díky přidané receptivitě intelektu (*inmixtus*, *inmaterialis*, *ab extrinseco*, *separabilis*) je schopna individualizace skrze smyslové materiální obsahy. Tyto smyslově dané obsahy intelekt dále zpracovává jako naše vlastní poznání, které zakoušíme ve výkonu porozumění (*conscientia, apprehensio*). Absolutní závislost aktualizovaného intelektu na smyslech v modu *tertium genus* a *subiective* definuje naprosto zásadní charakter lidského intelektu jako *tabula rasa*. Přenos aktuality z reality přes smysly do intelektu v modu metafyzického dativu zajišťuje poznání jako adevakci prvních substancí a intelektu. Pravda jako adekvace věci a intelektu je plně ustavena, až poznání prošlo všemi stupni mediace. Nemateriální schopnost intelektu nemá numerickou individuaci danou skrze materii, protože osobní intelekt je dán jako oddělená, tedy nemateriální potence duše (*separabilis*). Tato schopnost představuje potenci duše jako jediné formy bytující v aktu osoby jako hylemorfického substrátu. Proto je intelekt pro Sigera v modu *subiective* vázaný na smysly pouze skrze intendovanou aktualitu smyslových species. Jejich klíčová vlastnost je v tom, že fungují jako diafanum, protože představují nemateriální poznávací formu. Tato *species sensibilis* jsou už aktuální formy. Smyslová představivost jako schopnost duše (*imaginatio, sensus communis*) zpracovala do formy *species sensibilis* ty vjemy, které přišly z materiálně daných smyslů. Každá ovce vidí svého „vlka“ (*species sensibilis*), který je syntetickým poznatkem individuálního zvířete skrze *vis aestimativa* (OBJ I, kap. 2.4.4). Rozbor Oxfordského manuskriptu ukázal, že ani semiaverroisté jako byl Aegidius a Akvinský nepochopili správně funkci diafanum v CMDA. Pouze diafanum v různých rovinách mediace je vysvětlí způsob, jak inteligibilní materie přijímá individualizaci z materiálních smyslů. Zásadní je správně definovaná mediace. Skutečně existující věc není empirické poznání zvířat, které je samo o sobě ze své podstaty nehmotné. To, co je v těle hmotné ve své podstatě, to jsou vjemy smyslových orgánů těla. Empirické poznání navíc není intelektuálním poznáním. Smyslové nemateriální formy jsou vázány na tělo, zatímco *species intelligibilis* jsou vázány na Sigerem definovaný intelekt s výše uvedenými charakteristikami.

Moderna odmítla status *species sensibilis* jako základní formy zakládající lidské poznání v duši jako *tabula rasa*. Iluminát má přímý přístup k vyššímu světu forem a nepotřebuje aktualizovat svůj intelekt nasvícením zepředu. Citujme znovu klíčovou část CMDA III.5, která tematizuje dvojí povahu intelektuálního poznání.[[228]](#footnote-228) Intelekt nemůže být v žádném případě daný v nějakém aktu vlastní subsistence, protože je pouze potence duše jako jediné formy těla. Jakýmkoliv hypostázovaním intelektu by se rozpadla substanční jednota osoby, zrušilo by se potenciální poznání celku bytí, přestalo by platit pojetí pravdy jako aristotelské adekvace. Magistři v Rue du Fouarre a s nimi Bacon usazený v Paříži nemohli dopustit tuto moderní sebevraždu filosofie, která se začala odehrávat před jejich očima na fakultě mendikantských řádů. Bacon naprosto přesně charakterizoval tento nebezpečný postup svých současníků, kteří vzali falešnou filosofii jako základ moderní teologie (*philosophia dominatur in usu theologiam*, OBJ II, Kap. 3.4.3). Subsistenci intelektu hájila moderna a semiaverrostičtí teologové jako Akvinský a Aegidius. Ti museli hypostázovat nemateriální intelekt jako formu, aby zajistili teologické postuláty, jako byla například nesmrtelnost lidské duše. Siger byl povoláním první kritický filosof na latinském Západě. Proto odmítl mrzačení filosofie skrze genericky odlišné předpoklady jiných věd jako nevědecký postup. Teologie jako genericky odlišná věda má podle *Druhých analytik* jiná kritéria dokazování než filosofický výklad Aristotelovy *De anima* podaný *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy. Proto prohlášení magistrů z roku 1272 postihlo i Akvinského a Aegidia, kteří postulovali intelekt jako hypostázovanou formu přidanou k animální duši zvnějšku, aby zachránili křesťanskou nesmrtelnost lidské duše. Brilantní myslitel Siger byl zvolen proti Alberichovi z Remeše rektorem artistů, protože zachránil jak pravdu filosofie, tak i teologie, což dokumentovalo prohlášení fakulty z dubna 1272. Moderní Bůh se nemusel zrodit z chybné filosofie falsafy a zemřít v současném nihilismu latinského Západu. Je třeba říci, že moderní bůh nepřešel ve falsafě do *Wirkungsgeschichte* myšlení v této kacířské podobě. Proto mělo prohlášení z roku 1272 tak zásadní charakter a modernisté je museli zničit i s celou fakultou na rue du Fouarre. Pro modernu a pro semiaverroisty bylo prohlášení artistů z dubna 1272 poslední kapka do plného poháru jejich sofistikované hořkosti. Poražený Akvinský odešel z Paříže o velikonocích v dubnu 1272 a hned v květnu 1272 byl papežským legátem jmenován Petrus z Auvergne jako nový rektor artistů. Po vydání Sigerova traktátu *De aeternitate mundi* a *De anima intellectiva* následovalo akademické mlčení modernistů a semiaverroistů. Poražení akademikové modernistické frakce sáhli jako obvykle k mocenským prostředkům, protože měli na své straně pařížského biskupa i papeže. Moc je moderní forma pravdy. Celý spor o tzv. „averroismus“ ukončilo odsouzení a zničení Sigerovy skupiny Tempierovým biskupským dekretem z roku 1277.

### 4.4.3 Jednota osoby

Sigerova pozice je brilantní, protože *Doctor Invidiosus* jako jediný latinský filosof své doby zachránil plnou jednotu osoby a intelektu pro západní filosofii. Protože intelekt je vzhledem ke smyslům plně receptivní (*possibilis*), pak je nasvícen pouze zepředu, od smyslových fantasmat. A tato fantasmata tvoří díky smyslové individuálnosti a aktualitě základ lidského intelektu daného *subiective*. Závěr deváté kvestie QIIIDA odmítá názor, že by se s námi intelekt spojoval nějakým způsobem na způsob oddělené substance. To je známá teze všech averroistů a objektivistů, kteří nepochopili ani postup CMDA, ani Sigerovu argumentaci. Proto připsali Averroesovi a Sigerovi vlastní epochální omyly o materiální, popřípadě o substanční povaze intelektu. Udělali z intelektu moderní porretánskou hypostázi, popřípadě postmoderní substanci typu *res cogitans*. Toto jsoucno třetího druhu pak připojili k tělu na způsob moderního *colligatio* (kap. 4.2.2). Tím vzniklo numericky odlišené individuum jako substrát nesoucí hypostázovaný intelekt, taktéž numericky odlišený, protože moderní intelekt je samostatná substance. Siger jasně odmítá tento základní omyl moderny. Modernisté nepochopili základní teze CMDA, protože nečetli spis *De anima* od první knihy ke třetím, ale opačně. Pak postulovali intelekt jako nezávislou substanci v modu *separatus*.

„Ti totiž připsali Averroesovi pravý opak toho, co tvrdil (*oppositum suppositionis Averrois*). Tvrdí, že myšlené obsahy s námi zůstávají jen proto, že s námi zůstává intelekt. To je omyl. Intelekt s námi zůstává právě proto, že produkujeme obsahy myšlení.“ [[229]](#footnote-229)

Nemyslíme proto, že by s námi byl spojen předchůdně daný intelekt na nějaký karteziánský způsob substance nebo aktuality(*quod intellectus continuatur nobis*). Toto avicennistické „*continuatio*“ připsal Akvinský v roce 1268 Averroesovi v jeho aristotelském výkladu *De anima*, který se nachází v díle ST I, q. 88. Tuto pasáž citoval Aegidius ve třetí části Oxfordského rukopisu (kap. 4.3.2). Ale chybnou (tj. „averroistickou“) pozici měl Akvinský už dávno předtím během svého prvního pobytu v Paříži, kdy zde ve stejné době studoval i Siger. Citovaná pasáž ukazuje, že Siger tento averroistický výklad intelektu Akvinského výslovně odmítl jménem Sicilské školy okolo roku 1266. Aegidius jako žák Sigera to jistě věděl a jeho sofistika v roku 1268 ohledně Averroese v Oxfordském rukopisu dokazuje jeho „tomistickou“ bezradnost (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*, kap. 4.3.2). Siger nemůže připustit žádnou formu nasvícení poznání zezadu od nějakého hypostázovaného intelektu. Akt myšlení by byl plně závislý na takto připojeném intelektu v modu *separatus*. Kdo bere intelekt jako numericky individualizovaný, ten nepochopil základní tezi CMDA. Siger vykládá povahu intelektu z primárně zakoušených účinků poznání (*intellecta*) odděleného od smyslového poznání. Intelekt „není“, protože „neexistuje“. Z entelechicky dané první substance jako původní kauzy intelektu osoby (*subiective*) můžeme vědecky poznat účinek, čili nemateriální intelektuální potenci *anima intellectiva* danou produkcí univerzálních poznatků osoby (*obiective*). Skutečně existuje pouze reálná osoba jako aktuálně daná první substance, která myslí v rámci duševních potencí. Domnělý averroismus Sigera daný popíráním numericky individualizovaného intelektu je stejný nesmysl jako averroismus Averroese. Teze o numericky jednotném nebo odlišném intelektu představuje sofistické simulákrum moderny. Spekulativně myslící moderna nahlíží a odsuzuje v Sigerově filosofii jako v křivém zrcadle (*speculum*) své vlastní omyly a sofismata. Čistou nematerialitou a potencí intelektu Siger plně obhájil pojetí intelektu jako *tabula rasa*, což neměl druhý averroismus a jen částečně semiaverroismus Alberta, Akvinského a Aegidia.

Dvanáctá kvestie QIIIDA proto jednoznačně odmítla všechny teorie *Modernorum* o vrozených principech poznání, které jsou dány v lidské duši. Buď jsou dány spojením substančního intelektu s duší, nebo habituálně v modu Themistiova materiálního intelektu, nebo jako bohem dané či vrozené principy poznání jako to měl Rufus (*potentia substantialis*). Siger zařazuje do této skupiny i Alberta a všechny avicennisty. Ti mají vrozený „*intellectus in potentia*“ nebo „*intellectus in habitu*“ daný skrze vrozené první principy poznání podle Avicenny (OBJ I, kap. 2.3.1). Všechny tyto názory jsou mylné, protože principy poznání jsou generovány v existenciálním aktu poznání a intelekt je *tabula rasa*.

„Někteří tvrdí a zdá se, že to je i pozice Alberta (*videtur esse positio Alberti*), že našemu intelektu je vrozeno určité poznání, například prvních principů, které je dáno každému, například úsudek o něčem v rámci afirmace a negace a podobně. Netvrdí, že by tyto principy vrozeného poznání byly činným intelektem; jsou údajně nástrojem činného intelektu (*sunt instrumenta intellectus agentis*), kterým činný intelekt přivádí možný intelekt k aktualitě. Ale toto tvrzení je mylné.“ [[230]](#footnote-230)

Podle Sigerova výkladu drží Albert averroistickou pozici v tom, že trvá na vrozených nebo habituálních prvních principech poznání (*intellectui nostro est innata aliqua cognito*), které jsou aktualizovány aktivním intelektem (*sunt instrumenta intellectus agentis*). To je typická pozice Avicenny, kterou pak převzali postmodernisté jako Kant. Činný intelekt pracuje tak, že skrze tyto první principy autonomně aktualizuje receptivní složku intelektu (*per quae educit intellectum possibilem ad actum*). Avicenistická koncepce *intellectus materialis* v sobě obsahuje první principy myšlení, které jsou pak ověřovány zkušenostmi, jež byly původně učiněny na úrovni dítěte. Pak je tu mystická zkušenost, která předpokládá vrozenou orientaci člověka jako *imago Dei* vůči svému Stvořiteli. Albert má podobné tvrzení ve výše uvedené avicennistické definici *intellectus sanctus*, která po vzoru Alverna umožňuje mystické poznání dané iluminací (OBJ II, kap. 2.4.2). Ale přirozené poznání sleduje aristotelský výklad, což spis *De homine* potvrdil užitím termínu „*diffinitio passionis*“. Albert hájí stejně jako Siger stanovisko kauzálního zakoušení poznání v duši podle správně utvořeného středního členu soudu (*medium*), který určuje vědecké poznání podle *Druhých analytik* (OBJ II, kap. 2.4.1). Také Albertův pozdější komentář *Druhých analytik* se drží výkladu podaného v *De homine*.[[231]](#footnote-231) Biskup Alvernus jasně viděl kolem 1240 neoplatonské rysy Aristotela, které ale neměl aristotelský výklad Averroese, poctěného právě z tohoto důvodu titulem *philosophus nobilissimus*. Albertovo pojetí poznání odmítá hypostázované principy poznání ze stejného důvodu jako Siger. Intelekt by nebyl *tabula rasa* a stal by se nějakou formou substance. Albert v tomto bodě sleduje syntézu poznání v rámci *intellectus speculativus* podle CMDA (OBJ II, kap. 2.4.2). Protože duše je *tabula rasa*, poznání prvních principů je založeno na reálném uvažování daném smyslově. Principy poznání máme v momentu, kdy činíme závěry soudu, a teprve pak je držíme jako *habitus* mysli. Obrácené pořadí vytváří problematickou definici intelektu jako esenciální formy, což ukazuje Sigerova polemika s Albertem a Akvinským.[[232]](#footnote-232) Albertovo tvrzení „*impossibile esset evadere conclusionem*“ znamená oba body najednou: avicennistický intelekt jako habitus a intelekt Komentátora aktualizovaný skrze *species sensibilis*. Siger proti Albertovi tvrdí, že každá substancializace nebo předem daná aktualita poznání (skrze vrozené nebo habituální první principy, skrze intelekt jako hypostatickou formu duše) by znamenala, že lidské poznání má vlastní aktualizaci danou mimo přijatá fantasmata. Pak by duše nebyla *tabula rasa* a intelekt by aktualizoval poznání sám ze sebe, místo nasvícení zepředu, od reálných věcí poznaných smyslově. Tím by duše nemohla být z hlediska poznávací nemateriální potence vším, což je klíčová teze *De anima*. Siger polemizuje stejně jako Bacon proti Bonaventurovi ohledně predikace *in artificialibus* (kap. 4.1.1). V duši neexistují žádná vrozená *species*, která by sloužila jako materie pro aktivní intelekt, který by tato *scibile* zpracovával jako nástroj (*instrumenta intellectus agentis*). Ontoteologie moderny má pojetí mysli jako tvůrčího aktu, který v sobě zpracováná materii třetího druhu a používá k tomu vrozené ideje jako nástroje. Modernisté predikují intelekt jako aktuální substanci danou na způsob moderního „létajícího muže“ nebo její nihilistické verze dnes známé jako „mozek ve vaně“ (*Brain in a Vat*). Mysl nepracuje na způsob řemeslníka, který má ideu díla a pak ji vtiskuje do materiálu. Receptivní složka intelektuální schopnosti duše zakládá poznání tím, že poznávající osoba vše přijímá ze smyslů. Aristotelský intelekt jako *tabula rasa* sám ze sebe nemůže vymyslet vůbec nic, protože nemá vlastní aktualitu nutnou k rozběhnutí procesu myšlení. Aktualizace intelektu pochází výhradně ze smyslového poznání, které tvoří skutečný subjekt intelektuálního poznání (*subiective*). Stanovisko Sigera je v tomto bodu stejné jako výše citované stanovisko Bacona. Univerzální intence tvůrce (*universale quod est in artificialibus*) je v modu univerzální predikace, která sama o sobě nemá kauzalitu prvních substancí (*non retinet ratio causalitatis*; OBJ II,kap. 2.4.3). Sigerův traktát o duši upřel lidskému intelektu jakoukoliv stvořitelskou aktualitu. Tento průlomový spis přesně analyzoval a vyložil pravdivý způsob poznání zachovávající oddělenost intelektu (*separabilis*) a substanční jednotu osoby. Habituálně daný intelekt by měl vlastní aktualitu a stejně by to platilo i pro vrozené principy poznání. Taková povaha intelektu připomíná neoplatonský model lodníka a lodi (*sicut nauta navis*, kap. 4.4.2). Siger používá argumentu o schopnosti řemeslníka vůči materiálu (*ut ars ad materiam*) pro zpracování smyslové materie, aby napojil receptivní intelekt na fantasmata. Smyslové představy skrze aktualitu danou ze smyslů zakládají kauzalitu intelektuálního poznání odděleného od smyslů. Ale intelekt je plně závislý na aktualizaci poznání ze smyslů, protože nemá vlastní aktualitu. Viz výše uvedenou definici intelektu daného v modu *subiective*. Ale nemateriální forma je založena na smyslovém poznání, které tvoří diafanum modifikované v aktu druhé intencionality a nemateriální abstrakce (modus *obiective*). Siger popírá avicennovskou pozici o vrozených principech poznání, imanentně daných jako nástroje, které pak používá *intellectus agens*. Takový intelekt funguje jako hypostázovaná schopnost uvažování na způsob karteziánského *cogito* a má k dispozici vlastní aktuální nástroje trvale přítomné v duši. Siger řadí poznání v predikaci „*in arficialibus*“ do nauky Aristotela. Nová škola „*sequaces Aristotelis*“ váže poznání na nějakou formu odděleného intelektu v duši. Tato otázka je velmi důležitá, protože odděluje Aristotelovu definici intelektu v *De anima* od vysvětlení v CMDA. Tímto rozlišením se Siger oddělil od semiaverroistů ve škole prvního averroismu, jako byli Albert a Akvinský.

„Aristoteles říkal, že činný intelekt může 'dělat vše jako řemeslo vzhledem k materii', ale intelekt a řemeslná dovednost jednají odlišným způsobem (*differenter tamen agunt intellectus et ars*). Umění vtiskuje formu do látky samo ze sebe. Ale intelekt nikoliv, protože potřebuje smyslové intence. To tvrdí Averroes.“ [[233]](#footnote-233)

Sigerem definovaný intelekt nemůže fungovat v artistickém modelu moderny díky radikální potencialitě (*differenter tamen agunt intellectus et ars*). Lidský intelekt není v pozici řemeslníka, který žije jako existující první substance. Intelekt je aktuálně determinován od smyslových fantasmat, proto nemá čistě kreativní charakter jako u modernistů (*intellectus... eget intentionibus imaginatis*). Řemeslná a umělecká schopnost aktivně formuje materiál (*ars per se sufficit ad ponendum formam in materia*). Ale to není případ teoretického poznání, které je univerzální jen proto, že je absolutně receptivní. Lidský intelekt je instrumentem jen ve spojení s vůlí, která aktualizuje poznání v realitě (*intellectus practicus*, kap. 6.1). Intelekt v sobě nemá materii ani aktualitu, proto nemůže být aktivní sám ze sebe. Poznání bez smyslů nemá jak vzniknout, protože intelekt neexistuje samostatně jako něco substanciálně nebo habituálně daného. Intelekt je čistá potence duše, na rozdíl od ideje řemeslníka aktivně utvářejícího materiál skrze jeho artistické schopnosti dané osobně. A duše je schopná poznávat i jinak než smyslově, protože je z hlediska své potence univerzálně vším. Citovaný Aristotelův výrok „*omnia facere*“ se podle Sigerova výkladu CMDA vztahuje ke způsobu, jak se aktualizuje činná složka intelektu v nás. Lidská mysl nemá vlastní aktualitu v podobě vrozených principů poznání a poznává jen skrze fantasmata. Proto je třeba integrálně interpretovat celý aristotelský korpus včetně *De anima*, *Fyziky* a *Metafyziky*, ne dogmatizovat *Druhé analytiky* a absolutizovat logické spisy *Organonu*, jako to dělali a dělají moderní sofisté, objektivisté a pozitivisté. Výklad CMDA v otázce poznání překonal výklad *De anima*. Tento fakt od sebe zásadně oddělil okolo roku 1266 výklad Akvinského podaný „*ad mentem Aristotelis*“ a výklad Sigera podaný „*ad mentem Averrois*“. Semiaverroisté a tomisté jako Aegidius volili po roce 1266 Akvinského výklad a udělali z něj Nového expositora (*Expositor Novus*) proti Sigerovi. Tento postup nově vzniklého tomismu ukazuje Aegidiova třetí část Oxfordského rukopisu psaná okolo roku 1268. Siger jako skutečný *Expositor Nov*us je skutečný znalec Averroese a tím i Aristotela, což ukazuje jeho spor s Akvinským (kap. 4.4.4). Proto nemůže přijmout tezi avicennistů jako Bonaventura a Descartes o autonomně myslícím *cogito* a o vrozené ideji moderního boha v nás. Shrňme Sigerovo krédo vzhledem k poznání dané v QIIIDA, q. 12. Siger hájí princip *tabula rasa* a nasvícení smyslu jsoucna pouze z reality prvních substancí.

„Tvrdím a věřím, že v našem intelektu neexistuje žádné vrozené poznání inteligibilních obsahů, ale že intelekt je v čisté možnosti ke všemu intelektuálně poznatelnému. Neexistuje žádný vrozený náhled do prvních principů poznání, protože veškeré poznání čehokoliv pochází ze smyslových fantasmat.“ [[234]](#footnote-234)

Duše tvoří nepopsaný list a nemáme žádné vrozené principy poznání, které by produkovaly sobě vlastní obsahy poznání (*non est innata aliqua cognitio intelligibilium*). Intelekt je pouhá potence, nic víc a také nic míň, protože je nemateriální schopnost duše aktuálně dané v těle. Aktivní složka intelektu se aktualizuje pouze skrze receptivní složku nemateriálního intelektu odděleného od smyslů. Univerzální potence je aktualizována pouze a jedině skrze smyslová fantasmata (*ex phantasmatibus intelligit quidquid intelligit*). Protože intelekt je vzhledem ke smyslům v čisté potenci, nemá žádnou vlastní aktualitu (*nullius intus habens innatam cognitionem*). Proto intelekt nemá vrozené principy poznání, které by intuitivně nazíral na Avicennův, Grossetesteho, Kartéziův a Kantův způsob. Siger není modernista a nepotřebuje vrozené či apriorní principy k založení poznání. Ockham zastával na Oxfordu stejnou pozici proti scotistům (kap. 5.4.1). Jeho minimalistický výklad poznání dnes známý jako „Ockhamova břitva“ odmítl jakékoliv mytologické přídavky k pojetí poznání podle CMDA. V případě jakýchkoliv interních hypostázovaných principů poznání by duše byla oddělená substance (*hoc aliquid*). Tím by se rozpadla jednota osoby, což schizofrenické moderně a postmoderně nijak nevadilo a nevadí. Siger zdůrazňuje, že takto aktualizovaná duše by nemohla čistě receptivně poznávat celek jsoucna. Pak by nemohla být vším z hlediska čisté a oddělené potence schopné přijímat všechny inteligibilní obsahy (*in pura potentia ad omnia intelligibilia*). Proto Siger brilantně vyložil spis CMDA. Definoval intelekt jako nemateriální potenci, která je aktualizovaná od smyslových poznatků. Ty zásadně determinují poznání intelektu jako *tertium genus* v modu *subiective*. Nemateriální potence po své aktualizaci skrze smysly vytváří nemateriální a univerzální koncepty (*intelligibilia*), k nimž se staví v modu *obiective* jako ke svým předmětům. Teprve pak je intelekt také *obiective* poznatelný jako aristotelská druhá substance (*quartum genus*). Objektivní dedukce pro vědecký důkaz intelektu (a ne moderní mytologie o intelektu) má následující podobu.

* *Maior*: Všichni lidé jsou od přírody racionální bytosti (*Gehaltsinn*).
* *Minor* jako správné *medium*: Výkon intelektu je definován skrze výkon reálné kauzality dané v modu *subiective*, který je založen na metafyzické impozici intelektu jako *tertium genus* (*Bezugssinn*).
* *Závěr*: Intelekt jako nutně správná, a tudíž vědecky dedukovaná univerzální esence, je poznatelný *obiective*, tedy jako správně vytvořené *quartum genus* (*Vollzugssin*).

Moderní „intelekt“ jako objektivní *tertium ens* je podle Sigera opět poznatelný objektivně, a tedy falešně. V tomto chybném modu je z dogmaticky daného „důkazu“ moderny vyloučeno deduktivní vědecké poznání založené na reálné kauzalitě. Teologické postuláty typu nesmrtelnosti duše a současné nihilistické nesmysly jsou filosoficky postaveny chybně. Mytologové použili pro určení povahy intelektu esenciální, a tedy logickou formu deduktivního důkazu. Siger tím vyloučil z důkazu logickou podstatu intelektu jako nějaké hypostázované formy (Akvinský, Albert). Metafyzika není logika, a už vůbec ne moderní logika založená na démonických postulátech jako budoucí příchod Antikrista (OBJ II, kap. 3.1.3). V tomto modu *demonstratio* je třeba chápat Sigerova zdánlivě averroistická tvrzení typu „*intelligibilia autem non educuntur de potentia intellectus, sed fluunt in eo ab extrinseco*.“ (QIIIDA, q. 13; 43.94‒96) Poznáváme skrze materiální smyslová fantasmata, protože jen ta přicházejí k nemateriálnímu receptivnímu intelektu zvnějšku. Proto je tato adekvace věcí, smyslů a mysli jediný způsob, jak pravdivě poznáváme svět. Jen potence může být aktualizována, ale ne již daná aktualita nějaké intelektuální substance. Duše jako aktuální forma vybavená nematerialitou intelektuální potence by ztratila jedinou možnost aktualizace intelektu danou jedině a pouze skrze smyslová fantasmata (*subiective*). Teorie pravdy jako adekvace tvrdí, že pravdu neprodukujeme v moderním mytologickém modelu „*in artificialibus*“ na dnešní způsob mediálních a ideologických simuláker. Poznáváme svět takový, jaký skutečně je. Siger odmítl moderní *dativus possessivus*. Přivlastnění moderní pravdy se děje jako subjektivní *Ge-Stell*, tedy kompletně „*in artificialibus*“. Ve skutečnosti je *Ge-Stell* Aristotela, Averroëse a Sigera proveden opačně, tedy v modu *subiective* daném reálnou kauzalitou poznání. My nevlastníme pravdu, ale pravda vlastní nás jako *possessio*. Realita si přivlastňuje intelekt jako univerzální schopnost duše. Ta poznává svět v modu *obiective*, tedy jako adekvátně produkované poznání.

Z předchozího výkladu je zřejmé, že Siger jednoznačně odmítá tezi druhého averroismu, že intelekt přímo poznává jednotliviny tak, že jsou v jejich partikularitě vzaty do našeho poznání (*particulare particulariter non intelligit*).[[235]](#footnote-235) To není možné z důvodů zcela odlišného způsobu poznání smyslů a intelektu. Ten poukazuje na věci v aktu myšlení, který subsistuje v rámci existence osoby jako první substance. Vlastním výkonem poznáváme formální a všem společné *ratio* věcí. Až výsledný produkt osobního poznání dokazuje díky nematerialitě a jednotě univerzálně daného poznání, že intelekt jako schopnost duše je pro všechny lidi společný.[[236]](#footnote-236) Možný intelekt nemá vlastní aktualitu, která by mu umožňovala podržet poznatky na způsob Augustinovy neoplatonské *memoria*, popřípadě na způsob postmoderních vrozených principů poznání na způsob Kanta. Inteligibilní species jsou syntetizována skrze výkon receptivního *intellectus possibilis*.

„Aristoteles říká, že duše je místo species (*locus specierum*), tedy intelektuální duše. Ale místem species se stává jedině a pouze skrze akt myšlení. Z toho vyplývá, že k výkonu porozumění jsou třeba obsahy uložené v možném intelektu.“ [[237]](#footnote-237)

Nemateriální „*modus receptionis*“ se váže na způsob jak intelektuální species přijímáme mimo smyslová species (*locus specierum*). Duše nemá habituální poznání species, ale její výkon poznání je způsobem, jak se tato species stávají zjevnými ve smyslu poznaných předmětných obsahů. V duši nemůže existovat nějaká sféra typu počítačové paměti RAM definovaná Bonaventurou a Pechamem, kde by byla uložena porretánská jsoucna třetího druhu. Duševní proces intencionality a abstrakce vytváří species a tím se duše stává „místem“ vzniku species. Aktivní intelekt jako další schopnost duše můžev posledním stádiu abstrakceaktualizovat *species intelligibilis* na výsledný jazykový pojem. Podle *Druhých analytik* musí *medium* demonstrativního soudu obsahovat zkušenostně daný poznatek. Jinak je dedukce neplatná ve smyslu vědecké pravdivosti, protože by nepostihla reálnou kauzalitu na úrovni prvních substancí. Ta vnesena do deduktivního důkazu skrze impozici smyslu od reálné kauzality. Viz princip „*ex* *inmediatis*“ podle *Druhých analytik* obhajovaný Albertem proti *Oxfordian Fallacy* zavedené Grossetestem a Kilwardbym (OBJ II, kap. 3.4.1). Siger znovu připomíná Averroesovo fenomenologické hledisko, tedy dvojí způsob v modu hermeneutického *Wie*, jak se tato abstrakce děje. Citát přesně odlišuje akt univerzální abstrakce od aktu individuální intencionality. Každý z těchto aktů je založen jiným způsobem.

„Zakoušíme v nás dva procesy abstrakce (*experimur autem in nobis duas operationes abstractas*). Primární činnost abstrahování je recepce univerzálních poznatků, které jsou abstraktní (*receptio intelligibilium universalium abstractorum*). Druhá námi zakoušená operace abstrakce se týká abstrahování inteligibilních obsahů, protože ty byly předtím jen smyslovými intencemi. Protože v nás zakoušíme oba tyto procesy abstrahování, víme, že v nás musí existovat dvě duševní schopnosti, jejichž zprostředkováním se tato činnost děje. Poznání činností duše v nás totiž předchází znalost její podstaty (*scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*).“ [[238]](#footnote-238)

Nejdůslednější obhájce prvního averroismu začíná popisem duševních aktů (*experimur autem in nobis duas operationes abstractas*). Nejdůležitější schopnost duše zkoumané skrze zakoušený proces abstrakce je její potence k přijetí nemateriálních poznávacích forem vytvořených v procesu abstrakce (*receptio intelligibilium universalium abstractorum*). Proto je možný intelekt místem recipovaných *species*. Klíčová je následující věta definující dráhu náhledu, odkud je tato abstrakce determinována (*Vor‑blickbahn*). Porozumění jako čistá potence nemůže myslet tyto obsahy samo ze sebe, protože neexistují žádné vrozené principy poznání. Výkon intelektuální abstrakce vnímáme tak, že ji zakoušíme (*operatio abstracta, quam in nobis experimur*). Smyslová *species* daná individuálně jsou znovu recipována ve výkonu abstrakce (*abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae*). Teprve nyní je vědecké poznání duše úplné, protože obě návěsti (*maior*, *minor*) dávají deduktivní závěr. Recepce je obecná potence duše v rámci nemateriálního *intellectus possibilis*, který je univerzálně receptivní (*maior*). Tato obecná potence je kauzálně *ad hoc* aktualizována pomocí smyslových intencí v procesu kauzálně daného a zakoušeného poznání (*minor*). Výsledkem je proces abstrakce opět poznaný aktuálně skrze vlastní zkušenost, ale již danou v rámci obecniny (závěr). Fenomenologie duševních aktů na rozdíl od Descarta rozlišuje dva rozdílné procesy, „jak“ se myšlení reflektuje ve vlastním spoluvědění (*experimur has duas operationes fieri*). Termín „*fieri*“ označuje proces poznání v modu *subiective*. Pak můžeme ve správně utvořeném deduktivním závěru konstatovat (*scimus quod necesse est*), že v nás musí existovat právě tyto dvě funce vázané na intelektuální povahu lidské duše (*in nobis duas virtutes esse*). Klíčový je přechod vědeckého důkazu od „*fieri*“ intelektu k jeho „*esse*“. Tento postup důkazu úplně pominula averroistická moderna a postmoderna. Moderní paranoia to dělá naopak. Střední člen soudu musí obsahovat kauzálně danou realitu poznaného jevu (*experimur*). Výsledná definice intelektu je dána v modu univerzální esence. Siger plně pochopil smysl CMDA v tom, čím Averroes doplnil Aristotela. Toto pojetí explicitně nehájili semiaverroisté Albert a Akvinský, proto je Siger kritizuje ve svém druhém komentáři k *De anima* psaném v době zásadní krize po roce 1270. Fenomenologické „jak“ poznáváme, je dané zakoušením v první osobě a musí tvořit součást popisu poznání intelektu i duše. Siger odmítá definovat poznání, duši a osobu skrze esenciální přístup k intelektu. To je působení *Oxfordian Fallacy* v rámci porretánského principu „*inmediate*“ v rámci prvního averroismu. Siger správně utvořil *demonstratio* podle principu „*ex* *inmediatis*“ ve *Druhých analytikách*. Protože je dán fenomén, tj. proces poznání v rámci individuálního *intellectio* jako Averroesův aktuální *tertium genus*, pak je dána i vědecky poznaná podstata tohoto jevu, tedy poznaná univerzália (*intellecta*). A nakonec je v závěru deduktivní demonstrace definována i samotná esence, tedy *intellectus* jako poznaná univerzální forma stejná pro všechny lidi v modu *quartum genus*. Magistři v Rue du Fouarre, tento postup nařídili v roce 1272 jako závazný pro vědecké zkoumání osoby a intelektu v rámci pravdivé filosofie. Jedině tento postup predikující reálnou kauzalitu intelektu v nás zajišťuje, že víme v modu esenciálně učiněného univerzálního a nutného závěru, co je intelekt a co je duše. Vědecky a fenomenologický zdůvodněný přechod od „*fieri*“ k „*factum*“ potvrzuje platnost důkazu podle *Druhých Analytik*. Důkaz začíná u intelektu v modu „*fieri*“ (*tertium genus*) a jde k intelektu jako „*factum*“ (*quartum genus*). Postup sleduje nutnost generovanou skrze metafyzický dativ. Fenomenologický popis poznání jde od reálného dění *anima intellectiva*, které je existenciálně dané a zakoušené *per prius* (*scire enim actiones animae prius est*). Druhý krok jde k *per posterius* poznané esenci intelektuální duše (*scire eius substantiam*). Kauzou jsme my sami, protože poznáváme, když sami chceme, a ne proto, že se s námi spojuje nějaký externí intelekt. Také nepoznáváme jen jako zvířata, protože náš *intellectus possibilis* je vůči smyslům daný zvnějšku, tedy v modu *separabilis* a *inmixtus*.

Pozdější traktát *De aeternitate mundi* v polemice proti věčnosti species ukazuje, že tento omyl modernistů typu Bonaventury a Pechama souvisí s chybným pojetím *intellectus possibilis*. Receptivní intelekt modernistů zmateně integruje všechny funkce poznání a přitom „exsistuje“ hypostázovaném modu (*cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis*).[[239]](#footnote-239) Citovaný spis Sigera potvrzuje s Averroesem, že univerzální významy jsou čistá potence; pouze v této formě je může přijmout *subiective* daný intelekt, který je čistá potence duše (*intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti*). Klíčové slůvko „*sicut subiecti*“upozorňuje, že intelekt není subjekt ve smyslu substance, protože intelekt by byl hypostázovaná moderní *res*. Tím je uzvařena hermeneutická triáda porozumění poszupem od jevu k jeho příčině. Máme nemateriální obsahy vědomí (*intellecta*, Heideggerův *Gehaltsinn*), které produkuje dvojí typ kauzality přímo zakoušené v nás (*experimur*‒*consciii sumus*, *Bezugsinn*). A skrze takto dané dvojí fenonemologické „jak“ se dává fenomén intelektu jsme schopni ve vědeckém sylogismu etablovat celkový proces porozumění daný v esenciální definici intelektu (*Vollzugsinn*). Avicennisté začínají od esence a vytvářejí teologickou, ideologickou nebo mytologickou definici lidského intelektu. Moderna nevidí žádný rozdíl mezi existenciální zkušeností intelektu a esenciální definicí intelektu. Mrtvola je esenciálně viděno také člověk, což odmítl už Abelard (OBJ II, kap. 1.3). Sicilská škola Komentátora sleduje existenciální akt duše (ψυχῆς ἔργον, kap. 4.4.2). První averroismus není vedený mytopoetickým věděním manipulovaným akademicky vzdělanými Fúriemi. Kritické vidění sleduje cestu reálných fenoménů, které filosofie musí zachránit, aby mohla vytvořit pravdivé poznání. Proto Siger a jeho škola bránili slovem a skutkem filosofii jako první vědu o reálném stavu světa. Ilumináti museli zničit tuto pravdivou výpoveď o jednotě osoby a jejího intelektuálního poznání. Latinští sofisté toho dosáhli plně racionálně a objektivně. Tempierův dekret z března 1277 se stal filosofickou agorou, která múzicky manifestovala gigantomachii osoby jako jedné substance. Fúrie v subjeitivním převleku zůstaly neusmířeny. V církvi tehdy chyběli moudří lidé schopní vidět archaickou *alétheia*, která manifestovala původní smysl tohoto zásadního sporu. Touto osobou byl v předešlé generaci pařížský biskup Alvernus. Tímto epochálním omylem (*Irrtum*) je dáno základní objektivní *factum* moderny a postmoderny, které vyústilo do nihilistické filosofie dneška (*Irre*). Schizofrenická osoba rozpadlá na několik mytologických substancí se nakonec změnila v rozdíl binární jedničky a nuly. Jedinečné místo Sigera ve filosofii latinského Západu ukázal Dante pod vedením apollinských Múz. Čestný titul *Doctor Invidiosus* ukazuje v modu apollinské odkrytosti plnou *alétheia* jeho filosofie. Božská komedie Múz a Fúrií je provozovaná skrze hermeneutickou kategorii *dativus modi* (kap. 4). Modalita intelektuálního porozumění v rámci osoby je dána buď pravdivě a tím aristotelsky, nebo schizofrenicky a tím moderně. Filosofie musí zachránit původní fenomén Sigera jako skutečného averroisty před tragikomickým Sigerem jako moderním averroistou. Proto je třeba znovu jít na filosofickou agoru a provést kategorickou obžalobu (κατηγορέω) božské komedie skrze správnou formu kategoriální predikace. Četba pythického „averroisty“ Sigera musí nutně vyjít z kauzálně určeného fenoménu intelektuálního porozumění, a ne z modernistických bludů. Je třeba nezastřeně vyložit jak múzickou tak manickou formu božské komedie, kterou vyložil Dante. První forma božské pravdy je pravdivá a skrytá v modu *obiective*; druhá forma démonického omylu je tragická a plně odkrytá v modu objektivity. Obě formy dějinnosti dnes tvoří v modu *alétheia* osud Západu, dnes již nejen latinského.

První část QIIIDA je naprosto nezbytná pro pochopení Sigerovy filosofie. Znovu je třeba mít na mysli architektonickou výstavbu všech čtyř částí traktátu danou v úvodu (kap. 4.4.1). Komentátor správně sledoval *De anima* od začátku (DA I–II) až do konce (DA III). Stejným způsobem je třeba procházet i spis QIIIDA. Receptivita intelektu daná a zakoušená individuálním aktem intencionality (*experimur*) musí být nutně podržena i v rámci abstrahovaných univerzálních species (*conscii sumus*). Nyní můžeme přistoupit k typicky averroistické spekulaci CMDA III.5 o věčnosti *intellectus possibilis* (OBJ I, kap. 2.4.3). Obecné určení intelektu je možné rozbírat až nyní, po dokončeném důkazu podle *operatio* intelektu. Intelektuální poznání *species* bude trvat tak dlouho, dokud bude existovat filosofie jako způsob vědeckého poznání založeného na osobně zakoušeném *intellectus possibilis*. Následující citát čtou moderní averroisté tak, že dělají z *intellectus possibilis* substanci. Předešlé vývody ukázaly, že to v žádném případě není Sigerova pozice. Ten v tomto bodě potvrzuje Averroesovu pozici ohledně podstaty intelektu jako *quartum genus*.

„Komentátor to řeší takto: jeden intelekt je spojen s lidským druhem (*copulatur humanae speciei*) a druhý intelekt je spojen s existující osobou prostřednictvím poznávací formy osobních species (*copulatur huic individuo humanae speciei*). Spojení možného intelektu s lidským rodem má substanciálnější charakter (*essentialior est*), než spojení na úrovni osobně daných species. Je to dáno tím, že lidský druh je věčná species a stejně musí být spojen s intelektem, který je věčný. Spojení s jednotlivou osobou v rámci lidského rodu je méně substanciální (*minus essentialis est*). Intelekt se může odloučit od jednotlivé osoby, ale intelekt vázaný na lidskou species se od ní nemůže nikdy odloučit (*intellectus a specie humana numquam separetur*).“ [[240]](#footnote-240)

Z předešlého výkladu vědeckého důkazu jednoty osoby a intelektu podle *Druhých analytik* je jasné, že text míní *intellectus* jako esenci a univerzálii, protože je vázaná na specifickou abstrakci jménem lidstvo. Lidstvo nemyslí, pouze osoba. Siger říká jasně, že „*species humana*“ nesená intelektem jako *quartum genus* není „*species hominis*“ nesená intelektem *tertium genus*. Určení intelektu je jinak dáno na úrovni existující osoby (*minus essentialis*), a jinak na úrovni celého lidstva (*essentialior*). V prvním případě daném existenciálním výkonem intelektu v modu *tertium genus* je intelekt jen kvazi-substance, a je tedy dán v modu *minus* vzhledem k jeho bytí jako univerzální *species*. V lidstvu je naopak plně univerzální, ale za tu cenu, že existuje pouze v mysli poznávajícího filosofa jako abstrakce. Díky specifickému určení lidstva na úrovni univerzálie nemá tato definice intelektu v CMDA deficientní charakter, jako je tomu při jeho reálném bytí v jednotlivci.[[241]](#footnote-241) Z hlediska dedukce založené na takto daném esenciálním „*esse*“ možného intelektu platí druhý postup *Kategorií*. Nyní predikujeme v modu *per prius* smysl od univerzálně nadřazeného rodu směrem ke druhu (τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, *Cat*. 2a15–16). Teď je jasné, že „*intellectus*“ bereme v modu *obiective* jako „*intellectum*“. Intelekt jako esence je na úrovni osoby spojen pouze v modu vnějšího poznatku (*intellectus copulatur huic individuo*). Tento druh sjednocení se týká pouze intelektu jako univerzálního pojmu, který můžeme přijmout nebo odmítnout, protože je záležitostí osobního poznání (*minus essentialis*). Na úrovni „*species humana*“ naproti tomu esencialita intelektu představuje skutečnou podstatu lidstva (*essentialior*). Intelekt jako univerzálie v rámci lidského druhu vznikl jako správný závěr vědeckého deduktivního syllogismu, tedy na základě kauzálně zakoušeného poznání, které máme osobně ve své moci. Pak je závěr tohoto důkazu univerzálně platný pro všechny lidi. Rozdíl mezi potenciální schopností danou v existující osobě a mezi univerzálním konceptem intelektu jako *species* je naprosto zásadní. Objektivní interpretace tento *Bezugsssinn* vůbec nevidí, protože zaměňují logickou a esenciální nutnost (*suppositio*) s metafyzickou a existenciální nutností (*impositio*). Bacon a Siger by řekli, že moderna vůbec nemyslí, protože nemá ponětí o výkonu myšlení (*intellectio*), ale považuje jej za myšlenkový obsah (*intellectum*). Teoretický náhled na specifické, tedy univerzální bytí intelektu (*factum*) stojí v protikladu k výkonu jednotlivce (*fieri*). Osobně se intelekt manifestuje tím, že každý z nás myslí jako osoba. Moderní *individuum* má intelekt jako mytologické a tedy objektivní *tertium ens*; pak „to“ nemůže myslet správně a současný stav Západu tomu zcela objektivně odpovídá. Abstraktní bytí (*esse*) receptivního intelektu dané deduktivně jako univerzálie je plně vázáno pouze na lidstvo jako *species*, což je pochopitelné a správné. V existující osobě je totiž intelekt porušitelný (*corruptibilis*), což není případ intelektu jako univerzálie.

Správně vytvořený vědecký soud ohledně povahy intelektu umožňuje určit specifickou a plně univerzální charakteristiku *intellectus possibilis* z hlediska obecného určení člověka jako schopného filosofie. Tento závěr ve stejném pořadí a ve stejné důkazové řadě má i Averroes v CMDA.[[242]](#footnote-242) Univerzální charakter *intellectus possibilis* v rámci lidstva jako species je vázán na existenci filosofie. Nemateriální receptivitu jako specifickou a tedy obecnou vlastnost duše dokazuje pouze existence receptivně myslícího lidstva jako *species* v mysli. Filosofie sestavující komplexní demonstratio podle *Druhých analytik* zajišťuje pravdivé vědecké poznání na úrovni univerzality intelektu jako esence až poslední v celkové řadě důkazů (*quartum genus*). A tato predikace intelektu jako *species* je vázána na existenci osobního intelektu jako první substance v realitě (*tertium genus*). Deduktivně poznaný intelekt jako univerzálie je určen abstraktně-specificky, tedy v rámci lidstva jako druhu (*species humana*). Tato univerzálie nemá vlastní subsistenci, protože je abstrakcí v mysli. Jedině existující člověk myslí a může myšlení kauzálně vyvolat a existenciálně zakoušet v modu *inmixtus*. Humanismus Sigera a Danteho potřebuje intelekt existující osoby jako *tertium genus*, aby určil univerzální charakter člověka či lidstva jako *quartum genus*. Bez existenciálně daného receptivního intelektu by střední člen soudu neměl efektivní kauzalitu danou z první substance. Stejnou pozici obsahuje i pozdější dílo *De anima intellectiva*.[[243]](#footnote-243) Klíčová je pasáž „*anima secundum apparentia de ipsa*“, která je brána odděleně od skutečného „*fieri*“ duše v těle. Intelekt jako esenci je možné brát podle teoreticky postulovaného *esse*, které je ontologicky odlišné od aktualizace intelektu jako osobní potence v duši (*non habet opus sine corpore*). Specifické určení *intellectus possibilis* v modu univerzálního *species* je možné pouze v rámci intelektu jako abstraktní species patřící lidskému rodu. Lidstvo nemyslí, protože nemá intelekt jako personalizovaný výkon duše (*subiective*, *tertium genus*). Proto myslí zcela paranoicky také objektivní moderna, která odmítla domnělý averroismus Sigera a Komentátora. Škola druhého averroismu vytvořila mýtus kosmického *intellectus possibilis* na úrovni lidstva podle Davida z Dinantu (OBJ II, Kap. 2.1.3). Tento kosmický intelekt pak kopuluje s lidským intelektem. Akvinský uznal, že takový nesmysl se averroistickému Averroésovi nesmí příčítat. Proto vytvořil filosoficky přijatelnější mýtus, opět spojený s intelektuální kopulací. Dějiny moderního šílenství v modu metafyzické *Irre* začínají dávno před Foucaultovým známým dílem *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Mrtvola nemyslí, což objektivně myslícím filosofům při určování identity konkrétního individua nijak nevadí. Moderna definuje subjekt jako *tertium ens* skrze specifickou formu kopulace s vlastní intelektuální *hýbris*. Matematická a logická abstrakce realitu myslící osoby nepotřebuje, protože pracuje s esencemi. Ke specifickému určení člověka jako individua jí stačí mrtvola a dnes pouze její DNA. Siger a jím inspirovaný Dante správně pochopil fundamentální význam Averroesovy filosofie pro humanistické určení člověka dané v rámci přirozeného rozumu. Filosofie zkoumá bytostné určení *intellectus possibilis* z hlediska principiálního způsobu, jak intelekt pravdivě poznává v existující osobě. Z hlediska Aristotela a Averroese lidstvo jako species existuje potud (*quartum genus*), pokud existuje alespoň jeden existující exemplář schopný specificky lidsky myslet (*tertium genus*). Najít takové osobnosti bylo dost obtížné i v dobách klasického věku, kdy dějiny moderního šílenství teprve začínaly. Siger a po něm Dante přesně věděli, že Averroes zde mluví o abstraktní *species humana*. Bytí této *species* je pouze v našem intelektu, a nikdy nemůže být vzato substančně, jak to měli a mají averroisté. Humanismus daný novou interpretací Averroese neurčuje specifičnost člověka od mrtvoly, jako ve druhém averroismu a v novověké moderně.

Siger kritizuje moderní *Nominales* a averroisty ve škole Bonaventury, protože berou nematerialitu intelektu jako oddělenou substanci.[[244]](#footnote-244) Modernisté hypostázují intelekt místo toho, aby hledali, jak skutečně myslíme. Pak ale vůbec nevidí fenomenologické „jak“ (*Wie*) se myšlení děje skrze naše spojení s intelektuálními intencemi (*intentiones intellectae*). Je nutno sledovat způsob, jak se tyto intence stávají v nás srozumitelnými, a nikoliv posuzovat intelekt jako nějakou oddělenou substanci (*secundum quod* *copulatur isti et non absolute*). Myšlení může být vzato čistě abstraktně (*simpliciter in se*), ale pak spekulujeme pouze o *esse* intelektu, a nikoliv o jeho fenomenologicky zakoušeném a tím i daném *fieri*. Opět platí základní rozdíl mezi definicí intelektu jako *tertium* a *quartum genus*. Sigerova analýza poznání v QIIIDA jasně rozlišuje mezi textem *De anima* a geniálním výkladem Komentátora. Siger navázal na Alverna, který oddělil při výkladu *Corpus Aristotelicum* metafyziku Averroése a Avicenny. Siger začal filosofickou kariéru po smrti Alverna, kancléře Pařížské univerzity a zdejšího biskupa. Magistr z Rue du Fouarre přesně určil avicennistického Aristotela, aristotelského Aristotela a výklad Aristotela podle Averroese. To byl epochální interpretační výkon, který bohužel zůstal zcela mimo intelektuální kapacitu tehdejší moderny a současného myšlení. Sigerovu filozofii odmítli teologičtí aristotelici usazení v náboženských školách *sophistae Latini* (Aegidius, Akvinský). V protikladu ke škole druhého averroismu, tito semiaverroisté velmi dobře pochopili Sigerovu argumentaci, ale odmítli ji z teologických důvodů. To byl případ Alberta, kterého Siger kritizoval. Albert odmítal filosofii „*pars Sigeri*“ nepřímo, ale zato velmi efektivně. Albert nepřišel na pomoc této škole biskupa Alverna v těžkých časech hlavního útoku v letech 1270‒74. A přitom k ní patřil, což Siger jasně prohlásil na jeho obranu. Siger brilantně obhájil tradici autentického aristotelismu na Pařížské univerzitě v Rue du Fouarre, proto se stal rektorem zdejších artistů. Následující citát jednotu intelektu podle správně vyloženého *intentum* Aristotelovy metafyziky.

„Činný a možný intelekt je nutno chápat tak, že to nejsou dvě substance, ale dvě odlišné schopnosti jedné a téže substance. To už tušil (*sentit*) Aristoteles, když tvrdil ve třetí knize *De anima*, že jeden rod [intelektu] má schopnost, skrze něž všechno poznání dělá, a druhému rodu [intelektu] patří schopnost, být pro všechno v potenci. V duši dané spojením činného a pasivního intelektu přijímáme a abstrahujeme podle individuálního chtění. Tím konstatujeme, že jde o schopnosti jedné a téže substance a našeho intelektu.“ [[245]](#footnote-245)

Jednota intelektu (*de intellectu agente et possibili*) je dána dvěma odlišnými schopnostmi duše (receptivní, syntetickou), které jsou dány v rámci jedné existující substance (*sunt duae virtutes eiusdem substantiae*). Díky správnému pojetí těchto dvou schopností platí teze o univerzální receptivitě duše. Tím je fundamentálně dána možnost univerzálního poznání tím, že jedna schopnost může vše syntetizovat a druhá odlišná schopnost zase vše přijmout v čisté potenci (*est omnia facere et aliquod aliud quod est in potentia omnia*). Obě oddělené schopnosti duše dané v rámci dvojího aktu osobního porozumění (*passio*, *actio*) tvoří substanční jednotu (*virtutes eiusdem substantiae*) intelektu daného v rámci poznávající osoby (*intellectus nostri*). Intelekt není oddělená substance, jak to má druhý averroismus, protože jde o dvě komplementární schopnosti duše. Proto máme oba akty pasivního a aktivního myšlení plně ve své moci (*recipimus et abstrahimus ad libitum nostrum*). Teorie plně personalizovaného poznání je tím uzavřena; zároveň jsou odmítnuty všechny základní teze druhého averroismu. Tento jasný a precizní styl Sigerova myšlení obdivoval a chválil Dante. Proto přidal tohoto skromného, nenápadného a pronásledovaného magistra do nebeského panteonu křesťanských filosofů velmi specifickým způsobem. Magistr Siger v 10. zpěvu ráje završuje filosofii obou známých dominikánů, Alberta a Akvinského. Opravil a doplnil to, co bylo u těchto dvou aristotelských myslitelů nedokonalé. Proto Danta považuje Sigera za největšího tehdejšího filosofa. Bonaventura nepatří k této trojici filosofických představitelů prvního averroismu. Je chválen pro církevní a teologické zásluhy (*Paradiso*, *canto* XII). Dantovo hodnocení je přesně v souladu s analýzou uvedenou ve čtvrté matici. Florentský myslitel na rozdíl od tehdejších modernistů a dnešních postmodernistů pravdivě uznal epochální Sigerovy zásluhy pro rajsky danou věčnost.

Siger se stal objektivně vytěsněným zakladatelm západního humanismu. Rozdíl v určení člověka mezi modernou a prvním averroismem ukázal spor ohledně „*homo mortuus*“zmíněný v traktátu *De anima et de potenciis eius* (OBJ II, kap. 2.2.1). Předešlá matrice zkoumala školu *Nominales*, která etablovala podobu moderního humanismu odvozeného od specificky hypostázované mrtvoly. První averroismus brání humanismus v modu *dativus finalis* vztaženého k existující osobě. Dvojí pojetí blaženosti je dané nejprve rozumem a pak je završené zjevenou křesťanskou vírou. Sigerovo určení *intellectus possibilis* mělo epochální dopad na evropské myšlení skrze Danteho, jenž převzal Sigerovo pojetí *intellectus possibilis* vzhledem lidstvu jako *species humana*. V jeho pojetí receptivního intelektu jako specifického univerzálního určení lidstva je dáno *Lichtung* západního humanismu určující jeho epochální *alétheia* jak v modu pravdivé odkrytosti, tak i v modu objektivního *Irrtum*. Siger přesně určil způsob poznání osoby vzhledem k pravdě jako adekvaci. Byl nejlepším filosofem své doby, který vědecky správně obhájil substanciální jednotu osoby. Proto dal lidskému rodu specifickou jednotu vzhledem k jeho úkolu a cíli vše pravdivě poznat na svůj vlastní receptivní způsob, který není vlastní ani zvířatům, ani andělům, ani bohu. Brilantní *Doctor Invidiosus* založil humanistickou verzi *dativus finalis* (kap. 4). Lidstvo je vybavené specificky danou schopností receptivního intelektu, která představuje společné určení lidstva. Existence filosofie je nutná k tomu, aby lidstvo bylo definováno v jedinečném modu *species*, protože rodem jsme *animalia*. Možný intelekt podaný ve specifické univerzálii definoval podstatu celého lidského rodu tak, že přitom zůstala zachována jednota existující osoby jako fundamentu. Dante použil pojetí *intellectus possibilis* v jeho dvojím pojetí (*fieri*, *esse*) k tomu, aby zahájil praktickou epochu humanismu v rámci „*universitas humana*“. Spis *Monarchia* postupuje stejně jako Siger odkazem na CMDA, a to směrem od specifického „*esse*“ možného intelektu daného jako species lidstva vzhledem k reálnému „*fieri*“ toho intelektu v existující osobě .[[246]](#footnote-246) Florentský myslitel a básník nepoužil výše zmíněný Sigerův argument ve filozofickém rámci věčnosti druhů, ale použil ji pro definici politické racionality. Lidstvo realizuje specifický potenciál v rámci (*fieri*) politické racionality jednotlivce (*intellectus practicus*). Dante váže tuto politickou racionalitu na individuální výkon Albertova *intellectus speculativus* (OBJ II, kap. 2.4.2). Siger interpretoval akt duše jako osobní výkon intelektu (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, *De generatione animalium* 736b12). Dante využil Aristotelovu extenzi teoretického intelektu do praxe (*intellectus speculativus extensione fit practicus*, *Mon*. 1.3.9) k utváření osobně vykonávané politické moci. Spojení mezi *tertium* a *quartum* *genus* vytváří literát Dante pomocí synekdochy kauzálně spojující celek a část.[[247]](#footnote-247) Racionální jednání tvoří specifický výkon lidstva (*operatio humane universitatis*), které k němu patří z hlediska finality intelektu jako nejvyšší složky v člověku (*ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur*; *Mon.* 1.3.4). Protože akt myšlení má univerzální *species* dané abstraktně (Averroesův intelekt jako *quartum genus*), pak touto univerzální receptivitou na úrovni *intellectus* *possibilis* je definována i jednota lidstva, které se stalo jedním druhem. Jsme jedinečným druhem (*species humana*) jeden pro druhého, protože v sobě navzájem respektujeme tuto specificky lidskou přirozenost. Jako jedinečná osoba existujeme a myslíme, ale jako lidský druh se univerzálně poznáváme a predikujeme. Návazností na Al-Fárábího pojetí lidské přirozenosti vznikla nová forma humanity dnes objektivně vytěsněného humanismu (OBJ I, kap. 2.1.1). Abstraktní pojetí možného intelektu dalo základní určení autonomně myslícího a jednajícího lidstva (*ultimum de potentia ipsius humanitatis*; *Mon.* 1.3.7). Tímto odlišením vznikl na teoretické rovině specifický lidský receptivní intelekt (*intellectus possibilis*) jako základ jednoty lidského rodu. Jednota lidstva je podle výše citovaného QIIIDA, q. 14 dána formě specifické možnosti celého lidského rodu mít vlastní specifické bytí (*humana species aeterna est*) navázané na stejně specifickou schopnost myslet vlastní pouze člověku (*intellectus qui ei copulatur aeternus est*). Autonomní jednání a myšlení osoby dané na úrovni existenciálního aktu (*intellectum* *fieri*) sleduje univerzální možnost poznání (*intellectum esse*) v rámci lidstva jako specifické jednoty. Tento poznávající intelekt jedná podle *Etiky Nikomachovy* v realitě zde a nyní jako kauzálně působící praktický intelekt osoby (*extensione fit practicus*, kap. 6.1). Toto rozšíření se nesmí chápat averroisticky nasvícením zezadu od hypostázovaného *intellectus possibilis*, ale společně se Sigerem a s Dantem od jednání jedinečné osoby, tedy nasvícením zepředu od etické a politické formy praktického intelektu jako *tertium genus*. Pak filosofická jednota lidstva zakládá i jednotu danou jako univerzální eticko-politické společenství (*universitas humana*). Politická činnost a teoretické poznání se staly epochálním osudem Západu a určují formu jeho lidskosti. Materiální intelekt animálně vázaný na smysly by tuto specifickou jednotu lidstva nevybudoval. Oddělený činný intelekt zase představuje způsob bytí vlastní kosmickým a andělským inteligencím, nikoliv smyslově poznávajícímu člověku. Předešlá kapitola ukázala, že lidský intelekt jako *species* u Sigera je jasně oddělen od věčného stvořeného bytí kosmických inteligencí, které mají pouze plně aktuální *intellectus agens* (kap. 4.4.1). Proto je jednota lidstva budována na specifickém charakteru *intellectus possibilis, speculativus* a *practicus* (modus *separabilis*), a ne na činném kosmickém intelektu (modus *separatus*). Dante zahájil epochu evropského humanismu tím, že upravil filosofický humanismus sekulárního kněze Sigera na politickou formu humanismu. Hermeneutika „*universitas humana*“ ukázala na výkladu spisu *Monarchia*, že Dante nebyl averroista (Umlauf 2012). Florentský myslitel a básník by řekl po vzoru Averroese a Sigera, že ipseita člověka jako politického tvora tkví v tom, že lidstvo jako „*universitas humana*“ je definováno v rámci specificky a univerzálně stejné blaženosti a politické moudrosti; ale každý ji realizuje sám za sebe skrze vlastní osobu. Dante pochopil, že univerzální jednota intelektu, a tím i určení lidstva je dána mimo zjevenou teologickou pravdu. Jednota lidstva existuje specifickým způsobem ve filosofii velikánů jako Siger, kterého Dante oslavil v *Božské komedii* božským způsobem. Proto se Dante stal pro další generace *Modernorum* stejným averroistou jako Siger.

### 4.4.4 Spor o titul *Expositor Novus*

Po vydání Akvinského díla *De unitate intellectus* (1270) bylo Sigerovi jasné, že nauka známých dominikánů, Alberta i Akvinského, v některých bodech souzní s averroistickým řešením podle chybné metafyziky Avicenny (kap. 4.4.1). Ale oba aristotelikové zásadně odmítají všechny omyly druhého averroismu, zejména univerzální hylemorfismus a pluralitu substancí v člověku. Siger jasně viděl zásadní rozdíl mezi metafyzikou Avicenny a Averroese. Tento zásadní rozdíl v interpretaci *Corpus Aristotelicum* vedl k zatím neprozkoumané debatě o titul *Expositor Novus* mezi Sigerem a Akvinským v letech 1270‒72. Tuto debatu překryla falešná obvinění z averroismu a vyhnání Sigerovy skupiny magistrů z artistické fakulty v roce 1277. Aegidius založil tomismus jako sofistikovaný druh objektivního averroismu, který založil novou školu *sophistae Latini*. Vítězové této školy založili objektivistickou metafyziku po roce 1280. Sigerův druhý komentář k *De anima* byl publikovaný v tomto zajímavém období po roce 1270. Brilantní *Doctor Invidiosus* neměl žádný důvod měnit předešlé body argumentace v komentáři *De anima* I‒III (Mnichovský rukopis a QIIIDA). Oba komentáře DA I–III vytvořily jedinou teorii plné jednoty osoby na latinském Západě před existenciální analytikou Heideggera (kap. 4.4.1). Podle Brabantského magistra musí vědecký důkaz duše jít od kauzality reálné osoby, jejíž akt myšlení se predikuje ve středním členu *demonstratio* podle *Druhých analytik*. Zkoumání musí vyjít od reálně zakoušených účinků intelektu v nás. Nemateriální duše a intelekt nejsou poznatelné v přímém náhledu poznání; deduktivní důkaz vychází z abstrakce dané na základě *species sensibilis*. Z hlediska Sigerovy fenomenologie se stalo problémem semiaverroistické pojetí intelektu ze školy prvního averroismu. Siger podal v deduktivním vědeckém sylogismu definici intelektu na základě existenciální jednoty osoby (*homo ipse* *intelligit*). Pro argumentaci je zásadní zejména druhý fenomenologický princip z *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). Podobnou debatu do hermeneutiky zavedl až Heidegger v modu dvojitého existenciálního porozumění (*Bezugsinn*). Klíčová věta se týká dvojího pojetí predikace lidské existence (*vivere, utroque modo dictum, est ab anima*), která vysvětluje komentovanou část *De anima* (τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, 415b13).

„K předchozímu je třeba dodat, že primárním způsobem (*uno modo*) rozumíme nebo můžeme rozumět skrze akt existence (*vivere*), která je základním bytím živého těla (*primum viventis corporis*). Filosof říká ve druhé knize *De anima*, že aktuální výkon života je pro živé bytosti jejich bytím (*vivere viventibus est esse*). Ale pod aktem života máme také rozumět obecně predikované projevy života a duše (*opera vitae et animae*). Obojí druh žití je dán od duše (*vivere, utroque modo dictum, est ab anima*). Ale akt života zahrnující bytí živých bytostí je manifestován pouze prvním způsobem (*manifestatur vivere primo modo*) a postihuje bytí duše v oživených bytostech pouze skrze život sám, který je projevem duše a živé bytosti (*per vivere quod est opus animae et vitae*).“ [[248]](#footnote-248)

Citát odmítá esenciální definici duše podle Toledské školy, což měl už spis QIIIDA. Duše není manifestovaná ve svém abstraktním „*esse*“, ale pouze ve svém faktickém „*fieri*“, tedy ve výkonech života. Akt života jako Aristotelovo „τὸ ζῆν“ nebo Sigerovo „*vivere*“ je možné chápat jak esenciálně, tak fenomenologicky. Druhý postup zaručuje poznání duše pomocí vědecké dedukce vztažené k hyparchickému bytí osoby jako první substance. Pouze tento přístup naplňuje smysl *Druhých analytik* v modu „*ex inmeditatis*“ (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Takto vedený důkaz vede k plnému vědeckému poznání duše a intelektu skrze zakoušenou kauzalitu v modu „*conscii sumus*“ (kap. 4.4.2). Akvinský tak daleko nešel, což dokazuje jeho disputace *De virtutibus* konaná již v Paříži (1271‒72). Disputace cituje *De anima* 415b13‒14 (*vivere viventibus est esse*) proti modernistům jako doklad nedostatečné definice ctnosti podle Augustina (*virtus qua recte vivitur; De virtutibus*, q. 1, a. 2, arg. 15). Akvinský váže Aristotelův akt bytí pouze na duši duši jako esenci v modu Gundissalinovy a Avicennovy definice podle Toledské školy (*anima enim est principium vitae per suam essentiam*).[[249]](#footnote-249) Akvinského výklad *De anima* 415b13 nemá fenomenologický charakter podle Sigera. Z obou citací je zřejmé, že Akvinský nevidí fenomenologický princip zkoumání duše, který ve škole prvního averroismu hájila Sigerova škola v modu *tertium genus* podle CMDA. Siger spojil Albertovu chybnou interpretaci s Akvinského učením, protože obě teorie se týkaly podstaty duše zmíněné výše. Duše je prezentována jako *a priori* určený princip života (*principium vitae per suam essentiam*). Tato esenciální definice duše podle Avicenny ukazuje primát substančního pojetí, které nevidí výkon vlastní zakoušené existence pro střední člen vědeckého soudu (*experimur*...*conscii sumus*, kap. 4.4.2). Deduktivní důkaz intelektu a duše není stanoven podle metafyzického dativu. Toto základní pochybení (*Irrtum*) školy *sophistae Latini* určuje moderní podobu *dativus possesivus* (kap. 4) v modu *Oxfordian Fallacy*. Povahu intelektu je nutno zkoumat vědecky ve dvojím modu vědecké predikace (*Anal. Post*. 84a11‒14). Hermeneutika objektivity musí přesně definovat existenciální definici osoby predikovanou „*utroque modo*“podle Sigera. Jeho brilantní definice podle CMDA se zásadně liší od moderní univerzality, která nemá existenciálně-fenomenologický základ. V tomismu je definice osoby dána v modu *per se*, ale pouze esenciálně-univerzálně. To znamená, že jednota osoby je založena výhradně v Avicennově metafyzice esence. To je typický omyl Grossetesteho a Rufuse, kteří ve výkladu *Druhých analytik* zrušili metafyzickou abstrakci Averroese a definovali aristotelskou substanci pouze jako avicennovskou esenci. Termín „*per se*“ je pro duši a intelekt vzatý buď existenciálně, nebo esenciálně; v žádném případě nemá stejný smysl v Sigerově škole a v tomistické škole. Obě školy dělí odlišný výklad vědeckého důkazu podle *Druhých analytik* (OBJ II, kap. 3.1.1). Ipseita osoby podle Sigera přesně sleduje dvojí logiku impozice smyslu danou dvojím výkladem „*per se*“ (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12), které musí mít jasně dané pořadí podle kompletně provedého důkazu (*Anal. Post*. 84a13–14). Správně vytvořený vědecký důkaz má jít od „ἐνυπάρχει ἐν τῷ“ (a13) směrem k „ὑπάρχουσιν αὐτοῖς“ (a14). Škola sophistae Latini daná v rámci prvního averroismu (Albert, Akvinský, Aegidius) má nekompletní důkaz daný pouze na základě „*per se*“ určené esence. Pak ale nemají určení osoby jako Sigerovo „*homo ipse intelligit*“, ale pouze určení v rámci „*homo intelligit*“. Z důkazu zmizel modus „*ipse*“ daný metafyzickou impozicí jedinečné existence, což o několik staletí později napravilo Heideggerovo pojetí *Dasein*. Impozice kauzálně určené existence byla nahrazena skrze logickou supozici esence. Tím vznikla v modu *Anal. Post*. 84a14 pouze esenciální identita člověka v modu „*idem*“. Siger definoval jednotu člověka v režimu *alétheia*; proto ho Dante oslavil jako nejlepšího filosofa své doby. Akvinský nabídl druhořadou definici jednoty osoby provedené v režimu objektivní *veritas.* Termín „*ipse*“ sleduje aristotelskou vědeckou metodu, která se v případě Sigerovy fenomenologie intelektu ukazuje jako vlastní výkon lidské duše (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). Jedině tento postup daný podle komplexní analýzy *Druhých analytik* očistil definici osoby od omylů typu *Oxfordian Fallacy*. Kritiku obou dominikánů obsahoval již Sigerův první kompletní komentář *De anima*. Mnichovský rukopis a QIIIDA kritizovaly umírněnou verzi *Oxfordian Fallacy* pro definice duše a intelektu. Brilantní metafyzik jasně viděl, že Albertovi a Akvinskému chybí fenomenologie vnímání a myšlení. Sigerova škola (*pars Sigeri*) byla jediná, která obhajovala definici osoby „*utroque modo*“ a to proti oběma školám *sophistae Latini* (*Moderni*, Albert, tomismus). Existenciální definice osoby určila správné místo, které zaujala tomistická metafyzická univerzalita v avicennově metafyzice essence. Siger odmítl Akvinského a Albertovu definici osoby jako nedostatečnou jménem predikace *anima intellectiva* dané také *per se*, ale nyní již existenciálně-hyparchicky podle Komentátorova výkladu v CMDA. Latinští sofisté postupovali podle Rufusovy verze Oxfodian Fallacy (OBJ II, kap. 3.3.1) a vypracovali objektivní definici intelektu v modu „*secundum-quod-ipsum-est*“ (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27). Spojili dohromady oba genericky mody bytí určené v modu *simpliciter* a *per se*. Siger však již ve spise QIIIDA jasně rozlišoval mezi metafyzickým a logickým způsobem predikace fenoménu „*homo ipse intelligit*“.

Spis *De anima intellectiva* (1272) potvrdil výše uvedené nejdůležitější body Sigerovy kritiky. Stalo se to ve chvíli, kdy Akvinský dorazil do Paříže se svým filosoficky chybným pojetím „*anima intellectiva*“. Esenciální definice *anima intellectiva* nemá zajištěnou predikaci z metafyzického dativu, ale dogmatických teologických předpokladů. Tím bylo zrušeno vědecké pojetí poznání *anima intellectiva*, protože semiaverroisté (Albert, Akvinský, Aegidius) se dopustili zásadních chyb. Albert a Tomáš mají špatně vybudovaný vědecký důkaz podaný mimo reálnou kognitivní kauzalitu. Bez vyjasnění základního způsobu, jak vše poznáváme, nelze definovat bytostné určení intelektu. Protože poznáváme reálně, tak intelekt predikujeme kategoriálně. Siger popsal akt myšlení skrze originálně utvářený princip „ex *inmediatis*“ daný v první osobě. Kauzalita mého těla jako první substance je zakoušena jak z kauzality smyslů, tak i z kauzality intelektu (*experimur–conscii sumus*). Tím je podle Sigerovy školy zajištěno vědecké *demonstratio* duše a intelektu v modu *subiective* a *obiective*. Metafyzika Akvinského a Alberta pracuje s abstrahovaným pojetím intelektu jako avicennistické esence, místo aby predikovala výkon intelektu v rámci osoby jako první substance. Esenciálně definovaný intelekt u Tomáše a Alberta vytěsnil v jejich důkazu existenciální *medium* vázané na osobu jako kauzálně působící první substanci. Sigerův reálný fenomén „*homo ipse intelligit*“ musí být správně predikován v režimu „*subiective–obiective*“. Tomistický „intelekt“ je naopak určen v moderním objektivistickém modu logické indentity dané supozicí. Akvinský tím vytvořil nový druh ontoteologického *tertium ens*, které mělo dogmaticky potvrdit obecnou tezi „*homo intelligit*“. Tento rozdíl v obou pojetích školy prvního averroimsu jasně viděl Boethius z Dácie. Proto hájil školu „*pars Sigeri*“ tím, že tomistům věcně vysvětlil ve spisu *Anonymus Giele*, ja má vypadat správně predikovaný modus „*subiective–obiective*“ podle CMDA. Vzhledem k filosofickým nehoráznostem modernistů v Bonaventurově škole šlo jen o menší nedostatky. Semiaverroisté měli správně postavené poznání dané nasvícením zepředu a drželi substanční (přesněji řečeno: esenciální) jednotu osoby. Ale z tomistické definice osoby zmizelo fundamentální hyparchické určení *Druhých analytik* v modu „*ex immeditatis*“. To znamenalo chybně vytvořený důkaz v modu *Oxfordian Fallacy* podle Rufuse a Kilwardbyho, protože první triáda kognitivních principů byla nahrazena druhou triádou. Siger bere citovanou *De anima* 415b13‒14 (*vivere viventibus est esse*) jako duševní výkon jedinečné existence. Aktualita osoby jako první substance zakládá svým hyparchickým bytím možnost vědecké predikace *anima intellectiva*. Pak platí v modu „*ex immeditatis*“, že predikovaná nutnost sleduje existenticální nutnost danou v modu metafyzického dativu. Siger popřel prioritu formálního poznání duše jako substance, viz Akvinského výše uvedenou formulaci *per suam essentiam*. Již první spis QIIIDA odmítl první tomistickou esenciální definici *anima intellectiva*, kterou podal výklad ST I, q. 88. Jeho význam pro začínající tomistickou školu na Pařížské univerzitě zmínil Aegidius v Oxfordském rukopise (kap. 4.3.2). Tento spor datovaný rokem 1268 zahajuje další kolo sporu o výklad DA III mezi Akvinským a Sigerem.

Siger nemá žádný problém s tím, že nemateriální intelektuální složka duše (*anima intellectiva*) je po smrti odloučená od těla, protože to je záležitost rodově odlišného zkoumání v rámci teologie. Problém ovšem je, co je možné k nesmrtelnosti duše říci z pozice filosofie. Tento spor mezi filosofií a teologií ukazuje *Gieleho anonym* (kap. 4.3.1). Boethius z Dácie odmítl oddělení intelektu jako samostatné formy (Akvinský), nebo dokonce substance (modernisté). Modus *obiective* ukazuje, že intelekt má nemateriální výkon a není vázaný na tělesný orgán jako smysly. Ale intelekt je na tělo vázaný *subiective*, protože akt myšlení je výkonem duše jako entelechické formy těla. Kritická filosofie aristotelismu nezajistí žádný vědecký (tedy: deduktivní) důkaz nesmrtelnosti duše. Filosofie má k dispozici pouze existenciálně založenou kauzalitu danou v rámci žijící osoby, která zajišťuje deduktivní *demonstratio*. Jiný „důkaz“ může poskytnout avicennismus založený esenciálně. Kritický filosof se liší od škol *sophistae Latini* tím, že musí provést akt dvojí metafyzické predikace dané dvojí povahou univerzálií. Vědecký důkaz musí obsahovat univerzální definice dané pouze na základě impozice odvozené od reálné kauzality prvních hyparchických substancí. Tato metodika vědeckého důkazu podle *Druhých analytik* je v Sigerově škole závazně daná zmíněným dekretem artistů z Rue du Fouarre z roku 1272. Filosofie a teologie jsou dvě rodově odlišné vědy a mezi nimi není možná univocita vědecké výpovědi. Proto je nutné proti semiaverroistům vyložit povahu lidské duše skrze zakoušení smyslově determinovaného výkonu myšlení v modu *experimur*...*conscii sumus*. Jedině v tomto případě je střední člen deduktivního soudu dán kauzálně přímo z reality jak pro smyslové tak pro intelektuální výkony duše. Jsme reálnou kauzou vlastního poznání, protože poznáváme, když sami chceme. Nemístnou radikalizací principu *ab extrinsece* v modu semiaverroismu může snadno vniknout dojem, že hypostázovaná duše v modu Toledské školy nebo dokonce hypostázovaný intelekt jsou vlastním nositelem (*subiectum*) aktu myšlení, a nikoliv člověk jako reálně existující první substance. Subsistentní duše nebo intelekt nejsou vlastním nositelem (*subiectum*) aktu myšlení; substanční charakter dostaly v modu druhého averroismu. Předchozí kapitoly ukázaly, že v tomto klíčovém bodě se zásadně liší užití *subiective* u objektivisty Aegidia (Oxfordský rukopis, Anonymus Bazán) a existencialistů jak byl Siger (Mnichovský rukopis) či Boethius z Dácie (Anonymus Giele). Fenomenologie nemůže dopustit redukci osoby na esenciálně definovaný subjekt, protože to odporuje argumentaci podle CMDA. Každá jiná definice osoby zrušila Aristotelovu a Averroesovu metafyziky první substance, realistického pojetí vědy a učení o jednotném poznání v existující osobě (*ipse homo intelligit*). Siger kritizuje pojetí „*tantum anima intelligit*“, které hypostázovalo duši a intelekt.

„Všechno, co je aktivní a co jedná, činí tak skrze svou formu a působí nějaký účinek, který je oddělený od vlastního úkonu bytí (*in esse separatum*). Duše rozumí nejen jako taková (*non tantum anima intelligit*), ale rozumí samotná osoba skrze inteligibilní duši (*ipse homo per animam intellectivam*). Proto je intelektuální duše formou a završením člověka, a není od něj oddělená z hlediska jejího bytí (*non ab eo in esse separata*).“ [[250]](#footnote-250)

Akt porozumění se nevztahuje pouze k objektivní definice duše jako formy těla dané esenciálně (*non tantum anima intelligit*). Porozumění zahrnuje existenci osoby v jejím výkonu existence. Definice intelektu musí predikovat existenci osoby v modu ipseity (*ipse homo per animam intellectivam*). Princip *subiective* hájený Sigerem proti Akvinskému a Aegidiovi nepatří do paradigmatu Toledské školy, která bere intelekt jako další formu vedle duše. A pojetí intelektu v Bonaventurově škole je úplně mylné, protože intelekt je podaný jako porretánská hypostáze podle univerzálního hylemorfismu. Úvodní citace *De anima* komentuje základní fenomén jednotné existence (*vivere viventibus est esse*), jenž tvoří základní výkladový princip Sigerovy jednoty osoby. Tím navazuje na úvodní kvestii QIIIDA, kde je výkon života řešen podle Sicilské školy determinované biologickými spisy Aristotela. První komentář *De anima* zásadně odmítl možnost, že by intelekt mohl být vědecky pojednáván jako nějaká individualizovaná substance nebo moderní hypostáze třetího druhu. Numericky daná identita intelektu je podle Sigera naprostý nesmysl, což ukázala předešlá kapitola. Sporný bod výkladu jednotného intelektu mezi oběma filosofy představuje pojetí „*homo ipse intelligit*“, které nemá Akvinský. Konflikt o titul *Expositor Novus* běží mezi objektivní identitou porozumění v Heideggerově modu *Gehaltsinn*, nebo fenomenologickou ipseitou porozumění v Heideggerově modu *Bezugssinn* (kap. 4.4.3). K tomuto dvojímu pojetí porozumění jsou slepí objektivní vykladači Sigerova myšlení v modu analytického tomismu podle *Oxfordian Fallacy*. Identitární vidění osoby vidí místo Sigerova brilantního výkladu jen objektivní simulákrum, tedy falešný spor o numerickou jednotu nebo mnohost intelektu.

Siger musí ve sporech v letech 1270‒75 znovu řešit otázku, jak intelekt a duše zakládají jednotu člověka v jeho vlastním výkonu poznání. Siger jako první západní latinský humanista po Al-Fárábím a Ibn Rušdovi musí bránit výkon myšlení na úrovni existence osoby. Jen tak dosáhne člověk jako osoba blaženosti definované v desáté knize *Etiky Nikomachovy* skrze svobodný akt filosofického myšlení a politického jednání. Tento zapomenutý existenciální modus ipseity znovu objeví Heideggerova hermeneutika *Dasein*, k níž Hana Arendtová přidala politický rozměr jednání podle Aristotela. Sigerova kritika výkladů Akvinského a Alberta ohledně *De anima* začíná u podobnosti a nepodobnosti aktu vidění a myšlení. Siger definuje první formu existenciálního porozumění na latinském Západě.

„Intelektuální duše poznává jedině a pouze (*non cognoscitur nisi*) skrze svou činnost (*ex eius opere*), tedy skrze akt porozumění (*intelligere*). Porozumění je ale nějakým způsobem (*quodammodo*) spojeno s materií a nějakým způsobem (*quodammodo*) je od ní odděleno. Kdyby porozumění nebylo určitým způsobem (*aliquo modo*) spojeno s materií, pak by nebylo pravdivé, že poznává právě tento jedinečný člověk (*homo ipse intelligit*).“ [[251]](#footnote-251)

Oddělenost intelektu od smyslů představuje podle *De anima* III zcela zásadní věc v modu *obiective*. Duše se poznává pouze z výkonu(*anima cognoscitur ex eius opere*), kterým je samotné myšlení (*scilicet intelligere*). Další argument v modu *subiective* zdůrazňuje, že díky materii vzniká osoba jako „*ipse*“, která myslí skrze jedinečný výkon intelektu (*ad materiam...quod homo ipse intelligit*). Oko je tělesný orgán a osoba vidí individuálně skrze tento materiální akt. To není případ lidského intelektu pracujícího bez tělesného smyslového orgánu (*separatum a materia, cum non sit in organo corporeo, ut videre in oculo*; p. 80.72). Spojení mezi vnímáním smyslů a porozuměním intelektu rozdělil Sigerův a Aegidiův výklad *De anima* I–II (kap. 4.3.2). Otázka v rámci výkonu „*homo ipse intelligit*“zní, jak je tato potence duše s tělem spojena a jak je od něj oddělena (*anima igitur intellectiva aliquo modo est unita corpori et aliquo modo separata ab eo*; ibid, p. 80.74). Způsob vidění a myšlení člověka se liší podle interpretace „*aliquo modo*“, která odděluje obě modality poznání.

Nyní můžeme přistoupit k základní argumentaci v gigantomachii o titul *Expositor Novus*, kterou pokračuje zbytek třetí kapitoly hned po citované části (ibid, pp. 81‒88). Sigerova nová expozice Aristotela podle Sicilské školy se stala základem kritiky jak nedůsledného siciliána Alberta tak zcela důsledného toletána Akvinského. Kritika obou aristoteliků začíná rozborem obou „význačných filosofů“ (*praecipui viri in philosophia*) z hlediska dvojího určení duše dané v materiálním těle a skrze nemateriální intelekt. Siger připomíná, že tento modus „*quodammodo*“ vyložil Averroes v CMDA a pokračuje kritikou Alberta a Akvinského.

„Jakým způsobem je duše spojena s tělem a zároveň je od něj oddělena, k tomu význační mužové ve filosofii, Albert a Tomáš, říkají následující. Substance intelektuální duše je spojena s tělem v takto identicky daném bytí (*substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem*). Ale potence duše je prý oddělena od těla (*potentia animae intellectivae separata est a corpore*), protože tato intelektuální potence nevykonává své činnosti skrze tělený orgán.“ [[252]](#footnote-252)

Siger konstatuje, že oba filosofové sledují učení Aristotela o člověku jako jediné substanci. Tato substance má různé činnosti dané jak smysly, tak i nemateriálním či nesmrtelným určením intelektuální části duše (*anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem*). Nesmrtelná a nemateriální duše je s tělem spojena jen vnějšně, protože je díky nemateriální intelektuální potenci oddělena od těla (*separata est a corpore*). Siger definoval už v QIIIDA výkon lidské duše v modu „*separabilis*“. Oba dominikáni oddělili nemateriální schopnost duše myslet od smyslového zakoušení těla (*potentia animae intellectivae separata est a corpore*) a nemají ve vědeckém důkazu fenomenologii duševních aktů. Zavedením plurality hypostází v člověku *de facto* přijali tezi druhého averroismu, který definuje člověka skrze pluralitu substancí. Filosof Siger odmítl interpretaci *De anima* podle dvou hlavních teologů prvního averroismu. Nedefinovali akt porozumění, ale pouze eseenci porozumění pomocí teologické teze věčné duše oddělené od těla po smrti (*separata est*). Klíčový rozdíl je dán v otázce, co tvoří onu „*substantia animae intellectivae*“ danou buď v modu „*separabilis*“ nebo „*separatus*“. Duše je definována buď jako jako jednotný výkon osoby (Siger) nebo jako hypostáze (Akvinský a Albert). Noví vykladači Aristotela, jako byl Albert a Akvinský, založili jednotu osoby pouze na esenciální avicennistické definici *anima intellectiva*. Pro klasické metafyziky platí, že esence není existence. Formální vědecká definice člověka zakládá podle Sigera pouze porretánský moderní subjekt ve smyslu nemateriálního a věčného substrátu (ὑποκείμενον), který abstraktně nese oddělené duševní činnosti. Jenže taková duše daná jako esence je ze své podstaty „*hoc aliquid*“, tedy substance. V takovém případě objektivní definice duše následuje logické výroky založené na druhém případě dedukce (*Anal. Post*. 84a14). Ty vytvářejí esenciální identitu osoby v režimu „*idem*“. Jednota osoby, založená na ontoteologických předpokladech, jako je nesmrtelnost duše, může odůvodnit pouze esenciální definici duševních a intelektuálních schopností. Semiaverroisté jako Aegidius a Akvinský jako intelektuální spoluzakladatelé moderny odmítli aristotelskou závěť Pařížské univerzity a rozdvojili duši do dvou forem podle neoplatonismu Toledské školy. Tento sofistický výklad aristotelismu zásadně odmítl Siger, protože odporoval pojetí Sicilské školy. Konflikt mezi Sigerem a Akvinským jako dvěma novými expozitory Filosofa je ve skutečnosti sporem o to, zda je možné dogmatizovat filosofii pro teologické účely. Dogmatizací filosofie vznikla objektivní forma myšlení Západu založená na ontoteologické *metaphysica generalis* podle Avicennovy abstrakce jsoucna v esenciálním modu *ens inquantum ens*. V kritické filosofii tato dogmatizace možná není, protože věda je pravdivá pouze vzhledem ke kauzalitě reálných prvních substancí. Proto musíme o bohu vypovídat v rodově odlišné vědě zvané teologie. Tento typ vědění je daný skrze boží zjevení a posvátné spisy. Filosofie může vědecky zkoumat pouze působení *causa prima*. To bylo učení Modistů z Rue du Fouarre podané *ad mentem Averrois*, tedy podle jeho „meta‑fyziky“ pojednávající první principy substance *qua* substance. Stejný spor v téže době vedl Bacon s Bonaventurou (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II. kap. 3.4.3). Spor o rodově odlišené vědění teologie a filosofie vedl po odsouzení Sigerovy školy roku 1277 k Baconově internaci a k jeho akademickému pronásledování v Paříži. Bacon patří v této zásadní metodologické otázce do skupiny „*pars Sigeri*“, což jasně ukazuje jeho dílo *Compendium studii philosophiae* psané okolo roku 1272. Bacon kritizuje Alberta a Akvinského za principiálně chybný přístup k výkladu Korpusu podle paradigmatu aristotelského výkladu Toledské školy.[[253]](#footnote-253) Bacon vidí nedostatek filosofického a vědeckého vzdělání u této generace dogmatických teologů, kteří zanedbali kritické studium filosofie a přírodních věd.[[254]](#footnote-254) Ale Bacon na rozdíl od Sigera hájil v tomto konkrétním sporu o status *anima intellectiva* stanovisko Grossetesteho o pluralitě forem v duši (OBJ II, kap. 3.2). Siger naopak tvrdí, že esenciální výklad duše je vědecky nedostatečný a neodpovídá existenciálnímu výkladu *De anima* podaného „*ad mentem Averrois*“v paradigmatu Sicilské školy. Siger prezentuje brilantní výklad aristotelismu podle Komentátora a z něj jasně vyplývá, že Akvinský je semiaverroistou. Tato pozice byla jasná Albertovi jako představiteli Sicilské školy a obránce myšlení biskupa Alverna. Ale Albert jako teolog odmítl jet do Paříže roku 1270, aby bránil filosofické dědictví Blundovy školy. Jeho zaváhání či nedostatek odvahy v obraně kritického myšlení proti semiaverroistům typu Akvinského a Aegidia určilo dějiny latinského Západu. Spor roku 1270 běžel o vědecký status teologického nebo filosofického paradigmatu uplatňovaného na aristotelský výklad *anima intellectiva*. Titul *Expositor Novus* rozhodoval mezi autonomiií vědy podle *Druhých analytik* nebo nadvládou teologické dogmatické spekulace modernistů nad filosofií. Moderní bůh zemřel proto, že modernisté vyhráli tento spor a určili následné dějiny myšlení v modu epochální sofistiky (*Irre*). Jejich vítězství šlo skrze semiaverroistu Akvinského, který tehdy v Paříži akademicky prohrál a musel z univerzity odejít. Ale jeho tomistickou kauzu dovedli k vítězství Albert a Aegidius skrze nově ustavený tomismus.

Vraťme se ke sporu exponovaném v díle *De anima intellectiva*. Rozdíl mezi moderní numerickou substanční identitou (*idem homo*) a existenciální ipseitou (*ipse homo*) je pro Sigera naprosto zásadní. Zrušením tohoto principu dostaneme vnější a pouze numerickou identitu člověka jako esence. Intelekt jako nemateriální potence *anima intellectiva* pak přichází k tělu zvnějšku jako poslední a nejvyšší dokonalost a provádí jeho individualizaci ve formě nesmrtelné hypostáze. To je averroistické pojetí duše dané podle „*sequaces Aristotelis*“ typu Avicenny, které je v rozporu s argumentací CMDA. V tomto scénáři dvou oddělených hypostází vysvětlení nikdy nepřijde k existenciální ipseitě osoby. Přijetím identitního řešení jednoty člověka podle semiaverroismu Alberta a Akvinského by zmizel základní Averroesův princip poznání duše podle upraveného Themistiova *intellectus materialis*. Komentátor potřebuje predikovat pro vědecký důkaz kauzálně zakoušený způsob, jak náš intelekt poznává nemateriální formy. Myšlení je v naší moci, což je důkaz kauzality osoby jako první substance (*vivere est viventibus esse*). Intelektuální schopnost osoby existuje, protože jsem tu „já“ v „mém“ těle (Sigerův modus *subiective*). To je rozdíl od objektivní „exsistence“ intelektu jako hypostázované formy. Takový intelekt reálně neexistuje, protože nemůže být zakoušen v těle. Proto je intelekt jako nemateriální potence duše daná zvnějšku zakoušen jedině a pouze v tělesně daných aktech osoby. Tuto tezi zásadně popřela moderna a zavedla přímý náhled na hypostázovaný intelekt substančně oddělený od těla. Opět platí základní fenomenologický princip QIIIDA o poznání reálné kauzality a následné definici univerzální esence (*scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*, kap. 4.4.2). Albert a Akvinský jako noví expozitoři Aristotela nechali *anima intellectiva* subsistovat v rámci intelektu jako hypostázované potence (Akvinský) nebo hypostázované duše (Albert). Jejich důvody byly hlavně teologické, což dobře viděl také Bacon, proto oba teology kritizuje za chybný přístup k výkladu Korpusu. Siger provádí kritiku těchto teologů z podobné pozice jako Bacon, ale nechává bokem tehdejší krizi vzdělání na mendikantských fakultách ovlivněných dogmatickým modernismem a naukou akademických iluminátů. To bylo hlavní téma Baconovy kritiky, protože papež Clemens IV. si osobně vyžádal Baconův názor na reformu univerzitního vzdělání a systému vědeckého studia. Albert a Akvinský nemají zajištěnu kauzalitu ve středním členu vědeckého soudu (*medium*), protože opominuli fenomenologické zkoumání osoby jako hyparchické první substance. Albert a Akvinský jako moderní expozitoři Aristotela začali poznání osoby nasvícením zezadu, od teologicky určené esence, a nikoliv od zakoušené první substance v modu *conscientia*. Tím propadli podle Sigera avicennismu Toledské školy. Tento výklad Filosofa považoval za principiálně špatný také výše citovaný Bacon. Ve výše citované pasáži *Compendium studii philosophiae* prohlásil, že kdyby mohl, tak by tyto moderní překlady Aristotela (tj. podle Toledské školy) spálil do poslední kopie. Teologové Akvinský a Albert zrušili základní předpoklad vědeckého poznání intelektu tím, že jednostranně zdůraznili pojetí intelektu jako *inmixtus*, což bylo dogmaticky nutné pro zajištění nesmrtelnosti duše. Výklad poznání začali definicí intelektu danou přímým intelektuálním náhledem do podstaty lidské intelektuální duše podle Avicenny (*scire eius substantiam*). Tím ovšem spadli do kategorie neoplatonských *sequaces Aristotelis*, které kritizoval už biskup Alvernus a po něm pochopitelně všichni aristotelští magistři na Rue du Fouarre. Oběma filosofům zbylo pouze dogmaticky dané tvrzení o duši jako formě dané v těle a také od něj po smrti oddělené (*separatus*). Separaci nesmrtelné duše zajistili díky schopnosti intelektu daného „*ab* *extrinsece*“ jako nemateriální potence duše.

Esenciální definice zrušila postup vědeckého důkazu podle reálné kauzality v modu „*ex immeditatis*“, která se tím dostala až na druhé místo. Oba modernisté ze školy prvního averroismu zrušili Sigerovu ipseitu osoby založenou na pojetí intelektu jako *separabilis* podle CMDA. Bez zakoušené intelektuální potence duše nemají vědecký důkaz o nematerialitě duše. Nesmrtelnost duše podle CMDA vědecky dokázat nejde, pouze jedinečný výkon *anima intellectiva* v modu *inmixtus* a *obiective*. Ale oba tito zastánci prvního averroismu zachovali substanční jednotu osoby, což Siger velmi oceňuje v epoše modernistického zatmění rozumu. Akvinský a Albert neměli fenomenologickou jednotu osoby podle CMDA, proto je Siger kritizuje v tomto zásadním bodě. Oba dominikáni otočili perspektivu CMDA a staví vůz před koně. V kategoriální predikaci *per prius* mají formálně definovanou esenci duše, a ne existenciálně zakoušenou potenci duše. Siger nejprve analyzuje Albertovu pozici. Ten provádí chybnou substancializaci duše v modu „*debet esse*“, který nutnost chápe pomocí esenciální definice, nikoliv kauzální.

„Albertův argument, proč by měla (*debet esse*) substance intelektuální duše být spojena s tělem v jednom bytí, je následující. V člověku patří vegetativní a smyslová schopnost do stejného bytí formy a substance jako intelektuální potence. Je zřejmé, že substance, k níž patří vegetativní a smyslová schopnost, je dána materiálně a tělesně; proto i substance, k níž patří inteligibilní potence, bude dána (*dabit*) v materiálním a tělesném bytí. Ale my označujeme termínem 'intelektuální duše' (*dicimus animam intellectivam*) tu substanci, k níž patří schopnost intelektu (*substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi*). Pak platí, že tato duše jako celek aktuálně dává (*dat*) bytí jak materii, tak tělu.“ [[255]](#footnote-255)

*Doctor Invidiosus* umí fenomenologicky vidět reálné jevy a pak viděné precizně predikovat. Základní rozdíl je dán v rozdílu mezi Albertovým „*dabit*“ ve futuru a Sigerovým „*dat*“ v přítomnosti. Albertův postup dedukce směřuje od substančně pojatých smyslů (*substantiam ad quam pertinet potentia vegetandi et sentiendi*) k nemateriálnímu intelektu završujícímu předešlé potence subsistující na jedné hylemorfické substanci (*ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi*). Albert má nejprve koncept hypostázované schopnosti inteligibilní duše a pak jej kompletuje s oběma nižšími částmi duše. Úvaha je formálně správná v modu *debet esse*, které pochopitelně platí v modu logické tj. „věčné“ správnosti. Esenciální bytí duše je dáno v modu *semel–semper* ve formě abstraktní dedukce podle výše uvedené matematické dedukce esence trojúhelníka (*Anal. Post.* 84a14). Albertova definice intelektuální duše vyjadřuje pouze esenciální podstatu intelektuálních schopností. Pak ale v důkazu chybí princip poznání podle reálné kauzality v modu „*ex inmeditatis*“ (*Anal. Post*. 84a13). Tato impozice intellektu v rámci vědecké dedukce a kategoriální predikace může být provedena jedině v modu *subiective*. Kauzalita intelektu je pouze v těle jako jediné reálné první substance, v níž je intelekt jako *tertium genus*. Nutnost predikace sleduje kauzální účinky intelektu nutně dané v těle a ty vzala do středního členu deduktivního syllogismu pro určení intelektu jako esence. Tím má Siger správně určenou abstraktní definici duše jako esenci a má univočně vytvořenou formální jednotu osoby. Pak běží predikace v rámci *Cat.* 2a15–16, tedy od esenciálně nadřazeného genus (*anima intellectiva*) ke species (*anima sensitiva*). Proto lze esenciálně správně predikovat jednotu osoby z vyšší formy *anima intellectiva* do nižších forem poznání daných smyslově (*ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi dabit esse materiae et corpori*). Pak je možné dosadit intelektuální schopnosti do duše *modo geometrico*, což obsahuje přirovnání o trojúhelníku vepsaném do čtyřúhelníka podle *De anima* 414b31. Nasvícení intelektu zepředu od smyslů platí, a tím i dedukce dané na úrovni esenciální abstrakce. Albertův metodologický lapsus ale způsobil, že jeho vědecká definice *anima intellectiva* je definována v modu Avicenny, a ne podle Komentátora. Albert predikuje aristotelský scénář jednoty intelektu v modu Toledské školy, ale nikoliv v duchu CMDA. Podle Sigera jde o abstraktní tezi postavenou mimo reálné působení intelektu jako účinné kauzy v těle. Myšlení kauzálně zakoušíme v první osobě, protože myslíme, když sami chceme. Albertova verze jednoty daná ve futuru (*dabit*) nedává jasnou odpověď na to, jaká je aktuální a reálná jednota osoby v přítomném indikativu (*anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori*). Postup dokazování je dán ve vědecky neúplném postupu. Závěr je pouze hypotetický a futurum nepostihuje reálnou kauzalitu intelektuálně myslící osoby. Důkaz predikuje hypostázovanou duši jako esenci a bytí duše je nasvíceno zezadu skrze abstraktní koncept (*substantiam ad quam*). Albert měl toto gradualistické pojetí intelektu jako formy už v *De homine* (*quattuor sunt gradus*), ale tehdy trval pod vlivem Blundovy školy na reálném průběhu abstrakce a definoval poznání skrze princip *ex* *inmediatis* (*tres sunt species*; OBJ II, kap. 2.4.2). Albert neměl postup ve výslovně chybném modu *Oxfordian Fallacy* a Siger proto uplatnil vůči jeho pojetí jinou kritiku, než vůči semiaverroistickému Tomášovi. Esenciální definice není chybná v případě materiální substance, k níž patří materiálně dané schopnosti smyslů. Ale u nemateriálního intelektu daného vůči smyslům zvnějšku je to omyl, protože intelekt je svou podstatou čistá potence a není aktualizovaná esence. Avicennistická gradualita forem zrušila fenomenologické pojetí intelektu jako *separabilis* a predikuje intelekt-esenci v avicennistickém modu *separatus*, čili jako oddělenou nemateriální substanci třetího druhu. Siger přičítá Albertovi mylné pojetí skrze výrok „*substantia*...*dabit esse*“, což je v protikladu s vědeckým a fenomenologickým postupem *Druhých analytik*. Kritika esencialistického přístupu ukazuje rozdíl mezi komentářem DA I–II v Mnichovském rukopise (*potest esse*, kap. 4.3.2) a komentářem QIIIDA, kde toto esencialistické pojetí není možné. Třetí část *De anima* totiž zkoumá intelektuální způsob poznání duše, a ne smyslový. Siger postupuje podle CMDA od potence jako kauzálního a empiricky zjistitelného přítomného aktu myšlení v první osobě (*dat*) k samotné kauze, tedy k účinně myslící první substanci, což je existující osoba jako hylemorfický celek (*anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori*). Správný vědecký důkaz jde v metafyzickém dativu od zde a nyní reálně zakoušeného aktu myšlení (*tertium genus* v CMDA) k dedukované esenci (*quartum genus* v CMDA). Gramatický rozdíl mezi futurem a indikativem implikuje metafyzickou chybu typu „*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Albert má logicky a formálně správný závěr o povaze intelektu a duše (*simpliciter*), ale zvolil mylný metodologický postup zkoumání, který není vědecký v reálném kauzálním modu„*secundum quid*“. Ve středním členu soudu vypadla jedinečná kauzalita intelektu zakoušená pouze v modu ipseity (*homo ipse intelligit*), tedy v modu *tertium genus* podle CMDA. Albert má správně daný závěr o materiální a nemateriální potenci duše, která je oživujícím principem těla. Ale jeho postup důkazu není v souladu s reálně danou existencí této potence, jak to požadují *Druhé analytiky* pro vědeckou formu deduktivního soudu, která musí být dána na rovině kauzality první substance, a ne z definicie univerzální esence. Metafyzické „*non sequitur*“ z pozice brilantního znalce Averroesovy „meta‑fyziky“ dané na rozdíl od Avicenny jako vědy o první substanci *qua* substanci. Omyl v případě Alberta je naprosto jasný.

Hned po této kritice následuje rozbor Akvinského, oslavovaného modernisty jako *Expositor Novus*. Akvinský se podle Sigera dopustil mnohem horšího omylu. Tento teolog argumentuje jednotu intelektu a osoby způsobem, který už je averroistický, což nebyl případ Alberta uznávajícího výklad CMDA. Klíčový spor běží o dvojí výklad termínu *anima est qua intelligimus*.

„Teze Tomáše zní, že akt porozumění existuje ve výkonu samotného intelektu (*fit secundum ipsum intellectum*). Ale porozumění nelze přiřadit pouze intelektu, ale také jedinečně existujícímu člověku (*non solum intellectui sed etiam homini ipsi*). To by bylo nemožné, kdyby intelektuální duše měla vlastní bytí oddělené (*esse separatum*) od materie a od těla. Proto Filosof ve druhé knize *De anima* praví, že rozumíme skrze duši (*anima est qua intelligimus*) a činí závěr, že duše je aktem a završením těla.“ [[256]](#footnote-256)

Akvinský postupuje tak, že nematerialitu duše chápe vzhledem ke specifické povaze intelektu, který je nemateriální povahy dané díky specifickému výkonu myšlení (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Klíčovým problémem se stává statut termínu „*fieri*“ vztaženého k intelektu. Akvinský tvrdí, že v modu „*ipse*“ existuje i samotný intelekt, a nejen tělesně daná osoba. Teolog Akvinský přináší z Říma do Paříže toto problematické tvrzení v roce 1270. Ale první tomista Aegidius je hlásal v Paříži od roku 1268. Intelekt je vedle *anima intellectiva* zvláštní intelektuální a subsistentní formou. Hypostázovaný intelekt zajišťuje nesmrtelnost a nezničitelnost osoby díky své nematerialitě a oddělenosti. Tato teze je co do smyslu autenticky aristotelská, ale nikoliv křesťanská. To dobře viděl Alvernus v podobné polemice okolo roku 1240 proti *sequaces Aristotelis*, kam zařadil i Aristotela (*ex quibus fuit Aristoteles, et sequaces eius videlicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenna*; OBJ II, Kap. 2.3). Publikace této teze je v první části *Summa Theologiae* sestavené ještě v Itálii. Díky této interpretaci se z Akvinského stal *Expositor Novus* pro bezradné pařížské scholastiky kolísající mezi prvním a druhým averroismem, jako byl Aegidius Romanus. Následující kapitoly věnované Akvinskému ukáží rozdíl mezi dvěma akty subsistence: duše jako formy osoby (*qua1*) a intelektu jako formy v duši (*qua2*). Siger zásadně vztahuje *anima intellectiva* k celostnímu aktu existence v modu „*homo ipse intelligit*“. Proto zásadně odmítl dualismus dvou hypostází v člověku. Intelekt nelze nijak hypostázovat, protože by byl substancí. Opět je zdůrazněn princip *subiective*, který patří pouze nemateriální duši jako aktuální formě těla (*anima est qua intelligimus*). Magistr jasně tvrdí ve výše uvedených pasážích, že ipseita patří pouze člověku v jeho celostním výkonu žít a rozumět. Duše je tím, čím rozumíme, protože rozumíme pouze v těle, kde tento výkon také kauzálně zakoušíme (*qua1*). Připsat ipseitu přímo intelektu v modu *qua2* by znamenalo, že se z něj udělá aktuální první substance nebo nějaká forma hypostáze. To je ale fundamentální omyl v modu Rufusovy formy *Oxfordian Fallacy*, protože univerzální esence se stává reálnou účinnou kauzou (*medium et causa idem*; OBJ II, kap. 3.3.1). Tomistická *anima intellectiva* je napojená na hypostázovaný intelekt jako „νοῦς“ Aristotela. Ten tvoří samostatnou aktivní a kauzální formu, která může existovat mimo tělo (*anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore*). Přesně toto pojetí hypostázované intelektuální duše má tomistický Aegidius kolem roku 1270, což ukázaly předešlé kapitoly. Tuto hypostázi potřebuje teolog Akvinský proto, aby zachránil nesmrtelnost duše. Intelektuální potence duše zaručuje její jednotu v těle. Intelekt ve formě hypostáze definuje způsob nemateriální subsistence duše, která existuje i po smrti, protože je oddělena od těla. To je pro Sigera čistý sofismus. Akvinský jako filosof v případě analýzy poznání osoby bere intelekt jako potenci duše. Akvinský jako teolog bere stejný intelekt jako hypostázi s odvoláním na Aristotelovu *De anima*, aby obhájil nesmrtelnost duše. Intelekt je brán současně a ve stejném druhu *demonstratio* jako filosofická potencialita a jako teologická hypostatická forma. Tuto sofistiku ukazuje spis *De unitate intellectus* psaný v Paříži, který odmítli magistři v Rue du Fouarre a Bacon. Artisté v Rue du Fouarre výslovně zakázali smíšení teologie a filosofie dekretem z roku 1272. Tomášova argumentace se dostala na úroveň zásadního omylu druhého averroismu. Akvinský však hájil pluralitu forem v člověku, nikoliv pluralitu substancí jako druhý averroismus.

Sigera považoval Akvinského výklad *De anima* za mnohem horší omyl než v případě Alberta. Ten držel plnou jednotu osoby podle CMDA. Siger upozorňuje znalce problému na to, že Akvinský špatně pochopil centrální část Aristotelovy a Averroesovy nauky. Duše zajišťuje akt intelektuální existence (*anima est qua intelligimus*), a proto završuje tělesnou existenci (*eam esse actum et perfectionem corporis*). V Albertově případě vystupoval esenciální intelekt jako supozice v deduktivním důkazu, v modu *obiective*. Ale měl by být predikován v modu *subiective* pomocí metafyzické impozice intelektu jako *tertium genus*. Albert reflektoval skutečný průběh poznání v rámci *anima intellectiva*. Akvinský má špatně definovaný samotný průběh poznání, protože dal intelektu jako esenci kauzální účinnost v Rufusově modu *Oxfordian Fallacy*. Intelekt nemůže provozovat akt porozumění jako hypostáze v modu „*ipse*“, protože všechny akty nehmotné *anima intellectiva* jsou osobní povahy. Kompletně všechny akty porozumění (smyslové i intelektuální) jsou ustaveny v modu *subiective*, tj. jako činnost tělesně existující osoby. Siger hájil od samého počátku intelektuální duši jako složenou (kap. 4.4.1), protože intelektuální potence duše je nemateriální a přichází ke smyslovým schopnostem duše zvnějšku v modu intelektu jako *separabilis*. Autonomně chápající intelekt by musel obsahovat hypostatické and *a priori* dané poznávací principy na způsob Avicennova „létajího muže“ a Descartova *cogito*. Jenže originální spis *De anima* hájí nasvícení smyslu jsoucna pouze zepředu, skrze aktualizaci intelektu přes smysly. Jinak by intelekt nebyl *tabula rasa*, což ovšem Akvinský v *De unitate* nekompromisně hájí proti druhému averroismu. Siger proti Tomášovu nedotaženému řešení jednoty osoby namítá, že má intelekt jako aktualizovanou kvazi-substanci (*hoc aliquid*). Tento sofistický intelekt daný jako forma na způsob averroistické moderny by nemohl poznávat vše v čisté receptivitě. Siger jasně a nekompromisně hájí pojetí intelektu jako čisté nemateriální potence v modu *separabilis*, a nikoliv *separatus*. Akvinského teze hájí intelekt v hypostázované formě *separatus* a *inmixtus*, protože takto definovaný intelekt zajišťuje nesmrtelnost duše. Tento přístup je druhou velkou chybou Akvinského. Používá geometrické příklady esencí (trojúhelník, čtyřúhelník), které lze vzájemně kombinovat. V případě intelektu tomu tak není. Jeho hypostásovaný intelekt představuje jednu formu a *anima intellectiva* je druhou formou. U člověka takový druh intelektu neexistuje, neboť všechny esence jsou dány výhradně v mysli (intelekt jako *quartum genus*). Podle Sigera má aktuální formu pouze *anima intellectiva*, a ne intelekt jako hypostázovaná potence. Skrze entelechický výkon života (*esse actum*) jsme schopni intelektuálně poznávat a zakoušet ve výkonu vlastního porozumění daného v duši jako aktualizované formě (*anima est qua intelligimus*). Duše je zapojena v modalitě „*ipse*“ do *actus essendi* existující osoby. Proto ji nelze predikovat s ohledem na intelekt v řádu *per prius*. Duše není primárně esence, jak to mylně predikuje Akvinský, ale entelechická forma existence daná v modu „*qua*“. Pak také intelekt je primárně pouze pouze čistá potence takto existující duše v modu „*qua*“. Pak je intelekt sám o sobě v modu *per prius* pouze jako čistá možnost, a ne jako aktualizovaná esence. Akvinský má špatně postavenou architekturu *anima intellectiva*, protože definuje duši primárně v modu *quartum genus* a pak ji dodatečně aktualizuje v modu *tertium genus*. Nemůže to udělat jinak, protože intelekt potřebuje v modu *separatus*, aby zajistil genericky zcela odlišný teologický postulát nesmrtelnosti duše. Hypostatický intelekt v modu supozice stačí na logicky platný závěr důkazu. Vědecký důkaz v modu *demonstratio* to nemůže být v žádném případě. Akvinský zrušil impozici intelektu danou kauzálně pouze a jedině v těle (Sigerovo „*experimur–conscii sumus*“). Vědecky a filosoficky poznáváme pouze existenci *anima intellectiva* danou kauzálně v těle (*homo ipse intelligit*). Formálním principem života není oddělený intelekt jako schopnost duše, ale entelechická duše jako forma těla. Opět platí minulostní ráz poznání podle *Druhých analytik*, kdyuniverzální poznání následuje realitu prvních substancí. Akvinský jako teolog dal na první místo do modu metafyzického dativu (OBJ I, kap. 1.1) teologický postulát místo predikace reálné substance. Tím změnil metafyzickou donaci smyslu jsoucna na objektivní donaci danou na základě moderního subjektu (*dativus obiectivus*, kap. 4). Aegidius tuto sofistikovanou formu objektivity postavil jako nové filosofické dogma a tím založil tomistickou školu *sophistae Latini*. Teolog Akvinský potřebuje nesmrtelnou duši v modu kauzálně působící esence, což tvoří základ výkladu osoby v *De unitate*. Tento aristotelismus neodpovídá kritické filosofii podle Sigera. Ta stanovuje kauzalitu *anima intellectiva* skrze bytí osoby jako aktuální substance (*anima est qua intelligimus*). Kauzalitu v původním modu *actus esendi* má jedině entelechická duše v těle, proto primát účinné příčiny poznání nemůže patřit intelektu jako hypostázované formě. Intelektuální duše kauzálně zakoušená v těle jako oživené substanci představuje podle Sigera jediný zdroj aktuality, protože je vázaná na bytí hylemorfické první substance. Znovu je vidět obrana Averroesovy metafyziky proti Avicennovi.

Akvinský udělal mnohem větší chybu než Albert, protože dal intelektu jako esenci reálnou kauzalitu v modu existenciální ipseity (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Albert jen zaměnil modus “*subiective*”, který musí bít pro intelekt daná v rámci metafyzické supozicie, za modus “*obiective*” daný logickou supozicí. Ale predikace *anima intellectiva* byla dána v modu jednoty osoby podle Sigerova modu „*homo ipse intelligit*“. Akvinský definoval hypostázovaný intelekt jako další formu vedle *anima intellectiva*. Po zavedení intelektu jako nové hypostáze přestal platit princip „*homo ipse intelligit*“. Hypostázování intelektu pro teologické účely vytvořilo simulákrum sofisticky definované *anima intellectiva* (*ipsum intellectum intelligit*). Toto simulákrum osoby chápe Tomáš a Aegidiův tomismus jako autentický aristotelský výklad *De anima*. Akvinský odmítl Averroesův výklad jednoty osoby podle CMDA a optoval pro původní výklad *De anima* podle Aristotela. Moderní, postmoderní a tomističtí stoupenci považují výklad *anima intellectiva* provedený „*ad mentem Aristotelis*“ podle *De anima* za identický s výkladem provedeným „*ad mentem Averrois*“ podle CMDA. Mají objektivně pravdu, ale v té době se v Paříži ještě vyskytovali kritičtí myslitelé. Toto pojetí bylo pro poslední zástupce Blundovy a Alvernovy školy na Pařížské univerzitě zásadně nepřijatelné. Akvinského škola „*sequaces Aristotelis*“ neměla křesťanské určení plné jednoty osoby dané pouze „*ad mentem Averrois*“. Tomistická *anima intellectiva* se rozpadla v novém modu semiaverroismu na dvě formy-hypostáze. Aegidius je autorem Oxfordského rukopisu a Bazánova anonyma mimo jiné i proto, že přesně znal průběh této slavné debaty *homo ipse intelligit* mezi představiteli prvního averroismu na Pařížské univerzitě do roku 1272. Ale změnil její vyznění tak, že averroistou se stal Averroes a Siger. Odchod Akvinského po prohrané disputaci , jasně ukazuje, kdo a proč dostal titul *Expositor Novus*. Jádro debaty obsahuje Sigerovo dílo *De anima intellectiva* 3. Poražený Akvinský odešel do Neapole a pak do Lyonu na koncil a umírá během cesty roku 1274. Aegidius jako první tomista zvolil stranu Akvinského proti Sigerovi a jeho sekulárním stoupencům na Rue du Fouarre (*pars Sigeri*). Ale přesně znal Sigerovy argumenty a věděl, že jsou pravdivé. Proto je sofisticky přidal jako pravdivé k Aristotelovi a tím posílil pozici Akvinského jako Nového Expozitora. A naopak Tomášovo chybné řešení hypostázovaného intelektu sofisticky připsal Komentátorovi a tím vytvořil tomistické simulákrum Averroese jako heretika a špatného filosofa. Tak vznikl nový typ averroistického Averroese v tomistické škole. Pluralismus forem daný v Akvinského *De unitate* a kritizovaný Sigerem byl falešně a sofisticky připsán samotnému Averroesovi. Toto pojetí má jak Aegidiův výklad *De anima* v Oxfordském rukopise tak jeho dílo *De plurificatione*.[[257]](#footnote-257) Subjektem myšlení je subsistující unifikovaný intelekt, který je v individuálním člověku aktualizován spojením s tělem v modu averroistickém modu *continuatio*. Pak nemyslí osoba (*homo intelligat*), ale její intelektuální obsah je myslen (*quod intelligatur*) skrze neosobní výkon odděleného intelektu, který se námi zde a nyní spojil (*ex tali unione intellectus ad nos*). Latinský sofista pak averroistického Averroese odsoudil jako pohanského filosofa v citovaných *De erroribus Philosophorum* (1270). Aegidius nemohl tento omyl připsat do roku 1277 přímo Sigerovi, protože by se akademicky znemožnil. Simulákrum Sigera jako averroisty vytvořila poražená generace oxfordských *Modernorum* v čele s Pechamem až po roce 1280.

Spojením obou simuláker pařížského tomismu a oxfordského modernismu vznikla historická figura averroistického Averroese. Další kapitola ukáže, že Akvinský byl v kritice Averroese opatrnější, ale filosoficky postupoval stejně jako Aegidius. Nová škola aristotelského semiaverroismu (Akvinský, Aegidius) odmítla jak avicennovský a augustiniánský averroismus ze školy druhého averroismu, tak i Sigerovu skupinu světských kněží a znalců CMDA na artistické fakultě (*pars Sigeri*). Kolem roku 1275 všichni znalci ze školy prvního averroismu sledující debatu o nového expozitora dobře věděli, že Siger má mnohem lepší řešení jednoty osoby. Jeho řešení navíc podrželo křesťanskou tradici výkladu *De anima* podle *École de Paris* danou v Blundově škole. Vzdělaní magistři latinského Západu znali Sigerovu kritiku obou dominikánů podanou ve spisech QIIIDA a *De anima intellectiva* a museli na ni reagovat, což ukázal příklad Aegidia Romana. Akvinský a Aegidius Romanus se přiblížili druhému averrorismu, který z duše udělal pouhou hnací sílu těla (*anima ut motor*). Tím přestala platit definice intelektuální duše v modu *subiective*, která zajišťovala vědeckou definici člověka jako aktuálně existující první substance. Spor o titul *Expositor Novus* v případě výkladu *De anima* končí Siger tímto stručným hodnocením aristotelismu Alberta a Akvinského: „*Isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 82.98‒99) Sigerovo posouzení Alberta a Akvinského je lakonické a brilantní, jako vždy. Magistr udělal rozdíl mezi „křesťanským“ a „pohanským“ Aristotelem. Obě interpretace *De anima* jsou aristotelsky správné, ale jedna z nich bete k úvahu nejen literu, ale přímo nevyjádřenou intenci Filosofa. Siger nemohl uznat Akvinského jako nového vykladače Aristotelova korpusu. Tomáš nepochopil plný záměr *De anima* dotažený v CMDA (*intentum*). Sigerův výkon dalece překonal tomistu Aegidia a jeho sofistický výklad Komentátora. A to byla poslední kapka do poháru akademické hořkosti poražených *Modernorum*. Generální útok na magistry v Rue du Fouarre začal po publikaci druhého Sigerova komentáře, který je proto možné datovat už do začátku roku 1272. Pod vlivem *De anima intellectiva* asi bylo napsáno prohlášení magistrů z dubna 1272 a také lze tím vysvětlit odchod poraženého filosofa (ale nikoliv teologa) Akvinského z Paříže na konci dubna 1272. Brabantský magistr odmítl v linii interdiktu kancléře Alverna každé pojetí lidského intelektu jako hypostázované esence (OBJ II, kap. 2.3). Siger odmítá hypostázovaní duše nebo intelektu podle fenomenologického principu daného hned v úvodu QIIIDA. Intelektuální duši nemůžeme nazírat jako univerzálii nebo substanci, protože účinky intelektu zakoušíme pouze v těle. Univerzálie a tím i druhá substance jako duše a intelekt jsou jen specifické konstrukty poznání (Averroesův *quartum genus*). Jejich univerzální povaha a charakter musí být v metafyzice podané „*ad mentem Averrois*“ dokázané skrze správně vytvořený deduktivní soud podle *Druhých analytik*. Siger tvrdí, že naše poznání nemůže přímo nazírat duši jako druhou substanci, protože v modu *per prius* a podle principu „*ex* *inmediatis*“ poznáváme pouze její výkony. Ty zakoušíme v modu naší ipseity a kauzality, a proto jsme si vědomi jejich povahy. Duše a intelekt nemohou být ani reálné první substance jako to má druhý averroismus, ani nějaké porretánské hypostáze, jako to má Akvinský pro intelekt a pozdní Albert pro esenciálně nazíranou duši.

Následující část Sigerova díla podává výklad Aristotelovy metafyziky podle CMDA. Prvních pět argumentů detailně ukazuje, proč Albert i Akvinský deficientně pochopili roli intelektu a určení *anima intellectiva* podle Aristotela. Buď považují duši za nezávislou esenci (Albert), nebo definují intelekt jako oddělenou formu, která patří k duši zvenčí a zajišťuje její teologicky nutnou nesmrtelnost a oddělenost od těla (Akvinský). Základní společný omyl Alberta i Akvinského spočívá v nedostatečně dotažené individualizaci osoby dané pouze v numerickém modu *idem*. Individuace dána pomocí těla jako materie, k níž přijde zvnějšku nemateriální intelekt. Tím vznikne pouze formálně správný (ale nikoliv metafyzicky pravdivý) popis jednoty intelektu a osoby v esenciálním a analytickém modu *Oxfordian Fallacy* vyjádřený větou „*homo intelligit*“. Siger naopak hájí individualizaci poznání v rámci jednoty osoby dané v pojetí „*homo ipse intelligit*“. Individualizace je založena na osobně zakoušeném aktu porozumění. Tím vznikla první existenciální filosofie na latinském Západě. Intelekt je zakoušená nemateriální potence duše, skrze kterou nemateriálně poznáváme. Tato zkušenost je univerzálně predikována podle hyparchické kauzality osoby jako existující první substance, což podává vědecké určení intelektu. Ve středním členu soudu (*experimur*, *conscii sumus*) působá kauzalita intelektu v oživeném těle jako první substanci. Oba dominikáni hájí podle Sigera nematerialitu a oddělenost intelektu v modu *separatus*, a nikoliv *separabilis*. Albert to udělal v modu deduktivní hypotézy. Akvinský už má separaci danou jako účinný princip v realitě. Tím vznikla další forma *Oxfordian Fallacy* a další simulákrum averroistického Averrose, kterou v dějinách filosofie tradoval tomismus ustavený Aegidiem. Filosofické „*peccatum originale*“ tomismu vzniklo tím, že teologicky daná jednota intelektu není schopna definovat akt myšlení tak, aby byl nemateriální vzhledem ke smyslům a přitom tvořil součást tělesně dané subsistence duše. Akvinský přehnaným zdůrazněním principu *ipse* připsanému jednostranně k intelektu dostal dualismus dvou forem podobný druhému averroismu. Další kolo argumentace je filosofické povahy. Siger vysvětluje skutečné *intentum* Aristotelovy metafyziky dané primátem reálné první substance, což nepochopili oba kritizovaní zastánci prvního averoismu (*praedicti viri non concludunt intentum*; *De anima intellectiva* 3, p. 83.39). Albert a Akvinský nebyli schopni vstoupit do fenomenologické perspektivy CMDA (πῶς, *quomodo*) ohledně fungování intelektu v jedinečné existenci osoby. Siger vstoupil jako jediný myslitel latinského Západu do perspektivy CMDA a přesně pochopil jemnosti a kličky Averroesovy debaty s Alexandrem, a hlavně s Themistiem a (Siger s Avicennou) o smysl spisu *De anima*. Siger v následující generaci po biskupu Alvernovi dokázal naplno obhájit, proč je Averroes „*philosophus nobilissimus*“ a proč je nejlepším vykladačem Aristotela (OBJ II, kap. 2.3). Je tedy úplně jasné, komu magistři na Rue du Fouarre dali titul *Expositor Novus* a koho si zvolili za svého rektora.

Podívejme se na vrcholný výkon Sigerovy filosofie, který představuje prozatím nejlepší výklad *De anima* na latinském Západě. Siger nejprve upozorní, že argumentace se týká jen a pouze filosofické nauky o duši dané Aristotelem a poznatelné čistým rozumem, nikoliv teologických determinací duše vyplývajících z křesťanské nauky.[[258]](#footnote-258) Toto pojetí založilo argumentaci v dekretu pařížských artistů z roku 1272, který brání odlišné rody zkoumání pro teologii a pro filosofii. Proto toto prohlášení formuloval Siger a jeho artistická škola. Rozlišení rodového zkoumání filosofie a teologie bylo primárně namířeno proti *Oxfordian Fallacy* druhého averroismu. Ti vyznávali univerzální hylemorfismus a vytvořili vedle reálné osoby její sofistické simulákrum. Ale obrana *Druhých analytik* ve správně vyložené fenomenologii aktu myšlení (*homo ipse intelligit*) šla i proti myslitelům ze školy aristotelského semiaverroismu vedené v Paříži Akvinským a Aegidiem, k nimž Siger přiřadil i Alberta v Kolíně. Tito autoři hlásali novou verzi *Oxfordian Fallacy* ohledně hypostázované duše (Albert) a intelektu jako autonomní formy (Akvinský), popřípadě vytvořili sofistický zmatek obojího (Aegidius). Proti Albertovi je Sigerova argumentace celkem jednoduchá. Albert integroval intelektu jako potenci duše do materiálně daných schopností duše a dostal jednotu osoby. Ale nebyl schopen dotáhnout do konce Averroesovu brilantní integraci Themistia. Averroes přijal Themistiův princip oddělenosti *intellectus possibilis* vzhledem k jeho nemateriálnímu původu a postavil tento typ intelektu mimo smyslové poznání. Ale zároveň přijal princip individuace skrze materiální intelekt, který Themistius odmítl (OBJ I, kap. 2.4.3). Albert chybně určil materialitu intelektu, kterou CMDA vzala podle upravené nauky Themistia. Intelekt je individualizován jako kvazi-materie, tedy v modu *tertium genus*. Albert vinou deduktivního postupu univočně spojil *intellectus possibilis* a nižší složky duše, což Themistiův *intellectus possibilis* neměl, protože byl oddělen od smyslů. Albert nemůže provést plnou integraci intelektu v modu „*homo ipse intelligit*“ podle CMDA. Jeho nárok na titul *Expositor Novus* je invalidován následujícím argumentem.

„Albert předpokládá, že vegetativní a smyslová potence patří k té substanci, k níž patří také intelektuální potence. A to není pravda ani podle Filosofa, ani podle výkladu Themistia, jak je podáno níže.“ [[259]](#footnote-259)

Albert zkompromitoval faktický průběh poznání tezí o primárním poznání z perspektivy duše jako hypostázované esence. Albert má základní definici všech schopností, které jsou na stejné úrovni abstrakce díky logické supozici. Proto si všechny schopnosti zachovávají stejnou esenciální povahu vzhledem k logickému subjektu jako abstraktnímu nositeli těchto schopností (*potentia vegetandi et potentia sentiendi pertineant ad illam substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi*). Intelekt je navíc postulován jako *separatus*, protože Albert ho musel nějak oddělit od formálně definovaných schopností smyslové duše. Siger tvrdí, že duše jako druhá substance je dána v univerzálním esenciálním modu až na konci vědecké dedukce poznání, a ne na jejím začátku. Themistius podle CMDA správně pochopil, že *intellectus materialis* musí být navázán na individuální výkon poznání a naopak *intellectus possibilis* musí být od smyslové části duše oddělený. Jenže Themistius syntézu nedotáhl do konce, a nakonec nemateriální *intellectus possibilis* zcela oddělil, což Averroes napravil svým pojetím. Albert nepochopil perspektivu CMDA v tom, že *intellectus possibilis* musí být oddělený od smyslů pouze v modu *separabilis*, aby duše mohla poznávat přímo v těle receptivně a nemateriálně. Proto intelekt poznává tělo a smysly v modu *obiective*, ale v duši je daný *subiective*. Intelekt je nemateriální a oddělená potence hylemorfického těla a potřebuje jeho materiálním bytí kvůli aktualizaci poznání. Jen tak může být *intellectus possibilis* univerzálním příjemcem pro metafyzicky zcela odlišné, tj. smyslově aktuální a individuální obsahy dané skrze smyslové orgány. Siger doplnil Albertovu tezi o klíčovou část argumentace v CMDA v rámci *tertium genus* a obnovil plnou vědeckou predikaci *anima intellectiva* podle *Druhých analytik*. Poznáváme ne proto, že primárně nazíráme *anima intellectiva* jako nějakou esenci třetího druhu, ale proto, že v sobě smyslově a tedy materiálně zakoušíme způsob, jak poznáváme (*experimur*). Proto je v modu *per prius* nejprve dán osobně (tj. ipseitně) zakoušený výkon poznání(*experimur...conscii sumus*). Proto Averroes opravil Themistiův koncept *intellectus materialis* (OBJ I, kap. 2.4.2). Fenomenologie chápe intelekt jako *inmixtus* nebo *separabilis* podle správně utvořeného středního členu soudu mimo *Oxfordian Fallacy*, tedy nejprve reálně a kauzálně.

Argument proti Akvinskému kritizuje další ztrátu perspektivy CMDA. Jeho aristotelismus kulhá na druhou nohu, neboť převzal část Alexandrova omylu.

„Tomáš také argumentačně nesleduje úmysl Aristotelovy metafyziky, ale pouze zkoumá Aristotelův formální výměr (*eius ratio*) porozumění daný v abstraktní materiální složenině (*quomodo compositum materiale intelligeret*). Tato složenina dostala lidský charakter (*ut homo*) tím, jako by byla (*sit*) intelektuální duše ve svém bytí (*anima intellectiva in essendo*) oddělena od materie a od těla (*separata a materia et corpore*).“ [[260]](#footnote-260)

Akvinský drží jednotu osoby tím, že vyšetřuje akt porozumění v rámci hylemorfické substance (*quomodo compositum materiale intelligeret*). To je podle Sigera chvályhodný počin v době moderního zmatení rozumu a schizofrenie substančně rozdělené osoby. Ale Siger namítá, že správná idea nestačí, protože Akvinského argumentace neodpovídá skutečnému postupu Aristotela a CMDA. Akvinský predikuje esenciálně definovaný subjekt. Spis *De anima* musí být vztažený k celku Korpusu, protože chápe člověka v modu jeho existenciálního výkonu. Viz citované pasáže v předešlých kapitolách ohledně života jako ipseitně daného výkonu jedinečné hyleformické substance (*vivere est viventibus esse*). Předchozí pasáže jasně ukázaly, že Akvinský přehnaným důrazem na ipseitu samotného intelektu vytvořil dojem, že intelektuální schopnost duše je oddělená od existující hylemorfické substance (*anima intellectiva in essendo sit separata a materia et corpore*). Klíč ke kritice představuje termín *in essendo*, který přesně vystihuje chybnou perspektivu Tomášova spisu *De unitate intellectus*, viz následující kapitoly. Akvinského pozice je sofistická v tom, že zdánlivě definuje živou osobu, ale ve skutečnosti má před sebou simulákrum složené z hypostázovaného těla a z hypostázované duše, což přesně ukazuje Sigerův diplomatický konjuktiv (*ut homo*...*sit*). Jednota osoby u Akvinského je podle Sigera dogmatický postulát teologa, nikoliv řádně obhájená filosofická realita. Tím se Akvinský dostal na pozici jím kritizovaných modernistů, kterým stačí ke specifické definici člověka pouhá mrtvola. Teolog zkrátka potřebuje nesmrtelnost duše mnohem víc než správný existencialistický výklad *De anima* podle CMDA. Siger jako *Expositor Novus* nemůže uznat telesné založení intelektu jako autentickou Aristotelovu nauku. Siger uznává, že tomistický výklad sleduje literu *De anima*. Jenže deficience tomismu se týká *intentum* Filosofa, nikoliv litery textu. Původního „pohanského“ Aristotela je třeba převést ze skupiny „*sequaces Aristotelis*“ do skupiny křesťanských apologetů jedinečnosti a jednoty osoby. To poprvé provedl „*ad mentem Averrois*“kancléř a biskup Alvernus na Pařížské univerzitě. Aristotelismus Akvinského školy spadá pod Sigerovu kritiku *Oxfordian Fallacy*, která neměla predikaci kauzality ve středním členu *demonstratio*. Akvinský neměl zpracovaný existenciální výkon porozumění osoby v modu ipseity (*homo ipse intelligit*). Opět je třeba se vrátit k Sigerovu výkladu *De generatione animalium* II.3 komentovaném na počátku QIIIDA (kap. 4.4.1). Ipseita patří pouze žijící osobě jako první substanci díky jejímu nedělitelnému bytí danému *actualiter* a *simpliciter*. Vědecky myslící metafyzik Siger nutně odmítl teologický formalismus Akvinského spisu *De unitate* jako nedostatečně pravdivý. Teologicky daný důraz subsistence duše jako kvazi-substance s vlastním hypostázovaným intelektem daným zvnějšku porušuje základní princip aktuálního výkonu existence (*vivere est viventibus esse*) daného pouze v reálné první substanci. Žádné jiné lidské „*esse*“ v reálu neexistuje. Akvinský brání individualitu aktu myšlení v jednotlivci v modu *idem*, proto nepostupuje stejně jako Siger. Formální identita myšlení v esenciálně pojaté hylemorfické substanci není totéž, jako hermeneutická ipseita myšlení v existující osobě. Akvinského teologická formulace „*homo intelligit*“ nemá v rámci prvního averroismu stejný význam jako Sigerova filosofická formulace „*homo ipse intelligit*“. Z teologického hlediska je jeho argumentace správná, protože je založena na správné logické supozici; z filozofického hlediska jako *demonstratio* je argumentace chybná, protože nemá reálnou kauzalitu jako impozici. Tomáš ve spisu *De unitate* *intellectus* zdůraznil autonomní akt porozumění daná v rámci hypostázovaného intelektu (*intelligere non est nisi in intellectu*).[[261]](#footnote-261) Siger definoval *subiectum* poznání v modu ipseity osoby. Proto odmítl Albertovu esenciální definici *anima intellectiva* a tím spíš Tomášův intelekt jako hypostázovanou formu v duši. Subjektem poznání není duše v těle jako abstraktní substanci, ale existenciální výkon porozumění zakoušený v první osobě. Přecházející kritika Akvinského a Alberta ohledně pojetí intelektu přirovnala jejich pozici k Themistiovi. Ten definoval pojetí intelektu v rámci principu *extrinsece* a podle Aristotelova modelu lodníka a lodě (*ubi Themistius dicit quod intellectus sic se habere videtur*; ibid, p. 85.88‒89). Siger jasně vidí a kritizuje chybné použití Themistiova pojetí hypostázovaného receptivního intelektu u Akvinského. Akvinský nemá jednotu osoby, což je zásadní selhání vzhledem k zamýšlenému cíli spisu *De anima*. Aristoteles tuto jednotu osoby postuloval (viz DA I–II), ale ve skutečnosti ji naplnil až Averroes ve spise CMDA. Albert měl pouze formální část vědeckého důkazu *anima intellectiva*. Siger přesně viděl, že toto pojetí odmítla argumentace v CMDA, která vzala princip čisté receptivity z Alexandrova *intellectus* possibilis, a ne z Themistiova odděleného *intellectus possibilis*. Komentátor ale vzal z Themistia jeho pojetí *intellectus materialis*, což je zásadní rozdíl proti Akvinskému. Proto má CMDA princip volní determinace nemateriálního intelektu od smyslů, což neoplatonik Themistius pochopitelně nemá. Proto Siger připomíná oběma dominikánům, že Themistiovo pojetí vnějšně daného *intellectus possibilis* nezávislého na vegetativní a animální stránce duše je z hlediska celku Aristotelovy filosofie správné jen napůl.[[262]](#footnote-262) Fenomenologický princip z *De generatione animalium* jasně vidí a brání společně s Averroesem princip ipseity člověka skrze akt bytí první substance. Sigerem hájená ipseita platí pro jedinečnou osobu, která existuje a myslí. Intelekt myslí jen skrze tělo, ale myslí podle své nemateriální přirozenosti (*intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam*).[[263]](#footnote-263) Tento citát a celá Sigerova kritika odmítá Tomášovu ipseitu intelektu danou v *De unitate*. Akvinský dělá z intelektu vnějšího hybatele duše v neoplatonském modu „*anima ut motor*“. Siger obhajuje činnost intelektu danou v duši „*ex* *intrinseco*“, čili v modu existenciání ipseity založené na aktu bytí osoby jako hylemorfické složeniny (*attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur*). Navíc tato kauzalita působí v rámci formální a finální příčiny jako celek lidského bytí (*formae et perfectiones eorum appellantur*). Intelekt nelze individualizovat stejně materiálně, jako to lze v případě aktu vidění vázaného na materiální orgán. Podle Sigera hájil Akvinský tuto identifikaci porozumění a vidění v modu intelektu-slunce podle Toledské školy.[[264]](#footnote-264) Pro akt vidění opravdu platí, že schopnost duše vidět dává formu beztvarým smyslovým počitkům v rámci orgánu oka jako části těla, a to v modu „forma versus materie“. Oko je formální princip vidění, počitek tvoří formovanou materii. Jenže intelekt nemá žádný smyslový orgán a jeho *species* nejsou materiální povahy, jako jsou smyslová species pro vidění. Forma vzniklá ve *species sensibilis* a forma vzniklá ve *species intelligibilis* je dána ve dvou odlišných výkonech duše a nesou ji dvě různé schopnosti: materiální a nemateriální. A formální schopnost duše není moderní avicennovská a postmoderní karteziánská hypostáze, ale potence duše jako *anima intellectiva*. Siger posluchačům ukazuje, že perspektiva Tomášova postoje kolem 1270 je primárně teologická, a nikoliv filosofická. Protože je teologicky postavena správně, Siger s ní souhlasí jako křesťan a katolický kněz. Ale protože Akvinského teze je filosoficky problematická, filosof Siger musí opravit Akvinského teologickou nauku o intelektu tak, aby byla v souladu s filosofickým učením *De anima* a CMDA. Jinak to není vědecká teorie o jednotě intelektu, ale teologický postulát daný na nižší stupni abstrakce, než je požadovaná metafyzická abstrakce zakládající první vědu o jsoucnu, což je původní *intentum* Filosofa držené v podání Komentátora.

Akvinského aristotelismus je primárně teologický a dogmatický. Jeho objektivní simulákrum intelektu představuje z hlediska kritické filosofie Sigera dosti problematický koncept. Mezi Akvinským a Sigerem jako novými expozitory Aristotela ve skutečnosti běžel spor o dvojí pravdu determinovaný teologickým a filosofickým výkladem Aristotela v rámci prvního averroismu. Siger jasně vidí Tomášovo dilema. Teolog Akvinský musí zajistit nesmrtelnost duše i po zániku těla a hledá k tomu vhodný filosofický argument podle Aristotelovy *De anima*. Tento teologizující výklad je podle litery textu možný. Proto jej Siger zásadně nekritizuje, na rozdíl od hrubých omylů druhého averrorismu, s nimiž se už ve spise *De anima intellectiva* detailně nezabývá. Ale Tomášův dogmatický aristotelismus je zásadně chybný, pokud interpretujeme jako Averroes celek Aristotelova díla z pozice „meta‑fyziky“ založené na primátu reálné první substance (OBJ I, kap. 2.4.1). Bacon hájil podobné aristotelské pojetí postavené mimo dogmatickou teologii ve stejné době. Tento křesťanský aristotelismus sleduje skutečné *intentum* Filosofa podané „*ad mentem Averrois*“. Proto byl a je jako jediný aristotelský výklad schopen obhájit plnou jednotu osoby a jejího myšlení. Nárok Akvinského na titul *Expositor Novus* zrušila Sigerova existenciální analytika podle CMDA provedená v modu Sicilské školy. Tomášův a Aegidiův aristotelský tomismus bez Komentátora není schopen obhájit plnou jednotu osoby v modu vědeckého *demonstratio* podle *Druhých analytik*. Hypostázování intelektu jako nemateriální složky věčné duše převzalo pozici Alexandra a Themistia, kteří měli teorii odděleného a subsistentního intelektu. Neoplatonský intelekt v modu *separatus* aktualizuje zvnějšku hylický intelekt, který je daný individuálně v těle jako první substanci. Akvinského problém z hlediska Sigerem hájené teze *homo ipse intelligit* je daný stejně jako u alexandrovců, tedy u představitelů druhého averroismu. Teologická obrana duše subsistující po smrti musí nutně hájit hypostázovaný intelekt přicházející ke smyslům zvnějšku. Intelekt je jediná nemateriální schopnost duše, a tím zajišťuje křesťanskou věčnost *anima intellectiva*. Jenže tato teologická úvaha způsobila, že Akvinský přijal Alexandrovu a Themistiovu perspektivu a stal se objektivním alexandrovcem. Tomáš musel vytvořit formálně oddělený intelekt, který bytuje jako *tertium ens* vedle duše jako entelechické formy těla. Hypostázování intelektu v zájmu teologie podává podstatný rozdíl mezi filosofem Sigerem a teologem Akvinským.

Tento rozdíl přesně viděl Dante v *Božské komedii*. Dante zařadil Akvinského do proudu druhého averroismu a nechává Bonaventuru chválit Akvinského jako inspirujícího teologa (*di fra Tommaso e 'l discreto latino* / *e mosse meco questa compagnia*; *Paradiso* 12.144‒45). To byla vynikající verze múzické *alétheia*, protože toto laudatio bylo ve skutečnosti zásadní kritikou Akvinského jako filozofa.[[265]](#footnote-265) Dante odhalil *Lichtung* pravdy a nepravdy tomismu podle božských Múz. Tomismus vytvořil vzhledem k jednotě existující osoby skrytou verzi plurality forem (ale nikoliv substancí), protože z intelektu udělal hypostázovanou formu. *Doctor Invidiosus* pokračuje v kritice Akvinského následovně.

„Tím Akvinský řekl, jak je dáno spojení, jak je intelektuální duše spojena s tělem a jak je od něj oddělena. Znovu je zřejmé, že existující osoba (*hominem ipsum*) nemůže rozumět skrze Akvinského pojetí kauzality (*ex causa quam assignat*). Podle jeho pojetí by nerozuměl člověk ve své ipseitě (*non solum homo ipse intelligeret*), ale jen materiální část jím definované složeniny (*sed pars materialis huius compositi*). Takovým spojením by opět došlo k tomu, že intelekt by byl v těle a v nějakém orgánu, jak již bylo řečeno výše.“ [[266]](#footnote-266)

Klíčová část kritiky jasně vidí a odmítá tomistickou formu *Oxfordian Fallacy* danou v chybném pojetí kauzality (*ex causa quam assignat*). Kauzu nelze asignovat v dogmatickém modu, protože esence kauzálně nepůsobí, ale pouze univerzálně predikuje již danou kauzalitu v reálu. Tomismus nemá ipsitu osoby danou existenciálně, což Siger výslovně konstatuje v další větě. Akt porozumění u Akvinského se nevztahuje k nemateriální a oddělené potenci ipseitně existující osoby (*non solum homo ipse intelligeret*). Akvinský sice uvádí definici osoby jako substance, ale ta je pouze formální, nikoliv existenciální. Proto musí udělat osudový krok a oddělit intelekt jako hypostázovanou nehmotnou formu duše od hmotné formy těla. Důvodem je nedostatečná individualizace intelektu, protože chybí procedura v modu „*ipse*“. Pak je osoba individualizována pouze v modu „*idem*“ a není personalizována v modu „*ipse*“. Individuem je i Sokrates jako mrtvola. Taková filosofie nemá jednotu osoby, protože redukuje osobu na animální individuum. Intelekt je oddělen od těla, takže místo procesu personalizace probíhá pouze proces individualizace. Hypostázovaný intelekt Akvinského tvoří pouze esenciální jednotu s člověkem jako formálně určenou hylemorfickou substancí (*pars materialis huius compositi*). Opět jde o formální proces složení částí, funkcí nebo potencí v porretánském modu hypostází. Ve skutečnosti Akvinský nemá pouze determinaci osoby v modu „anima intellectiva“, protože individuaci zajišťují smyslové schopnosti duše. Intelekt se stal oddělenou hypostází a duše se stala orgánem jeho výkonu, i když nemateriálním a věčným. Pak to ale z hlediska Sigerovy teze „*homo ipse intelligit*“ znamená, že výkon porozumění dostal materiální charakter (*intelligere esset in corpore et in organo*). Obě chyby (formální určení intelektu a jeho materiální determinace) mají zásadní charakter, protože zrušily jednotu osoby a udělaly z intelektu další porretánskou hypostázi. Pojetí intelektu jako hypostázované nemateriální potence přicházející zvnějšku k duši dané v těle představuje typický konstrukt alexandrovců. Tuto verzi semiaverroismu obhajoval Aegidius Romanus v Bazánově anonymu tím, že Akvinského chybnou pozici sofisticky prohlásil za omyl samotného Averroese (kap. 4.3.3). Dilema Akvinského se skrze Aegidiem založený tomismus stalo dilematem všech moderních a dnešních nihilistických alexandrovců. Intelekt je dán mimo tělo a pokud má být na materiální způsob individualizován v těle, tak se mu musí najít nějaký odpovídající smyslový orgán. Podle objektivních avicennistů funguje mozek jako smyslový orgán intelektu. Tím se intelekt stal opět materiálně smyslovým v modu Alexandrova *intellectus materialis* a jeho nemateriální část funguje mimo osobu jako avicennovská či karteziánská oddělená substance. Proto CMDA jasně odlišil hylický intelekt Alexandra (*intellectus materialis*) od nového konceptu *intellectus possibilis* (OBJ I, kap. 2.4.3). Definici čistě materiálního intelektu musí Siger zásadně odmítnout, protože vede k falešnému dualismu dvou substancí v člověku.

Vraťme se k Sigerovu prvnímu komentáři k *De anima*, protože nyní je mnohem jasnější, co chtěl tento brilantní aristotelik říci kritikou Alberta a Tomáše. Kritika zahrnuje jak averroistickou substancializaci intelektu na způsob objektivní *species* (Avicenna, Rufus, Bonaventura), tak Albertovu esenciální definici *anima intellectiva*, tak i Akvinského pojetí intelektu jako hypostázované formy duše. Po roce 1270 se Aegidius zařadil do kategorie druhého averroismu, protože vytvořil radikalizovanou verzi tomismu. To je důvod, proč se jím Siger vůbec nezabývá. Akvinského řešení je averroistické, protože dělá z intelektu vnější intelektuální formu danou externě vůči duši (*ab extrinsece*). Znalec CMDA shrnuje dilemata nedostatečných řešení individuace intelektu v následující citaci. Je velmi důležité, že je dána již v prvním komentáři QIIIDA.

„Tvrdím, že intelekt se s námi spojuje tím, že rozumíme ze smyslových intencí (*ex intentionibus imaginatis*). Protože tyto intence jsou s námi spojené aktuálně, pak intelekt, protože je uchopuje, je také s námi spojen aktuálně. Ale ne tak, že by byl s námi spojen skrze nějakou materiální část těla, jako je smyslové poznání spojené skrze materiální tělesný orgán. A také netvrdím, že intelekt se s námi spojuje z hlediska své esence (*nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem*). Essence intelektu je pouze v potenci a jen tak se s námi může spojit (*solum est in potentia ut nobis copuletur*). Kdyby s námi nebyl spojen jako schopnost duše, pak by se s námi nutně spojoval vnějšně (*copulari autem deberet nobiscum*). Pak by intelekt byl forma a tělesný akt daný substančně (*necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam*). Z toho nutně vyplývá, že ten, kdo chce postulovat jednotu intelektu ve všech lidech, musí to udělat skrze smyslové intence dané v představivosti.“ [[267]](#footnote-267)

Intelekt v nás aktuálně existuje pouze v aktu myšlení, který je dán nasvícením od fantasmat (*intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur*). Ale sám o sobě představuje pouze nemateriální potenci duše oddělenou od smyslů, protože nemá materiální orgán jako smysly (*non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus*). Pak přijde rozhodující část, která obvinila z averroismu jak tehdejší moderní avicennisty tak Akvinského. Intelekt nemůže být formou, protože to by k jeho nematerialitě přibyla i samostatná aktualita další subsistentní formy dané v duši. Nejdůležitější část citace představuje vrcholné pojetí jednoty osoby v prvním averroismu dané přesnou definicí intelektu: „*De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur.*“ Intelekt podle Sigera není „něco“, co by se námi mohlo „nějak“ spojit. Potence se nemůže s ničím spojovat, protože reálně neexistuje. Intelekt je existenciální způsob, jak žijeme a myslíme jako osoby. Sigerova první, a proto nejdůležitější interpretace CMDA zavedla hermeneutické „*ipse*“ do definice *anima intellectiva* a tím radikálně odmítla všechny druhy dualismu. Tomismus pracuje s metafyzickou identitou osoby namísto existenciální ipseity. Křesťanští aristotelikové v Rue du Fouarre zahrnuli do definice osoby její reálnou existenci a tomu také odpovídal jejich humanismus. Až Heidegger znovu poznal, že abstraktní osoba v modu *idem* není totéž, jako existující *Dasein* v modu *ipse*.[[268]](#footnote-268) Jakékoliv pojetí intelektu jako hypostázované formy (Akvinský) či duše jako hypostázované esence (Albert) nutně předpokládá substancializaci intelektu (*necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam*). Averroistické řešení moderních alexandrovců dělá z intelektuální části duše oddělenou formu, věc, nebo substanci. Citát výslovně odmítá falešný averroismus, který mylná tradice novověku připisuje Averroesovi a Sigerovi. Modernisté tím navazují na linii avicenismu Toledské školy. Podle Sigera je zcela vyloučeno, aby *intellectus possibilis* jako čistá potence se nějak zvnějšku spojoval s intelektuální částí duše. Čistá potence sama o sobě vůbec neexistuje, protože nemá způsob, jak by mohla existovat. Potence je univerzální koncept v mysli, který se vztahuje k zatím neexistujícím možnostem první substance. Co neexistuje, to nelze hypostatizovat, a tím objektivně aktualizovat na způsob *tertium ens*. Jediná cesta k definici a jednotě intelektu ve všech lidech jde skrze smyslově dané poznání osob, což zdůrazňuje poslední věta. Znovu se tím vracíme na začátek traktátu, kdy Siger upozorňuje posluchače na zásadní rozdíl mezi viděním a porozuměním. Oba akty je třeba rozlišit v jejich hermeneutickém „jak“ (*Wie*) se dějí. Definice poznání v Tomášově a Albertově teologickém stylu neodpovídá tomu, jak poznání skutečně probíhá. Nejdůležitější teze o novém subjektu poznání najdeme v pasáži *De anima intellectiva*, která nejprve vyjmenovává aporie Tomášovy pozice.

„Nelze přijmout, že člověk myslí ze sebe tak, že intelekt pohybuje s člověkem zvnějšku (*intellectus sit motor hominis*). Porozumění totiž v člověku přirozeně předchází tělesný pohyb. Člověk také nerozumí proto, že se s námi nějak spojují inteligibilní fantasmata. Porozumění se děje proto, jak bylo výše řečeno, že intelekt v nás působí bez vnějšího pohybu. Je činný v myslícím člověku (*operans in operando*) tím, že skrze svou přirozenost vytváří jednotu s tělem (*unite se habens ad corpus per suam naturam*).“ [[269]](#footnote-269)

Intelekt nemůže mít ipseitu ve smyslu aktuálního hybatele odděleného od těla, viz předešlé odmítnutí Tomášova intelektu jako hypostázované formy v duši (*intellectus sit motor hominis*). Akvinského argument o spojení fantasmat a intelektu je chybně postavený z hlediska ipseity člověka. Myšlení prožíváme nezávisle na smyslových vjemech (*obiective*), proto mají obě operace rozdílnou podstatu, materiální a nemateriální. Jejich přímé spojení nemůže vzniknout, protože nemohou vytvořit nějaké jsoucno třetího druhu, jak to předpokládá Akvinský (*nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita*). To by byl model poznání podle Rufuse a Bonaventury, kdy se spojují různé druhy objektivních *scibile* dané v mysli a v realitě. Siger namítá, že intelekt nemůže být hypostázovaný, protože by ve své aktualitě nemohl přijmout aktualizaci z fantasmat. Averroes nemá teorii kopulace jako základ poznání, ale podle Sigera ji má Akvinský. Vinou hypostázovaného intelektu jako formy v duši nemá jak spojit fantasmata a inteligibilní obsahy. Je třeba se vrátit zpět na úvodní úvahy o výkonu existence v rámci *anima intellectiva* (kap. 4.4.1). Siger fenomenologicky zkoumá, jak v nás intelekt operuje v rámci námi zakoušeného aktu nemateriálního myšlení (*intellectus intelligendo sit operans sine motu*). Protože intelekt je spojen s tělem jako nemateriální potence (*est operans in operando*), pak má odlišný druh tělesné subjektivity, než vidění smyslově daného orgánu (*unite se habens ad corpus*). Intelekt je zcela určitě subjektem svých aktů v modu *subiective*, protože má v duši vlastní *operatio* dané *intrisece*, tedy svou nemateriální, a tím i od smyslů oddělenou přirozenost (*per suam naturam*). V modu „*conscii sumus*“ jsme schopni tuto jednotu vnímat v rámci zakoušené kauzality, protože každá osoba myslí, když sama chce. Akvinský má intelekt jako esenci pouze v teoretickém modu (*quartum genus*); intelekt v této podobě nemůže být nikdy uchopen přímo (*subiective*), tedy v modu „*fieri*“ (*tertium genus*). Osobní akty myšlení se dějí pouze v modu nemateriální potence, což je Sigerova základní definice *intellectus possibilis*. Intelekt nemá svou přirozenost vytvořenou v modu „*ipse*“, protože ani duše ji nemá. Ipseitu má podle Sigera pouze existující osoba jaké reálná hylemorfická substance. Tělesná osoba je základním zdrojem aktuality pro všechny druhy poznání (smyslové, inteligibilní), které jsou vždy určené v tomto modu *subiective*. Proto nemůže čistě potenciální intelekt tvořit nějakého hypostázovaného nositele (*subiectum*) myšlení ve smyslu nemateriální schopnosti přicházející k duši zvenku, jak to tvrdil Akvinský. Siger upozorňuje Akvinského, že jeho esenciální definice intelektu daná v modu *inmixtus* je omyl daný chybným pojetím metafyzické abstrakce vzatém modu „*simpliciter*“ místo „*secundum quid*“. V zájmu plné pravdy je třeba ji pochopit z opačného konce daného kauzálně v realitě, čili od vědomí aktů samotného intelektu (*conscii sumus*). Siger se v polemice znovu vrací ke smířlivému tónu prvního komentáře k *De anima* I‒II, kterou obsahuje Mnichovský rukopis (kap. 4.3.2).

„Jistěže člověk je definován porozuměním daným od vlastní činnosti intelektu a také je definován od jeho substance. Tato denominace běží jak od akcidentu, tak od substance. Kolika způsoby je možno definovat a predikovat, tolik je způsobů bytí, jak řekl Filosof v páté knize *Metafyziky*. Poznání člověka je tedy dáno skrze intelekt a takto je i predikováno.“ [[270]](#footnote-270)

Denominace je správně postavená směrem od substance (*substantia eius habet denominationem*). To je pozice Alberta a Akvinského daná substančním určením duše a intelektu, jak jsme viděli výše. Ale k vědecké definici člověka zásadně patří existenciální určení (*homo denominetur intelligens ab opere intellectus*). Definice Alberta a Akvinského jsou objektivně správné, ale vědecky chybné. Neberou v úvahu určení dané akcidenty (Sigerův modus *subiective*), protože berou definici intelektu v porretánském modu „*semel–semper*“. Pak je jejich intelekt mytologickým *tertium ens*, a není dokonce ani „*quartum genus*“, protože chybí určení intelektu jako *tertium genus*. Siger vychází z kontingentně daného myšlení osoby daného kauzálně v první osobě, protože máme akt myšlení ve své moci. Tím je zajištěn střední člen demonstrativního soudu o jednotě intelektu, protože teprve nyní predikujeme myšlení vzhledem k existenciálně dané kauzalitě myšlení operujícího v první osobě. Tím je uzavřena hlavní část Sigerovy polemiky s Albertem a Akvinským. Výklad předložil zásadní důvody, proč Siger dostal čestný titul *Expositor Novus* a proč se stal rektorem pařížských artistů. Poražený Akvinský opustil artistickou fakultu prakticky okamžitě poté, tedy v roce 1272. Po vydání *De anima intellectiva* by musel tento teolog veřejně uznat chybu ve své filosofické argumentaci. Akvinský zvolil čestný ústup zpět do Itálie, kde se hrála nižší filosofická liga. Tento představitel prvního averroismu zcela pochopitelně nemohl učit na modernistické fakultě mendikantů v Paříži, viz následující kapitoly.

Siger byl jediný fenomenolog existence před Heideggerem, který přesně určil dráhu náhledu (*Vor‑blickbahn*), odkud musíme akt poznání zkoumat, aby byl vědecky pravdivý podle demonstrace *Druhých analytik*. Jen tak totiž zůstane zachována jednota osoby, kterou objektivní humanismus člověka jako mrtvoly ztratil po úplném zatmění první substance. Siger připomíná Tomášovi, aby správně vnímal perspektivu esenciální denominace intelektu jako filosof, a ne jako teolog. Podle Aristotelova výkladu *Kategorií*, *Metafyziky*, *De generatione animalium*, *De anima* a *Druhých analytik* sledoval tento *Expositor Novus* původní *intentum* dané v podstatě aristotelismu, což je vědecký popis účinků první substance. Pak je třeba vidět intelekt zepředu, tedy od reálného výkonu myšlení v ipseitně dané osobě jako první substanci. Až potom Siger jako teolog definoval intelekt zezadu, tedy od posledního cíle člověka. Toto hledisko odpovídá liteře spisu *De anima* a závěru *Etiky Nikomachovy* preferované Akvinským, ale určitě ne celkovému záměru Aristotela. Původní *intentum* Filosofa odhalil v plnosti komentář CMDA pojatý v celkové perpektivě Averroesovy a Aristotelovy „meta-fyziky“. Proto platí výše uvedená kritika obou vynikajících mužů ve filosofii (*precipui viri in philosophia*). Albert a Akvinský nepoznali skutečnou intenci Aristotela a nebyli schopni do hloubky intepretovat spis *De anima* (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*). S tímto pojetím metafyziky souvisí i Sigerova korekce Akvinského spisu *De unitate*. Tento spis postavil myšlení po vzoru neoplatonského Themistia jako otisk pečetidla do vosku. To je v rozporu se známou pozicí *Etiky Nikomachovy* o bytostném určení člověka.

„Ke třetímu je třeba říci, že myšlení je beze vší pochyby vlastním úkonem člověka a díky němu také člověk nabývá blaženosti, jak je řečeno v desáté knize *Etiky Nikomachovy* [εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, E.N. 1077a12]. Intelekt, od něhož myšlení pochází, je nejvyšší ctností v člověku a patří k tomu, co je člověku vlastní. Ale argument, že myšlení je nejvlastnější činnost člověka, neznamená, že jednotlivý člověk je složen z nějaké substance (*ipsius hominis compositi substantia*), od níž jako od subjektu myšlení (*substantia a qua est intelligere*) probíhá spojení s dalšími částmi složeniny zvané „člověk“, jako by vosk dostával formu. Argumenty proti tomu byly uvedeny výše.“ [[271]](#footnote-271)

Citát opět staví proti Akvinskému faktické hermeneutické „jak“ člověk myslí. Akvinský absolutizoval ipseitu intelektu, kterou spojoval po vzoru Themistiova pečetidla s tělesnými akty, s čímž Siger nesouhlasí (*intelligere uniatur alteri parti compositi ut figura cerae*). Siger ze svého pohledu tvrdí, že tento názor je zcela zbytečný a navíc velmi problematický. Moderní mytologie není kritickou filozofií, což jasně vyložil (*sufficit quod modo praedicto*). Tato latinská formulace je velmi důležitá, protože tvoří jádro Ockhamovy argumentace (kap. 5.4). Z hermeneutického primátu daného skrze činnosti duše jasně vyplývá, že princip myšlení je daný *intrinsece* v modu Averroesova *tertium genus*. A to přesně dosvědčuje Aristotelem postulované pojetí lidské blaženosti jako nejvyššího aktu existence (*intelligere sit homini propria operatio*). Důrazem na aristotelské pojetí „*propria operatio*“ (κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια) vzhledem k blaženosti Siger jasně odmítl Tomášovo pojetí intelektu jako „*ipsum intelligere*“. Pojetí člověka u Sigera a moderních škol *sophistae Latini* stojí na komentáři stejného klíčového textu *Etiky Nikomachovy*. Ale když dva říkají totéž v objektivním modu *idem*, není to totéž ve existenciáním a fenomenologickém modu *ipse*. Proto humanismus Sigera a Danteho není stejný jako humanismus tomismu. Znovu se vraťme k základu této pozice (kap. 4.4.2). Dílo *De generatione animalium* II.3 popisuje existenci živého organismu skrze výkon individuální duše (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). Proti teologům jako Akvinský a mystikům jako Bonaventura vrací Siger tehdy diskutovaný výklad *Etiky Nikomachovy* k jeho základní intenci, totiž ke specifickému postavení člověka, kterého odděluje od zvířet schopnost nemateriálně daného poznání. Tento humanismusje vytvořený zásadně vědecky a podle přirozeného kritického rozumu, což dobře viděl Dante. Filosof Siger nemůže souhlasit s linií Themistia a Akvinského, kteří se snaží určit povahu *anima intellectiva* pouze z intelektu jako principudaného *„ab extrinseco*“.[[272]](#footnote-272) Text dále konstatuje, že původně jde o Maimonidovo pojetí, který otočil povahu zkoumání duše a začal od potenciálního intelektu jako substance, místo aby nejprve zkoumal akt našeho porozumění.[[273]](#footnote-273) Aristoteles, Averroes a Siger a po nich politicky myslící a jednající Dante definují intelekt hermeneuticky, z hlediska jeho fenomenálních aktů daných v těle a v polis. Themistius a Akvinský to dělají pouze abstraktně, čímž zrazují princip „*ex* *inmediatis*“ podaný ve *Druhých analytikách*. Proto nemají ani vědecké poznání osoby v modu *demonstratio* ani plnou jednotu osoby. Jednota intelektu v modu semiaverroistické hypostáze nemá potřebnou realitu pro vědecký důkaz podstaty duše. Oba teologové podlehli vábení *Oxfordian Fallacy* a definovali duši primárně substančně, místo aby fenomenologicky zkoumali původní a kauzálně daný výkon praktického a teoretického intelektu.

Substanční definice duše a intelektu nejsou samy o sobě chybné, ale postrádají sílu vědeckého důkazu. Závěr třetí kvestie *De anima intellectiva* stojí v plném a naprostém souladu s oficiálním postojem sekulárních magistrů artistické fakulty daným 1. dubna 1272. Filosofie se musí podřídit teologii v těch otázkách, které jsou definované z hlediska zjevené víry (*sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes,* p. 88.51‒52). Ale otázky, které jsou filosofii vlastní, ty je třeba řešit na vlastní intelektuální odpovědnost a podle autonomní pravdy dané pouze v samotném rozumu. Filosofie není žádná služka teologie a nesmí být instrumentalizovaná pro účely teologie. Tolik brilantně myslící kněz a filosof Siger a jeho skupina artistů na Rue de Fouarre, kteří našli cestu ke „křesťanskému“ Aristotelovi danému podle „muslimského“ Komentátora. Sigerovo dílo se stalo základní inspirací magistrů pro prohlášení filosofické fakulty z roku 1272. A pokud byl spis *De anima intellectiva* napsán až po tomto prohlášení, tak skvěle potvrdil jeho pravdivost jak proti avicennistickým modernistům, tak proti aristotelským semiaverroistům. Kritizoval jak nedotažený aristotelismus Akvinského, tak sofismata modernistů Bonaventurovy školy. Stejnou kritiku provedl ve stejné době i Bacon odmítnutím primátu objektivně-unitární filosofie nad teologií (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, kap. 3.4.3). Bacon kritizuje ideologizovanou filosofii modernistů, což je jen zdánlivě opačná pozice, než má Siger. Albert i Akvinský nepředložili analýzu fenomenologického průběhu poznání daného *per prius* v existenciálním aktu jedinečné osoby. Hlavní důvod neúplné intence *De anima* a CMDA charakterizoval výše uvedený citát slovem *deficiunt*. Oba myslitelé prvního averroismu vzali intelekt jako hypostázi (Akvinský) nebo *anima intellectiva* jako abstraktní esenci (Albert). Substanční pojetí a definice jsou sice věcně správné, ale nejdou od zakoušené potence k postulované substanci, jako to má Aristoteles a CMDA. Albertův důkaz není chybný, ale není vědecký *stricto sensu*, protože nesleduje postup *demonstratio* podle *Druhých analytik*. Teolog Akvinský postavil bytí nemateriálního intelektu v modu *per prius* a pak teprve hledal způsob, jak toto nepomíjivé bytí intelektuální duše spojit s aktem vezdejší existence. Akvinského pojetí jednoty intelektu a osoby je dáno z pozice aristotelské filosofie, ale nerespektuje vědecky založenou jednotu osoby pdle vědeckého důkazu *Druhých analytik*. Náhled na jednotu osoby je veden spekulativně, tedy z pozice teologie. Siger, povoláním první evropský filosof, byl nejlepší aristotelik své doby a dodnes byl a je největší znalec Averroese. Siger a jeho skupina tvrdila, že zásadně a bezvýhradně platí teze *Druhých analytik* o rodové rozdílnosti teologie a filosofie, která nedovoluje jednotný vědecký důkaz pro obě disciplíny. Pravda nadpřirozené víry nemůže být univočně dána s pravdou přirozeného rozumu. Hermeneutika ukázala, že tuto tezi o vlastní důstojnosti filosofie a teologie hájil spis *De anima intellectiva* ve sporu o status intelektu a duše v rámci existující osoby. Tento spor vypukl v plné síle po roce 1270. Stejnou pozici ohledně *dignitatis philosophia* hájil Bacon proti Bonaventurovi (OB II, kap. 3.4.3). Siger postavil vůči oběma dominikánům stejnou kritiku, jak to v předešlé generaci provedli aristotelikové jako Grosseteste a Bacon vůči Rufusovi, Kilwardbymu a Bonaventurovi. Siger se řadí k těmto význačným aristotelikům tím, že jasně oddělil dvě rodově odlišné vědy, teologii a filosofii. Hledání povahy duše je pro něj stejně jako pro biskupa Alverna filosofický úkol řešitelný v rámci rozumu, především podle Aristotela podaného v linii Komentátora (*quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis*; *De anima intellectiva* 3; p. 83.44). K tomu patří i výše citovaná věta o tom, že filosofie se nebaví o zázracích, ale argumentuje přirozeným rozumem o přirozených věcech. Rozdíl mezi oběma školami ukazuje, jak hluboko pokročila integrace aristotelismu do teologie, kterou zahájila Toledská škola. Akvinský se stal v další generaci novým členem školy *sequaces Aristotelis*, i když v jiném smyslu než byl druhý averroismus. Grosseteste kolem 1235 v citované poznámce obhajuje dvojí pravdu, filosofickou a teologickou, proti nominalistickým kritikům Aristotela ze školy druhého averroismu. Udělali z Aristotela heretika, a tím sami sebe usvědčují z hereze (OBJ II, kap. 3.4.2). Připomeňme v této souvislosti Baconovu kritiku mendikantských teologických škol, které byly odpovědné za nedostatečné vědecké vzdělání moderních teologů, a navíc pracovaly s neoplatonskými překlady Korpusu podle Toledské školy. Tento deficit kritického aristotelského myšlení je jasně vidět na gigantomachii o nový výklad Aristotela. Podle jemné, ale přesné kritiky Sigera staví Akvinský a Albert teologii nad filosofii, protože do filosofie zavedli dogmatický aristotelismus. To je výslovně daná pozice Akvinského, protože podle biblické *Písně Písní* je teologie královnou, které mají ostatní vědy pokorně sloužit (*aliae* *scientiae dicuntur ancillae huius*; ST I, q. 1, a. 5; ed. Leonina 4, 16). Siger ukazuje oběma zastáncům prvního averroismu a znalcům Aristotela, že nadvláda teologie nad filosofí v otázce jednoty osoby a intelektu vede k tomu, že filosofie prohraje, a s ní i pravda rozumu. A to podle katolického kněze Sigera není dobré ani pro teologii, natož pro filosofii. Moudrost je totiž křesťanská jen tehdy, když je pravdivá, třebas s pohanem Averroesem a navzdory svatořečenému Akvinskému. V tom se Siger shodoval s postojem Williama z Auvergne, který byl v předešlé generaci skutečných aristoteliků pařížským biskupem a kancléřem zdejší univerzity. Moudrý kněz a teolog Siger nemůže připustit mesalianci chybně vyloženého Aristotela a křesťanské teologie, navíc pouhé dvě dekády od smrti biskupa Alverna, jehož působení Siger možná ještě zažil během svých bakalářských studií. Siger jistě neměl při inkvizičním vyšetřování vedeným v letech 1275‒76 papežským delegátem (dominikán Simon du Val) žádný velký problém. Stačilo se odvolat na celou tradici prvního averroismu na Pařížské univerzitě korunovanou Alvernovým rozlišením mezi heretickými *sequaces Aristotelis*, od nichž se odlišil jediný *philosophus nobilissimus*, kterým byl pochopitelně Averroes (OBJ II, kap. 2.3). Ale univerzitu už musel opustit, protože zmíněná stalinská pětiletka latinských sofistů, modernistů a agresivních semiaverroistů typu Aegidia byla úspěšná (1272‒77). Z předloženého výkladu je naprosto jasné, že hermeneutika nemůže souhlasit s romantickou zápletkou o pečlivém filosofu Sigerovi, který prý byl umírněný averroista, ale po 1270 se pokorně podřídil genialitě Akvinského. Tyto teze odmítl již Gilson v závěru monografie o Dantovi z roku 1939. Polemika ohledně pravdivého *intentum* Aristotela tvoří zásadní přínos Sigera k epochálnímu utváření západní metafyziky. Pro hermeneutiku hájící aristotelskou *alétheia* magistrů z Rue du Fouarre je naprosto zřejmé, že titul *Expositor Novus* patří Sigerovi. Na rozdíl od semiaverroismu Alberta a Akvinského tento skromný kněz a myslitel plně obhájil jednotu osoby, jak to požadoval biskup Alvernus při kritice modernistů. Za zásluhy o filosofické zdůvodnění jednoty osoby a pravdy mu patří plným právem titul „filosofický učitel církve“, který *Doctor Invidiosus* jednou jistě dostane. Zvláště, když učitelé církve už jsou teologové jako Akvinský a Bonaventura. Díky Sigerově filozofii se Komentátor již stal filosofickým učitelem celého myslícího Západu s čestným titulem „Třetí Mistr“ a *Philosophus Nobilissimus*.

Nuceným odchodem Sigera z funkce rektora a nakonec i jeho kolegů z katedry na Rue du Fouarre začíná nová fáze *Seinsvergessenheit* západního nihilistického myšlení daná dokonce uvnitř prvního averroismu. Výklad Alberta a Akvinského objektivoval numericky jednotnou osobu v deficientním modu identity a v tomto vývoji pokračovala celá moderna. Druhý averroismus nemohl dokonce mít ani numerickou identitu osoby v modu *idem*, protože postuloval v člověku pluralitu substancí. Ipseita subjektu přestala ve filosofii tématem na půl tisíciletí, protože zůstala nepochopena Sigerova brilantní kritika Alberta a Akvinského v rámci prvního averroismu. Jeho spor s Tomášem dále vyložíme v další kapitole z pozice tomismu. Siger odmítá intelekt jako hypostázovanou formu (viz Akvinského termín *qua2*), protože ta by zajistila maximálně esenciální identitu, a ne existenciální ipseitu člověka. Každá hypostázovaná forma by potřebovala nějaký substrát pro numerickou individuaci. Klíčová pasáž Sigerova komentáře díla *De causis* odmítá formálně danou identitu člověka podle špatně pochopeného pojetí *intellectus materialis* magistrálně podaného v CMDA. Tento averroistický výklad Averroese završil mimo jiné Akvinský tím, že kolem 1270 připsal CMDA pouze model vnější individuace intelektu. Siger ve svém posledním známém díle jasně říká, že pouhý aristotelský výklad *De anima,* jako měl Akvinský, nestačí na zajištění jednoty dané v rámci ipseity, protože nemá dostatečnou diferenciaci aktu myšlení. Plnost jednoty člověka v rámci ipseity osoby podal pouze Averroes v CMDA. Tento *philosophus nobilissimus* byl jediný aristotelik, který pochopil do hloubky, co znamená oddělený (*inmixtus*) intelekt, který myslí obecné obsahy a přitom zůstává žijící osobou. Citujme Sigerovu myslitelskou závěť, jenž ukazuje jeho dosud nepřekonané pochopení Averroese.

„Averroes nepodal tělo tak, že se účastní myšlení, jako by bylo jeho subjektem (*quod esset subiectum eius*). Akt myšlení v rámci intelektu také nepotřebuje tělo jako tělesného nositele (*corpore ut corpore subiecto*), ale spíše tělo jako objekt (*sed magis sicut obiecto*), s nímž se intelekt přirozeně spojuje. Pro myšlení dané obecně platí, že jeho výkon nemůže probíhat bez fantasmat. Ale o Sokratovi se říká, že sděloval jiné myšlení než jaké hlásal Platon, jehož akt myšlení přece neprobíhal skrze fantasmata Sokrata. Volní výkon osobní existence (*sic vitare voluit*) u Sokrata přece nepotřebuje ke shodě v myšlení onen osobní akt myšlení Platona. Akt myšlení není vázán na tělo jako subjekt. Produkt myšlení není determinován právě tímto fantasmatem a v této osobě (*non oporteat intellectum intelligentem ut in hoc corpore et non sine huius corporis phantasmate*), protože v jiném těle probíhá myšlení stejným způsobem, ale pomocí jiných fantasmat.“ [[274]](#footnote-274)

Tělo nemůže být subjektem myšlení ve smyslu materiálního substrátu, protože to by intelekt nebyl oddělený od smyslů a zůstal by pouhým hylickým intelektem Alexandra. A pokud by intelekt byl oddělený na způsob moderního *separatus*, tak by fungoval jako aktuální substance na způsob moderních avicennistů a postmoderních karteziánů. Tím ale vznikne moderní a postmoderní dualismus dvou oddělených substancí, což je pro Sigera prohra kritického rozumu. Tělo je pro nemateriální intelekt objektem v tom smyslu (*magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur*), že jen od něj má individualizovaná aktuální fantasmata, která tvoří materii jeho vlastního výkonu myšlení (*intelligere enim dixit commune ex modo quo non est sine phantasmate*). Tělo a fantasmata tvoří ve své materialitě pouze předmět myšlení, protože myšlení má jemu vlastní nemateriální a univerzální charakter (*quo est*). Pak je jasné, že intelektuální procesy Platona a Sokrata nejsou stejné, protože jejich akt myšlení je individuální podle daných fantasmat (*in alio corpore intelligere ex phantasmatibus eiusdem corporis*). Ale univerzální produkt jejich myšlení ve smylu Averroesova *quartum genus* už je oběma společný, i když vznikl dvojím odlišným výkonem myšlení (*tertium genus*). Siger vykládá autentické pojetí CMDA, viz předešlé analýzy. Identitu myšlení nedělá spojení materiálního těla a intelektu jako nemateriální schopnosti duše jako formy. To je pojetí dvou hypostází, které má Akvinský v *De unitate*. Viz následující kapitoly a rozdíl mezi dvěma formálními akty duše jako formy (*qua1*) a intelektu jako formy (*qua2*). Siger nemůže připustit podobnou mesalianci, i když jde o autentický výklad *De anima*. Jednota osoby by pak byla dána jako pouhá formální (tj. numerická) diferenciace intelektu danému v aktu identity jako *idem*. Ipseitu člověka jako *imago Dei*, a tím i vrchol filosofie, dělá schopnost myslet daná jako nejvyšší potence člověka v rámci *anima intellectiva*. Takto daná a zakoušená duše v první osobě je jedinou formou, skrze kterou člověk žije, a tím i myslí. Zbytek jsou animální potence duše, které tvoří jeho identitu, ale ne ipseitu. Další věta proto obsahuje implicitní kritiku Akvinského za jeho aristotelský postoj, který neodpovídá jednotě osoby podle geniálního výkladu CMDA. Nemateriální výkon intelektu není vázaný na tělo v modu *subiective* ale jen *obiective*. Proto je myšlení ve svém výkonu nemateriálně jednotné ve všech lidech, protože intelekt nemá indivualizaci skrze materii. Siger obhajuje existující osobu jako metafyzický dativ zakládající vědeckou predikaci popisující způsob a výkon intelektu.

„Takový názor je podle našeho přesvědčení heretický, a navíc i iracionální, a to z tohoto důvodu. Tělesná forma dává existující intelekt (*intellectu enim existente forma corporis*), jako to měl Aristoteles obecně pro duši. Pak je zcela jasné, že intelekt je třeba počítat a násobit počtem jednotlivých lidských těl (*intellectum numerari et multiplicari multiplicatione humanorum corporum*). A pokud se intelekt postaví tímto způsobem, pak nemůže být jeden intelekt u všech lidí (*intellectum non posse unum esse numero hominum omnium*).“ [[275]](#footnote-275)

Siger brání ipseitu člověka tím, že zásadně odmítá jakoukoliv numerickou identitu člověka, ať již danou individuací podle materie, nebo podle intelektu jako formy. Intelekt je výkonem existující osoby, která v rámci metafyzického dativu určuje jeho vědecké poznání a predikaci (*intellectu enim existente forma corporis*). Člověk nemůže být „něco“ na způsob materie individualizované duší jako vnější formou, nebo intelekt jako individualizované formy dané *per se* a zajišťující duši nesmrtelnost svou odděleností a nematerialitou. To všechno definuje pouze numerickou jednotu intelektu v modu *idem*: buď avicennistů z druhého averroismu, nebo aristoteliků prvního averroismu jako byl Aegidius Romanus a také Akvinský. Citát znovu připomíná zastáncům numericky dané plurality intelektu, že je to nesmysl. Intelekt je buď osobní existenciální výkon porozumění (*tertium genus*) nebo nemateriální a oddělená schopnost duše definované jako esence (*quartum genus*). A pokud tito myslitelé spojí oba významy dohromady a připustí intelekt jako *tertium ens* do existenciálního výkonu osoby, tak jej mají jako *separatus* v averroistické formě *copulatio*. Pak má aktuální a vnější intelekt tělo či duši jako subjekt, k němuž se připojuje zvnějšku, protože se potřebuje numericky individualizovat na nějakém substrátu. Tento substrát je buď entelechická hylemorfická první substance (Akvinský), nebo objektivní duše, cogito, *mind* atd. daná univerzálně-hylemorficky (postmoderna). Siger hájí vztah intelektu k tělu v modu *obiective*, protože existující osoba realizuje skrze intelekt svou nemateriální schopnost myslet. Individualita této schopnosti nejde z materie, jak si to myslí moderna, ale z aktuálně intendovaných *species sensibilis*. Interpretace *De anima* postavené mimo rámec CMDA jsou podle Sigera jak iracionální, tak i heretické. Nezaručují plnou jednotu osoby, což chtěl Aristoteles *universaliter*, tedy v rámci celkové metafyziky, do ní patří i jeho pojetí duše (*sicut vult Aristoteles universaliter de anima*). Akvinský jako expozitor sice hájí Aristotelovu nauku o jednotě intelektu, ale neobhájil jednotu osoby. Siger podal jiný aristotelský výklad duše daný také *universaliter*, který byl plně v souladu křesťanským učením o jednotě osoby. Sigerovo brilantně zdůvodněné obvinění z hereze dané na adresu aristotelských vykladačů asi roku 1275 už byl poslední krok před mocenským odvoláním Sigera z akademických pozic. Ale pravdivý aristotelik tuto zásadní pravdu říci musel, a také ji proti latinským sofistům jasně a přesně řekl v duchu Dantovy nesmrtelné chvály (*silogizzò invidïosi veri*). Danteho aforismus pythickým způsobem naráží na tento múzický a filosofický spor o titul nejlepšího komentátora Aristotela na latinském Západě. Hermeneutika jasně povrzuje stanovisko Danteho. Sofistická moderna vedená prvním tomistou Aegidiem připsala tohoto vítězství Akvinskému v modu objektivní *veritas*. Z Dantovy múzické *Božské komedie* se stala objektivní božská komedie vedená pomstychtivými a chaotickými Fúriemi. Schizofrenickým rozštěpením osoby a moderním chaosem ohledně učení Aristotela a Komentátora vznikla kompletní figura epochálně účinného metafyzického *Irrtum* moderny. Dante dobře věděl, že Siger byl prvním humanistou Západu v aristotelském modu *universaliter*, a proto podle něj koncipoval univerzální ideu západního humanismu. Díky Dantovi zůstala v západním myšlení aspoň idea *universitas humana*, jež umožnila skryté působení Sigerovy filosofie v rámci západního humanismu. Jak víme, k udržení jednoty lidského rodu stací podle Komentátora kontinuální existence filosofie zajištěná alespoň jednou osobou, která moudře myslí. Dante zachránil politickou podobu Sigerem bráněné ipseity. Ale Danteho múzická odkrytost (*alétheia*) Sigerova odkazu přešla do epochálního zatmění moderního rozumu, stejně jako aristotelská predikace první substance.

Hermeneutiku Sigerova „*homo ipse intelligit*“ znovu objevila Heideggerova hermeneutika fakticity. Její první fáze stála na interpretaci eschatologických pasáží apoštola Pavla v jeho novozákonních listech (Umlauf 2010, 401‒417). Ipseitu člověka v modu Sigerova humanismu drží ve filosofii pouze proud fundamentální hermeneutiky dané na časovosti a dějinnosti *Da‑sein* (Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 1947) a na dějinné existenci *homme capable* (Ricoeur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* 2000). K obraně ipseity jistě patří i radikální etika antihermeneutického Lévinase, který na straně židovství vystoupil po Jakubově a Bonaventurově ontoteologickém žebříku od filosofie až k teologii. Koncepty alterity u Lévinase jsou dané nikoliv v rámci fundamentální ontologie (tu pro konstituci etického subjektu odmítá), ale v rámci asymetrické etiky odpovědnosti dané metaforicky, biblicky a talmudicky (*visage d'Autrui*, *illéité*, *à-dieu*, *Autre*, *infini*, atd.). Západní křesťanství a filosofie se pro další staletí spokojily s pouhou identitou osoby, kterou prosadil oficiální tomismus v katolické církvi. Nepochopení fenomenologie popisující *anima intellectiva* vedlo nejen k odsouzení Sigera jako averroisty, ale hlavně k *damnatio memoriae* Averroesovy metafyziky. Jeho projekt metafyziky skončil epochálním vítězstvím objektivity jako dějinně manifestované nepravdy Komentátora v modu objektivního *Irrtum*. Otázka lidské identity dané do souvislosti s pamětí se vynořuje v souvislosti s Lockovým hledáním nového „*principium individuationis*“ pro postmoderní pojetí osoby. To ukazuje výměna dopisů Locke‒Molyneux (1693‒94) a závěrečná redakce Lockova eseje ohledně identity osoby (*Essay* 2.27). Následná debata mezi Lockem a Leibnizem připomíná kritiku Sigerovu kritiku Akvinského v modu „*ipse*‒*idem*“, ale přesunutou do epochy postmoderny. Ta má identitu osoby podle karteziánského intelektu jako sebevědomé substance. Leibniz bránící ipseitu intelektu v modu Akvinského namítá proti Lockovi, že jeho typ identity vázané na materiální intelekt a na paměť může mít i pouhý stroj.[[276]](#footnote-276) John Locke vytvořil první postmoderní traktát ve stylu *De anima*, ovšem v duchu karteziánské verze druhého averroismu. Vrátil se k augustiniánské *memoria* jako vrozenému principu poznání a kombinoval jej s karteziánským *cogito* jako nositelem existence a identity. Vrozené ideje zrušil a místo aktuality intelektu nechal fungovat paměť a vůli jako *locus specierum* pro materiální počitky primárních kvalit, které chápe jako Rufusova *scibile*, čili jako jsoucna třetího druhu.[[277]](#footnote-277) Argumenty desáté kapitoly Lockova eseje lze srovnat s debatami o vztahu intelektu k tělesným orgánům, viz například pasáže o poškození mysli a duševních nemocech. Za strukturalismus tuto debatu ohledně „*intellectus materialis*“ převezme lingvistika (Jacobson 1956, 55‒82) a dnes i kognitivní neurologie. Foucault definuje novou produkci významu toho, co je „člověk“ paradigmatem nové diferenciace zavedené mezi 17. až 19. stoletím. Nová *epistémé* je pouhá diference významu daná rozdílem mezi syntagmatickým tokem produkovaných událostí a mezi paradigmatickými významy danými v rámci té či oné významové struktury. Systém náhodných diferencí určuje biologickou, ekonomickou, a lingvistickou produkci významů nových „humanitních věd“ na způsob dispozitivu (*Les mots et les choses*, kap. X). Právnická a politická definice osoby vznikla na přelomu 16. a 17. století. K modernímu subjektu postavenému mimo existenci osoby přišla i funkce nositele nezadatelných práv, převším Hobbesova práva na život. Ztráta ipseity člověka je dovršena nihilismem techniky v rámci totalitarismů a světových válek XX. století, včetně dnešní neoliberální ekonomiky potvrzující destruktivní identitu jednoho procenta vládnoucích globálních zbohatlíků. Po ztrátě první substance jako principu individuace marně hledají jak tehdejší *Moderni*, tak současná postmoderna onen rajský stav jednoty, odkud byli vyhnáni vinou epochálního *Irrtum* daného sporem o averroismus. Z hlediska pozdějšího vývoje je jasné, že Sigerovi jako dosud jedinému mysliteli křesťanského Západu patří čestný titul *Doctor Invidiosus* a plným právem patří mezi hlavní *filosofické* učitele křesťanství. Tento skromný a modernisty pronásledovaný magistr spojil učení arabského a latinského aristotelismu do kompetní jednoty, která přesáhla obzor moderny o jedno milénium.

## 4.5 Vznik objektivního semiaverroismu (Tomáš Akvinský)

Pojednat Akvinského roli v konfliktu mezi prvním a druhým averroismem v rozsahu jedné kapitoly je nemožné, proto je nutné provést zásadní výběr. Hermeneutika objektivity se soustředí pouze na tři body, které se dotýkají recepce Aristotelovy metafyziky a identity osoby. Za prvé je třeba schematicky určit hlavní linie Akvinského kritiky druhého averroismu, která vychází z komentářů Averroesovy *Metafyziky* a *Fyziky*. Klíčovým dílem je magisterský komentář k Sentencím psaný kolem roku 1253‒57(*Scriptum super libros Sententiarum*), kterým se Akvinský přihlásil k linii prvního averroismu v otázce odmítnutí univerzálního hylemorfismu a neoplatonského jsoucna třetího druhu. V této zásadní věci nasvícení smyslu jsoucna zepředu od reálné první substance zůstal Akvinský po celou akademickou dráhu striktním anti‑modernistou. Druhý bod se týká Tomášovy interpretace *intellectus possibilis*. Akvinský vytvořil originální figuru semiaverroistického Averroese, která nebyla dána v porretánském paradigmatu školy *Modernorum*. Zmíněný komentář k Sentencím dosvědčuje originální recepci CMDA a tím završil první důležité dílo *De ente et essentia* psané v letech 1252‒56. Tomáš udělal z Averrose semiaverroistu tím, že uznal pouze výklad Toledské školy vycházející z metafyzické konkordance Avicenny a Averroese. Hermeneutika proto musí určit jaké pojetí *intellectus possibilis* má Akvinský na mysli, když komentuje *De anima* a CMDA. Akvinský posunul Toledský výklad Komentátora směrem k neoplatonismu tím, že interpretoval možný intelekt jen podle modu *quartum genus* v CMDA a z abstrahovaného intelektu udělal substanci třetího druhu. Definice *intellectus possibilis* se změnila na hypostázovanou substanci, což představuje zásadní nepochopení základní linie argumentace v CMDA. Tomismus pojal Komentátorův výklad *De anima* v modu avicennovského *copulatio*, v němž se aktuální smyslové *species* obtiskne do receptivní složky možného intelektu podle aristotelského výkladu *De anima*. Akvinský pak ve druhém kroku odmítl tento averroistický výklad Averroese jako nesmyslný a obvinil Komentátora z heretické nauky o numericky jednotném *intellectus possibilis*, kterou Averroes nikdy nehlásal. Tato nová interpretace CMDA je kompletně hotova v obou citovaných pařížských spisech psaných do roku 1257. Akvinský spojil do jedné linie výklad *De anima* podle Alexandra a podle Averoese, což odporuje liteře CMDA psané proti moderním alexandrovcům jako byl Avicenna. Záměnou *intellectus possibilis* jako univerzálie (*quartum genus*) za substanci třetího druhu vzniklo nové pojetí objektivního poznání dané nasvícením *intellectus possibilis* zezadu, od subsistentní formy odděleného receptivního intelektu vyloženého jako kosmická substance třetího druhu podle Davida z Dinantu. Akvinského výklad je sofistický v nové variantě Alvernem odmítnuté školy *sophistae Latini*. Nové simulákrum Averroese vzniklo avicennistickou modernizací Komentátora, ale přitom zůstalo z velké části v paradigmatu prvního averroismu. Nová figura averroistického Averroese oddělila Akvinského od školy prvního averroismu na Rue du Fouarre (*pars Sigeri*) a také od výkladu CMDA podle Alberta a Bacona. Akvinský pominul ve výkladu CMDA pojetí *intellectus possibilis* jako *tertium genus* a zrušil fenomenologické pojetí poznání, které měla Alvernova škola a Albert Veliký kolem roku 1240. Talentovaný dominikán vytvořil pomocí vlastní mytopoetiky novou figuru semiaverroistického Averroese, kterou držel až do své smrti, i přes zásadní kritiku Sigera jako vrcholného představitele artistických magistrů na Rue du Fouarre. Filosof a teolog Tomášova formátu nemohl takovou operaci udělat omylem či z nevědomosti. Modernizace Averroese do nové figury heretika proběhla v rámci mendikantského útoku na sekulární magistry ze školy prvního averroismu na Rue du Fouarre, jako byl již citovaný aristotelik a rektor Guillelmus de Sancto Amore. Semiaverroistický výklad CMDA postavený na reálném průběhu poznání dané nasvícením zepředu a na substanční jednotě osoby byl pochopitelně v zásadním rozporu s modernistickou školou Bonaventury, které patřila nově založená mendikantská katedra (1255). Semiaverroistickou pozici nešlo držet na Pařížské univerzitě dlouho, protože hlavní artistické fakulty zde byly jen dvě. Nově jmenovaný magistr nepatřil ani do jedné z obou pařížských škol, proto abdikoval na funkci magistra regens (1256‒59) a odešel do rodné Itálie. Pro modernisty byl Akvinský averroistou, což ukazuje útok Pechama jako hlavního představitele této školy na Tomáše při jeho druhém návratu do Paříže. Díle *De unitate intellectus* Pechama akademicky znemožnilo. Tento trojnásobně poražený akademik napadený také školou Sigera a tomisty typu Aegidia musel utéci z Paříže zpět do Oxfordu po roce 1270. Akvinského výklad CMDA byl v jasném rozporu se školou prvního averroismu na Rue du Fouarre. Zásadní kritiku adresoval Siger na Akvinského jak ve spise QIIIDA a *De anima intellectiva.* Siger reflektoval první Akvinského pobyt v Paříži a jeho italské spisy, tak zejména spiy vzniklé po druhém návratu Tomáše z papežského Říma do akademické Paříže (*De unitate intellectus contra Averroistas*). Předešlá kapitola popisovala tento důležitý spor mezi Sigerem a Akvinským o titul *Expositor Novus*, který proběhl v letech 1270‒72. Druhý pařížský pobyt Akvinského má pro vznik objektivity kapitální význam, protože vytvořil objektivní model poznání ve škole prvního averroismu. Tomistický výklad CMDA v dualistickém scénáři spojený s odmítnutím averroistického Averroese převezme a modifikuje pařížská modernistická škola semiaverroistů, kterou už za života Akvinského založil tomistický aristotelik Aegidius Romanus. Spojením těchto dvou proudů prvního a druhého averroismu vznikla moderní forma objektivity, kterou během pařížského pobytu (okolo roku 1300) transformuje Duns Scotus do finálního *Aufhebung* obou škol.

Za třetí je třeba zjistit, jak Tomáš řeší otázku jednoty osoby završenou ve spise *De unitate intellectus*. Tomášovo pojetí hájené během druhého pobytu v Paříži je třeba srovnat s prvním averroismem reprezentovaným Sigerem a se školou druhého averroismu reprezentovanou Pechamem. Negativní hodnocení Averroese je pro Tomášovu koncepci intelektu a jednotu osoby klíčové. Akvinský navrhl v době vydání Sigerových komentářů k *De anima* vlastní strukturu poznání, která bránila výklad *De anima* podle Blundovy školy, ale odmítla Sigerovu existenciální intepretaci CMDA. Jeho samostatný vývoj lze vidět porovnáním koncepce v *Summa contra Gentiles* (ukončeno kolem 1263) a v díle *Quaestiones disputatae De potentia* (1265‒66). Disputace byly proneseny v Římě před druhým návratem do Paříže uskutečněným na přelomu roku 1269‒70. Výklad musí ukázat, jak Akvinského teorie poznání naplnila požadavek Averroese daný v termínech *proportio* či *consimilitudo* vzhledem k adekvačnímu pojetí pravdy. Hermeneutiku zajímá především pojetí adekvace smyslového a intelektuálního poznání. Práce napsané za druhého pařížského pobytu již reflektují kritiku Sigera na adresu Akvinského danou v Mnichovském rukopise a v QIIIDA. Za nedostatečné pochopení Averroesova učení o duši, zejména v Tomášově díle *Quaestiones diputate de anima* a *De unitate intellectus*, jej později kritizuje Siger v díle *De anima intellectiva*. Výsledem této kritiky je druhý odchod Akvinského z Paříže ze stejných důvodů jako v roce 1259. Jeho výklad Aristotela nepřijali ani Pechamovi modernisté ani Sigerova strana na Rue du Fouarre. Tomáš ponechává i po roce 1270 kritické hodnocení Averroese, jehož pojetí odděleného *intellectus possibilis* řadí k linii Alexandra a Themistia. Poslední shrnutí kritiky Tomáše najdeme v Sigerových *Quaestiones super Librum de causis* (1275). Celoživotní pojetí prvního averroismu dané podle Aristotela se spojilo s Tomášovou semiaverroistickou interpretaci *De anima*, kterou brilantně kritizoval *Doctor Invidiosus*. Spor mezi Sigerem a Akvinským, kterému na straně Akvinského sekundoval Aegidius Romanus, měl zásadní charakter pro utváření sporu o averroismus. Akvinského semiaverrismus se stal oficiálním tomismem skrze výklad Aegidia Romana. Tento latinský sofista připsal Averroesovi všechny rozpory v Tomášově výkladu *De anima* a naopak všechny správné interpretace použité Tomášem z CMDA připsal Aristotelovi. Tímto dvojím překroucením pravdy se Aegidius stal *Doctor Fundatissimus* filosofického tomismujako oficiální doktríny a ideologie katolické církve. Na Pařížské univerzitě tehdy existovaly dvě figury západního intelektuála. Pravdivá a sofistická produkce vědění běžela podle dvojího *dativus modi* (kap. 4.4.4). Moderně myslící Fúrie začaly v této době vskutku sériovou výrobu simuláker třetího druhu, protože z intelektu se stala hylemorfická substance, která byla navíc numericky individualizována. Po herezích Davida z Dinantu a zavedení univerzálního hylemorfismu se první křesťanská univerzita latinského Západu stala centrem intelektuálních zmatků kvůli další vlně modernistických iluminátů. Tato simulákra předtím produkovala pouze Oxfordská univerzita. Poznámka shrnuje absurditu postoje Bonaventurovy školy univerzálního hylemorfismu o numericky jednotném intelektu pro všechny lidi.[[278]](#footnote-278) Tuto nauku před vydáním Tempierova dekretu údajně hlásali mnozí pařížští studenti. Není problém poznat v této herezi myšlení Davida z Dinantu o kosmické formě individualizovaného *intellectus possibilis* v člověku, kterou modernističtí averroisté připsali Averroesovi. Množení mytopoetických nesmyslů a intelektuálního blouznění daného skrze logická sofismata vystavilo Pařížskou univerzitu riziku disciplinárního zásahu papeže Jana XXI. na začátku roku 1277. Papež nařídil dopisem datovaným dne 18. ledna 1277, aby biskup Tempier prozkoumal hereze a omyly, které se objevily na Pařížské univerzitě. Biskup měl za úkol prozkoumat tyto nauky, identifikovat jejich autory a podat o tom nezkreslenou zprávu.[[279]](#footnote-279) Zničení aristotelské školy na Rue du Fouarre vůbec nebylo tématem citovaného dopisu papeže Jana XXI. a biskup Tempier jednal v zájmu modernistů na vlastní pěst. Sofističtí *Moderni* během akademické pětiletky 1272‒77 nepřijali artistické prohlášení fakulty z roku 1272 a pustili se do mocenského boje. Excesy moderní sofistiky způsobily moderní intelektuální chaos. Intelektuální a ideologické pitomosti současného nihilismu (*novissimum*) tedy završují první krizi modernistického myšlení na latinském Západě. První vskutku moderní intelektuální chaos byl daný nerespektováním pravidla magistrů o generické rozdílnosti teologie a filosofie, určený dekretem z roku 1272. Preambule z Tempierova odsuzujícího dekretu z března 1277 jasně ukazuje, že akademické Fúrie už pracovaly na plné obrátky (*proprie facultatis limites excedentes*).[[280]](#footnote-280) Dante si uchoval zdravý rozum a tento kriticky myslící intelektuál, básník a politik přesně viděl jedinečnou roli brilantního Sigera v moderním chaosu myšlení. Akvinského působení v Paříži v letech 1270‒72 způsobilo, že pochybné obvinění z averroismu nakonec zůstalo Averroesovi a oběma artistickým magistrům Sigerovi z Brabantu a Boethiovi z Dácie. Tomášovu slávu jako objektivně vítězného *Expositor Novus* zařídil první tomista Aegidius Romanus. Světské kněze a artisty na Rue du Fouarre mocensky nikdo nebránil, na rozdíl od vlivného řádu Bratří kazatelů, k němuž patřili Albert i Akvinský. Stejně tak zůstali uchráněni před oficiálním obviněním z averroismu vlivní pařížští a oxfordští františkáni Bonaventura a Pechama, k nimž patřil i dominikán Kilwardby. Na Oxfordu se stal černou ovcí aristotelik Bacon, jehož exil do Paříže, vyšetřování, vězení a zákaz vyučování ale neskončil oficiálním odsouzením. Vyložení objektivního semiaverroismu Akvinského poskytne základní vodítko pro posouzení jeho podílu na vzniku objektivity, která vyrůstá ze specifické ontoteologické struktury pozdně antického, islámského a latinského křesťanského Západu.

### 4.5.1 Modernizace Avicennovy metafyziky

Začněme angažovaností Akvinského ve sporu se sekulárními magistry v letech 1255‒56, který popsala kapitola věnovaná Bonaventurově averroismu (kap. 4.1.2). Akvinského dílo *Contra impugnantes dei cultum* (1256) odpovědělo na Wilhelmův spis *De periculis novissimorum temporum* (1256), který napadl akademické a morální kvality mendikantských pedagogů na Pařížské univerzitě. Před vydáním tohoto polemického spisu nebo těsně po jeho publikaci byl rektor artistů Guillelmus de Sancto Amore poslán do akademického exilu. Teolog Akvinský během studijních let v Paříži stál na straně mendikantů nejen ideologicky, ale i filosoficky. Tento postoj asi ovlivnil jeho negativní hodnocení Averroese, kterého naopak bránili sekulární magistři na Rue du Fouarre. První kolo tázání musí vyjasnit vznik Akvinského výkladu CMDA v modu semiaverroismu podle spisu *De ente et essentia* dokončeného okolo roku 1256 v Paříži. Tomášův výklad Averroese je dán v paradigmatu Toledské školy, která harmonizovala učení Avicenny a Averroese do metafyzické konkordance. Během pařížských studií Tomáš podnikl poslední pokus o spojení Averroesovy a Avicennovy nauky o intelektu. Klíčová věta z citace spojuje Avicennovu metafyziku s Averroesovou první filosofií. Používá k tomu modernisty hojně citovaný výrok Averroese o intelektu, který způsobuje univerzalitu ve věcech.

„Lidská přirozenost v intelektu má jsoucno abstrahované od všech jednotlivin a proto má jednotnou definici vzhledem ke všem jednotlivinám, které jsou mimo duši. Proto je intelekt podobností všeho a vede k poznání všeho, nakolik jsme lidé. A protože máme v takto daném intelektu vztah ke všem jednotlivinám, intelekt nachází výměr *species* a přivlastňuje si ho (*adinvenit rationem speciei et attribuit sibi*). Proto praví Komentátor v úvodu *De anima*, že 'intelekt je to, co ve věcech způsobuje univerzalitu'. A to také říká Avicenna v jeho *Metafyzice*.“ [[281]](#footnote-281)

Intelekt podle Avicenny a Averroese zakládá ve věcech univerzální poznání (*intellectus est qui agit in rebus universalitatem*). Citát spojuje obě metafyziky do jednoty, v níž převládá Avicennovo pojetí. Klíčové je velmi dvojznačné slovo *adinvenit*, které jasně neříká, zda intelekt univerzální významy produkuje v duši, nebo zda je nějak nachází v samotných věcech. Pro celkovou linii Akvinského je charakteristické, že na prvním místě stojí Avicenna, jehož metafyzika určuje v modu *per prius* otázku poznání, definici intelektu, jednotu osoby a nesmrtelnosti duše. Proto mladý filosof nijak zásadně nekomentoval okolo roku 1255 ani v *De ente et essentia* ani v jeho komentáři k Sentencím klíčové pasáže Averroesovy *Fyziky* a *Metafyziky*, které kritizovaly Avicennu za chybný projekt první vědy. Komentář k Sentencím vidí rozdíl mezi oběma projekty hlavně v otázce signifikace, kde se Akvinský postavil na stranu Averroese proti Avicennově esencialismu.[[282]](#footnote-282) Odmítnutí Avicenny ve prospěch Averroese se týká odmítnutí porretánského esencialismu a avicennismu v případě definice osoby v Boží Trojici. Odtud také vychází Tomášovo klíčové pojetí poznání centrované na jednotu poznávající osoby v QD *De potentia* (kap. 4.5.2). Akvinský po vzoru Toledské školy ale předpokládá, že oba projekty metafyziky mají podobný aristotelský výklad první vědy a harmonicky se doplňují. V případě Avicenny jde o zásadní omyl, což jasně viděla Sicilská škola a Siger. Akvinský v komentáři k Sentencím psaném ve stejné době jako *De ente et essentia* používá Averroesův komentář k *Metafyzice* a k *Fyzice*. Tehdejší komentátoři dobře znali citáty z Averroesovy *Metafyziky* odmítající základní omyly Avicennovy první filosofie (OBJ I, kap. 2.4.1). Komentátorův velký komentář k Aristotelově *Fyzice* podobně tvrdí, že Avicennova dedukce prvních principů metafyziky je naprosto mylná (*Avicenna peccavit maxime*), protože opominul provést dedukci prvních principů metafyziky směrem od fyzikální substance.[[283]](#footnote-283) Z Tomášových citací Komentátora do roku 1257 je zřejmé, že Tomáš vzal zaměření „meta-fyziky“ postavené na primátu „substance *qua* substance“ a konkordančně ji spojil s projektem Avicennovy metafyziky postavené na primátu „*ens inquantum ens*“. Tato nejasná konkordance obou metafyzik vytvořila uvnitř prvního averroismu sofistické unitární pojetí první vědy, z níž vznikla pozdější *metaphysica generalis*.

Synkretistické pojetí obou arabských metafyziků dosvědčuje první Tomášovo důležité filosofické dílo *De ente et essentia*. Znalec Avicenny vysvětluje modernistům Bonaventurovy školy, že nemohou vzít porretánské hypostáze jako první substance, které navíc nekriticky idenfikují s Avicennovým konceptem jsoucna v modu „*hoc esse* *tantum*“. Akvinský udělal z Avicenny čistého aristotelika proti škole modernistů. Tomáš dobře ví, že Avicennova esencialita v modu „*hoc esse* *tantum*“má vlastní způsob existence, který není aktualizovaný v jednotlivinách. Náhled intelektu podle Avicenny odkrývá univerzální přirozenost věcí (*ad modum universalis*), která se zásadně liší od partikulární přirozenosti dané pouze v jednotlivinách a modifikované skrze smyslovou představivost (*ad modum particularis*; OBJ I, kap. 2.3.2). Tento Avicennův koncept je podle Akvinského striktně oddělen od kategoriální predikace dané impozicí od reálné první substance. Akvinský připomene sofistickým modernistům z nově zřízené katedry, že Avicenna byl aristotelik a ne porretánský platonik.[[284]](#footnote-284) Hypostázovaním čisté esence udělali porretáni z Avicenny čistého platonika, kterým tento žák Al-Fárábího nikdy nebyl. Oba hlavní představitelé falsafy byli aristotelikové. Nový výklad aristotelismu odmítl dát oba projekty do hierarchické pozice nadřazenosti a podřazenosti jako to udělal Siger a postavil oba projekty do jedné roviny. Pro Tomáše pak už není problém zkombinovat v konkordančním modelu Averroesovu „meta-fyziku“ první substance a Avicennův teoretický pohled na *ens inquantum ens*. Toledská škola se snažila o harmonizaci obou myslitelů, proto pominula fundamentální rozdíly v obou projektech první vědy stejně jako dnešní komentátoři. Spis *De ente et essentia* posuzuje obě formy první vědy z nezaujaté perspektivy objektivního myslitele. Tím vznikla kolem roku 1258 nová syntéza Avicenny a Averroese v originální formě aristotelismu, kterému se později zcela správně začalo říkat „tomismus“. První významný filosofický spis Akvinského vytvořil základ pro pozdější unifikovanou podobu objektivní metafyziky. Postup Akvinského zásadně odmítl fenomenolog Siger bránící „*ad mentem Averrois*“ konfliktuální paradigma dané v linii Alvernova výkladu *De anima* podle Sicilské školy (kap. 4.4.1). Vzhledem k nové syntéze Avicenny a Averroese, mladí studenti jako Aegidius vybrali Tomáše do role *Expositor Novus* ohledně aristotelského Korpusu. Nyní je jasné, proč Oxfordský rukopis brání tomistické synkretistické pojetí, a ne Sigerovu a Baconovu hierarchizaci obou metafyzik.

Status *intellectus possibilis* tvoří první a zcela základní bod výkladu, protože Akvinského specifické pojetí averroistického Averroese určilo následné dějiny filosofie. Objektivní tomistický postoj vedoucí k sofistickému smíření obou metafyzik se nutně musel projevit v klíčové otázce *intellectus possibilis*, která oddělila Averroese od všech předešlých komentátorů *De anima*. Zástupci Blundovy a Alvernovy školy na Rue du Fouarre uznali jedinečnost Averroesova řešení, protože chápali vztah Avicenny a Averroese v konfliktualistickém paradigmatu. Komentátor odmítl neoplatonský dualismus a jako jediný vykladač *De anima* dospěl k plné jednotě aktu poznání a reálně existující osoby. Tím se nejvznešenější filosof oddělil od jiných „*sequaces Aristotelis*“, a dokonce i od Aristotela samotného. Mendikanti četli CMDA podle neoplatonského výkladu Toledské školy v paradigmatu nasvícení porozumění zezadu, od hypostázovaného intelektu-slunce. Pro toletány platí, že Averroesův *intellectus possibilis* je oddělená kosmická substance. Proto musí tato nemateriální substance vytvořit nějakou formu *coniunctio* s lidským intelektem v aktu individuálního poznání. Tomáš objevil v díle *De ente et essentia* aristotelského Avicennu a v lini aristotelského avicennismu interpretoval spis CMDA pro porretánské a augustiniánské modernisty. Akvinský provedl hypostázování receptivní složky poznání v linii Toledského výkladu CMDA a vytvořil novou verzi averroismu. Z abstraktního pojmu *intellectus possibilis* v modu *quartum genus* v CMDA vznikla substance třetího druhu na způsob Alexandrova odděleného *intellectus possibilis*. Nová forma averroistického Averroese vznikla tím, že CMDA se interpretovalo skrze Avicennův výklad *De anima*. Definice averroistického receptivního intelektu je odvozena z faktu, že kosmické inteligence jako stvořená jsoucna obsahují potenci, i když nikoliv ve formě materie. Tomistický výklad Averroese je daný od kosmické formy možného intelektu, který je koncipovaný jako substance. Z možného intelektu daného u Averroese pouze jako abstrahované species v modu *quartum genus* vznikla nová substance třetího druhu. Akvinský volně cituje pasáž CMDA III.5, která výslovně mluví o intelektu v podobě *quartum genus* (*iste est quartum genus esse*, CMDA 409.657). Averroes tvrdí, že výsledná podoba *intellectus possibilis* je daná jako trvalé species. Kontinuální existence filosofie dokládá, že vždy existuje alespoň jeden reálně existující člověk, který je schopen aktualizace spekulativního intelektu (OBJ I, kap. 2.4.3). Stejným způsobem, tedy díky abstrahované podobě *intellectus possibilis* jako univerzálního konceptu v duši, jsme schopni vnímat svět kosmických inteligencí.[[285]](#footnote-285) Averroes dokazuje schopnost intelektu poznávat vše, ale pochopitelně podle specifického způsobu poznání daného tělesně a duševně (*tertium genus*). Specifický charakter receptivního intelektu je podaný v logice *modus tollens* a kategoriálního *destructio primis* (OBJ I, kap. 1.3), tedy skrze trvalou existenci filosofie danou ve výkonu existujících myslitelů. Toletán Akvinský vyložil citovanou pasáž CMDA Avicenny. Akvinský udělal z Averroesovy receptivní schopnosti reálné osoby schopné nemateriálního poznání kosmických inteligencí novou substanci. Poznání kosmických inteligencí dané skrze smysly jako esence (*quartum genus*) se stalo novým druhem intelektu v modu *tertium ens*. Tyto aktuální nemateriální formy jsme schopni poznávat podle CMDA, ale pouze v abstrakci na náš smyslový způsob, což dobře věděla Sigerova škola. Akvinský jako aristotelik zrušil model avicennovské komitace a zavedl do neoplatonské nebeské hierarchie princip potence a aktuality a tím dostal hierachii substancí podle míry nemateriality a stupně trvale dané aktualizace. Poznání nebeské hierachie pak vyložil skrze kategoriální predikaci Aristotelovy *Fyziky*. Tímto způsobem vznikla nová figura *intellectus possibilis* vykládaného „*ad mentem Averrois*“ podle Toledské školy. V novém modelu kosmických forem je směrem dolů dáno maximální a neomezené působení kosmické inteligence. Naopak umenšená aktuální forma kosmického *intellectus agens* představuje na dané nižší sféře receptivní možnost poznání vyššího patra inteligencí. Toto řešení připomíná Bovanenturův substanční *intellectus possibilis* jako mytopoetický mix potence a aktuality (kap. 4.1.2), ale Akvinský jej vytvořil bez *materia spiritualis*. Akvinský implantoval do Averroeovy kosmologie pasáž o dvou složkách lidského intelektu (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15). Proto sestavil schéma nebeské hierarchie v duchu Toledské školy, podle podle Komentátorova výkladu *Fyziky*. K tomu potřeboval kosmický *intellectus possibilis* Davida Dinanta. Nižší hierachie nemateriálních nebeských intelligencí má rostoucí míru potence. Mytologická projekce lidského intelektu do nebeských sfér je daná skrze kosmickou formu materie jako čisté potence. Tato forma omezenosti a konečnosti daná receptivitou představuje kosmickou verzi *intellectus possibilis*. Tím vznikla inovace aristotelika Tomáše, která nahradila Bonaventurovu zastaralou neoplatonskou kosmologii. Kosmické inteligence mají specificky omezenou a konečnou formu *intellectus agens*, která jim umožňuje pouze omezené poznání vyšších sfér (*limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis*).[[286]](#footnote-286) Kosmické inteligence jsou stvořená jsoucna, proto mají potenci jako specifickou formu konečnosti (*finitae quantum ad esse suum*). Tato potence musí nutně tvořit i součást jejich aktu poznání. Tato potence je aktualizována v reálném výkonu poznání, kdy roli kosmické kauzality vykonává hierarchicky výše postavený *intellectus agens* (*quod a superiori recipiunt*). Naopak směrem do nižší sféry jsou kosmické formy neomezeně aktivní (*non tamen finiuntur inferius*). Tento typ kosmické poznávací potence dané pasivně vzhledem k nadřazeným kosmickým inteligencím prý hypostázoval Averroes v modu *intellectus possibilis*. Akvinský vytvořil zcela nový mytologický koncept kosmického *intellectus possibilis*, který připsal Komentátorovi. Tato averroistická interpretace Averroése zavedla receptivní schopnost nebeským inteligencím, které rozpoznávají vyšší úroveň duchovního světa podle citované části *De anima*. Tímto způsobem vznikl *intellectus possibilis* jako kosmická substance a hypostáse. Tomáš modernizoval kosmologii Avicenny *ad mentem Averrois* zavedením receptivní potence kosmických inteligencí podle CMDA. Tím vznikla uvnitř toletánské školy nová kosmologie plně předvedená v Tomášových Sentencích. Poznání hypostázovaných forem *intellectus possibilis* se liší mírou potenciality rostoucí od první kosmické sféry směrem dolů. Nová kosmologie se tím oddělila od neoplatonské dedukce forem podané v *Liber de causis*. Komitace Avicenny zůstala pouze směrem dolů, v modu katabáze kosmických intelektů z vyšší formy do nižší, protože aktivní intelekt neomezeně působí směrem dolů (*exitus*). Poznání směrem nahoru (*reditus*) už není determinováno emanačním modelem podle *Liber de causis*. Nové poznání změnilo neoplatonskou anabasis tím, že dostalo aristotelský model poznání v modu „akt‒potence“ daný podle *De anima*. V letech 1256‒57 převedl Akvinský porretánskou modernu od neoplatonismu k aristotelismu. Svérázný komentátor Komentátora zrušil deduktivní styl *modo geometrico* daný v *Liber de causis*. Předávání vyššího aktu bytí a poznání do nižší receptivní potence není dáno skrze logickou dedukci, ale skrze impozici poznávací formy daná na vyšší úrovni aktualizace směrem do nižší formy, která má tomu odpovídající vyšší míru receptivity. Sigerova škola velmi dobře viděla, že tomistická kosmologie má skrytou neoplatonickou povahu. Za účelem vybudování nové kosmologie Thomas nevytvořil impozici významu ze skutečných hylemorfních substancí, ale hypostatizoval kosmickou potencialitu, aby nahradil kosmickou *materia prima* podle Dinanta. Kosmologie není založena na metafyzickém *ordinatio*, ale na logické verzi modernistického *resolutio*. Logická supozice, která zakládá kosmologickou dedukci, je dána ve formě univerzální metafyzické a hypostázované potence. Nová kosmologie existuje v režimu *simpliciter* a je vytvořena plně racionálně ve smyslu logické dedukce *per se* (*Anal. Post*. 84a14). Duns Scotus během studia v Paříži vybuduje novou objektivní metafyziku na takto podané tomistické kosmologii. Nový řád světa je dán ve formě univerzální metafyzické potence, která existuje v modu *simplex* a je plně racionální. Vznik tomistického simulákra *intellectus possibilis* ukazuje následující pasáž *De ente et essentia*.

„Proto pravil Komentátor ve výkladu třetí knihy *De anima* [CMDA III.5; 410.667‒72], že kdyby byla povaha možného intelektu neznámá, pak bychom nemohli poznat mnohost v kosmických substancích. Proto existuje reálná distinkce mezi těmito inteligencemi navzájem podle stupně potence a aktuality a to tak, že vyšší inteligence je více disponována k první Inteligenci a má více aktuality a méně potence, což platí i v ostatních případech.“ [[287]](#footnote-287)

Podle Tomášova výkladu Averroese je důkaz o substančním charakteru *intellectus possibilis* dán v modu avicennistického *coniunctio* hypostázovaných forem. Každá hypostáze možného intelektu recipuje potenci kosmických inteligencí na své vlastní úrovni existence a tím pádem v modu aristotelské adekvace. Existence *intellectus possibilis* jako hypostázované substance (*tertium ens*) je dedukována z poznatelnosti kosmického řádu. Poznáváme kosmické inteligence jen řádu nemateriální abstrakce, tedy skrze lidsky daný *intellectus possibilis* jako schopnost duše a ta je aktivována od kosmické podoby *intellectus possibilis*. Akvinský vytvořil novou mytopoetiku Averroese jako averroisty. Tato démonická figura se stala kosmickým panteistou na způsob Davida z Dinantu. Kosmické inteligence prý poznáváme podle tomistického Averroese skrze konjunkci lidského *intellectus possibilis* s jeho kosmickým dvojníkem. Na tento výklad odkazuje Aegidius ve třetí části Oxfordského rukopisu citací ST I, q. 88 (kap. 4.3.2). Teorii sofistické kopulace *intellectus agens* a *possibilis* dále najdeme ve výše citované *Summa philosophiae*, která dosvědčuje původní podobu oficiálního tomismu na Oxfordu(OBJ II, kap. 3.1.3). Oba spisy vznikly ve stejné době jako Sigerovy komentáře k *De anima*. Ale původní tomistický výklad je předchází o jedno desetiletí, protože vznikl během Akvinského prvního pobytu v Paříži. Nový receptivní intelekt se stal kosmickou hypostází, a tím doplnil kosmický a oddělený *intellectus agens*. Oba druhy averroistického intelektu jsou v modu *copulatio* spojeny s aktivní a pasivní schopnosti v tělesně dané duši. Akvinský podle Toledské školy dal kosmický *intellectus agens* a *possibilis* do dvou oddělených kosmických hypostází a z tohoto nesmyslu obvinil Averroese. Kosmická podoba *intellectus possibilis* v originálu CMDA neexistuje jako substance, protože čistá potence nemá žádnou možnost autonomní existence.

Akvinského modernismus měl nepopiratelné intelektuální kouzlo pro porretánské a avicennistické nominalisty v Oxfordu a v Paříži. První případ toletánského mixu obou oddělených intelektů měla *Summa Duacensis*, kde je vidět původní zdroj tohoto omylu ve škole Filipa Kancléře (*intellectus agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*; OBJ II, kap 2.2.2). Grossetesteho škola modernistů na Oxfordu neměla s přijetím tomismu žádný problém, na rozdíl od Pechamovy školy bránící s Rufusem a Bonaventurou univerzální hylemorfismus a pluralitu substancí (kap. 4.2.2). Latinští sofisté se chtěli stát moderními aristoteliky, aby mohli jít po *via Modernorum*. U modernistů v Paříži vznikl díky Akvinskému pluralismus forem v duši, jako to měl Grosseteste. Obojí výklad metafyziky a kosmologie byl veden v modu Toledské školy *ad mentem Averrois*. Nový aristotelský averroismus vzniká podle Avicennovy kosmologie čistých inteligibilních substančních forem (*Liber de philosophia prima* V) a podle Komentátorova výkladu *Fyziky*. Akvinský proto odmítl učení modernistů o kosmické duši (*anima mundi*), kterou měli modernisté v Oxfordu včetně Grossetesteho a Rufuse. Výklad averroistického *intellectus possibilis* je dán v modu nebeské hierarchie intelektů, které představují plně aktuální formu *intellectus agens*. Ale jako stvořená jsoucna obsahují určitou míru potence. Tato potence musí být dána na úrovni čistých kosmických inteligencí-substancí jako kosmická forma *intellectus possibilis*, která umožňuje receptivní poznání *intellectus agens* směrem do nižších forem. Synkretismem Avicenny a Averroese vznikl nový systém poznání kosmických inteligencí, který odpovídá pasivní a aktivní schopnosti intelektu podle spisu *De anima*. Pasivní složka nižší kosmické inteligence se připodobňuje vyšším sférám v modu recepce (*intellectus possibilis*), aktivní složka stejné inteligence naopak formuje nižší sféry (*intellectus agens*). Obojí druh poznání se děje v modu pravdy jako aristotelské adekvace odpovídajících schopností kosmických inteligencí. Averroistická osoba jako *compositum* dané konjunkcí obou intelektů představuje definici poznávajícího subjektu podle Avicenny a s pojetím poznávající osoby v CMDA nemá nic společného. Aristotelik Averroes podle Akvinského učí mimo panteismus totéž, co neoplatonský aristotelik David z Dinantu, který spojuje kosmický a lidský *intellectus possibilis*. První je individualizován skrze *materia prima*, druhý skrze potence těla. Pak tento averroistický *intellectus possibilis* jako kosmická hypostáze působí na naši duši v modu Alexandrova odděleného *intellectus possibilis*. Její recipient v duši je pochopitelně hypostázovaná forma Themistiova *intellectus materialis*. Následující argument shrnuje celou teorii.

„A tak je to i završeno v lidské duši, která zaujímá poslední stupeň na úrovni inteligibilních substancí. Možný intelekt v duši se totiž má k inteligibilním formám jako primární materie (*intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima*), která zaujímá poslední stupeň na úrovni materiálních jsoucen vzhledem k materiálním formám, jak řekl Komentátor ve třetí knize *De anima*. Filosof srovnává tento intelekt s prázdnou tabulkou, na které není nic napsáno. A právě proto, že tento lidský intelekt má proti jiným inteligencím mnohem více potence, pak se realizuje tímto vhodným způsobem vůči materiálním věcem tak, aby materiální věc přitáhl k participaci na svém bytí (*ut res materialis trahatur ad participandum esse suum*). Tak totiž z duše a těla vzniká jedno bytí a jedna hylemorfická složenina v té míře (*ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito*), v jaké toto bytí vlastní duši není závislé na těle.“ [[288]](#footnote-288)

Tomistická definice podává sofistickou podobu *intellectus possibilis* jakosubstance třetího druhu, která tvoří apriorně danou podmínku poznání kosmických inteligencí ve stylu Kantovy transcendentální dedukce. Lidský receptivní intelekt stojí v řadě komitací kosmického hypostázovaného *intellectus possibilis* až na posledním místě. Náš *intellectus possibilis* je daný individuálně a komunikuje s materií, protože přímo recipuje svět hylemorfických substancí.

Akvinský obhajoval až do své smrti tento výklad averroistického Averrose. Toto naprosto mylné pojetí CMDA pak logicky potřebuje upravenou verzi Themistiova a Teofrastova *intellectus materialis* jako další hypostázovanou formu v lidské duši. Dílo *De unitate* *intellectus* pouze vydělilo tento hypostázovaný receptivní intelekt z naprosto chybné koncepce modernistů dané v modu univerzálního hylemorfismu. Akvinský vytvořil novou formu averroistického *intellectus possibilis* na způsob výše uvedeného aristotelismu Avicenny a dal jej do duše jako samostatnou formu. Citát předvádí dionýsiovskou nebeskou hierarchii substančních intelektů (*agens*, *possibilis*) sestupujících od kosmických forem směrem dolů k člověku a sofisticky ji vydává za Averroesovo pojetí. Tento fakt neunikl bdělému Wéberovi v jeho originální analýze Tomášova korpusu, ale bohužel tento tomista interpretoval hierarchii inteligencí neoplatonsky místo aristotelsky (Wéber 1991, 218‒32). Wéber navíc paušálně připsal typ receptivní kosmické inteligence v modu Dionysiova *Peri Fýseon* celé škole prvního a druhého averroismu, tedy Dinantovi, Alvernovi, Albertovi a Akvinskému, z nichž udělal zástupce neoplatonismu. Nejdůležitější text na toto téma obsahuje druhá kniha Sentencí, v níž se řeší všechny hlavní teorie ohledně numericky jednotného intelektu. Akvinský nejprve odmítne Avicennovo pojetí kosmického a odděleného *intellectus agens*. V souladu s biskupem Alvernem (OBJ II, kap. 2.3) odmítne přímé působení tohoto odděleného činného intelektu na lidské poznání jako herezi. Pak odmítne kosmický *intellectus possibilis* podle vlastního averroistického výkladu Averroese vyloženého výše. Ve finále bere Avicennovo pojetí možného intelektu jako křesťanské, protože jeho *intellectus possibilis* je numericky individualizovaný podle poznávajících osob. Tomáš jako velmi nadaný reprezentant školy *sophistae Latini* vytvořil novou mytologii poznávacího aktu. Z hlediska výkladu CMDA, je jeho raná tomistická teorie (ale nikoliv její konečná fáze) založena na dvou zásadních omylech. Za prvé: osobní výkon intelektu jako *tertium genus* podle CMDA byl nahrazen sofistickou výměnou za *intellectus materialis* podle Avicenny. Za druhé: vůbec nepochopil funkci a pojetí intelektu jako *quartum genus* podle CMDA a bral Averroésův intelekt jako quartum genus za jím vytvořený kosmický *intellectus possibilis*. Na základě těchto dvou základních chyb Akvinský vytvořil tomistickou verzi averroismu. Následující citát ukazuje základní rysy avicennistického pojetí možného intelektu, které drží Akvinský až do konce své myslitelské dráhy.

„Třetí názor je Avicenny v jeho traktátu *De anima* VII.5‒6, v němž dal možný intelekt individualizovaně do každého jednotlivce zvlášť (*ponit intellectum possibilem in diversis diversum*) a založil jej přímo v esenci racionální duše, a nikoliv jako tělesnou schopnost (*fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem*). Z těla tato schopnost vychází, ale zánikem těla nekončí (*corpore incipere, sed non cum corpore finiri*). Proto jeho výklad možného intelektu považujeme za shodný s křesťanskou vírou (*ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*), i když se s ostatními filosofy mýlil v otázce [odděleného] činného intelektu, jak už bylo řečeno výše.“ [[289]](#footnote-289)

Avicennův *intellectus possibilis* je nemateriální schopnost založená v racionální esenci duše (*in essentia animae rationalis*). Proto je na rozdíl od Averroesovy verze kosmického *intellectus possibilis* tato forma vázaná na individuální tělo (*in diversis diversum*). V těle tento intelekt vzniká v individualizované podobě dané materiálně (*cum corpore incipere*). Ale jako nemateriální esence nemůže s tělem zaniknout (*non cum corpore finiri*). V otázce *intellectus possibilis* je Akvinský avicennistou. Proto považuje numerickou individualizaci receptivního intelektu v člověku za křesťanské pojetí. Numerizace hypostázovaného *intellectus possibilis* podle Avicenny je v člověku daná správně, protože tato hypostáze je daná imanentně. Naopak averroistický *intellectus possibilis* je daný špatně, prootže k člověku přichází z vnějšku v jeho kosmické formě. Spojením Avicenny a averroistického Averroese vznikla okolo roku 1258 nová teorie numericky odlišného *intellectus possibilis*, který je individualizovaný v člověku. Tento intelekt individualizován v člověku správně, což je křesťanská verze averroismu podle Avicenny. Nebo je *intellectus possibilis* nesprávně individualizován podle Averroese, což vytváří kacířskou verzi averroismu. Tato základní pochybení (*Irrtum*) prvního tomismu založilo objektivní definici moderního poznání. Akvinský hlásal numerickou individuaci *intellectus possibilis* během prvního pobytu v Paříži. Nyní je jasné, proti komu je namířeno Sigerovo zásadní odmítnutí numericky odlišného *intellectus possibilis* v člověku podané v QIIIDA a v následných spisech. Albert toto averroistické sofisma nemá, protože jeho výklad individuálního pojetí poznání sledoval Sicilský výklad CMDA v linii Alverna a Blundovy školy (kap. 4.4.2). Následná argumentace Tomášových Sentencí odmítne Teofrastovo a Themistiovo pojetí numericky jednotného možného intelektu ve všech lidech podle Averroesovy kritiky CMDA. Pak zbývá výše uvedené Tomášovo simulákrum numericky jednotného kosmického *intellectus possibilis* daného externě a jednotně pro všechny lidi. Toto chybné averroistické pojetí receptivního intelektu, které Akvinský osobně vytvořil, musí tento avicennistický a křesťanský aristotelik zásadně odmítnout. Výsledné vypořádání s pojetím averroistického *intellectus possibilis* podle Tomášova výkladu CMDA vypadá následovně. Činný a trpný intelekt je prý podle Averroese numericky jeden ve všech lidech, ale nikoliv inteligibilní *species*, která vznikají v individuálním výkonu poznání. Oddělený kosmický *intellectus possibilis* působí směrem dolů neomezeně, proto přetváří lidský receptovní intelekt podobně jako řemeslník přetváří materii. Akvinský stejně jako Aegidius promítl do výkladu lidského poznání podle CMDA objektivní substanční model graduálně hierarchizovaných forem kosmických intelektů, které má Avicennova kosmologie a metafyzika. Akvinský jako avicenista transformoval intelekt v podobě *tertium* a *quartum genus* v CMDA do dvou hypostázovaných forem v podobě *tertium ens* a pak obě formy smísil dohromady. Definitivní podobu averroistického modelu poznání skrze oddělený a substanční *intellectus possibilis* ukazuje tento citát.

„Proto Averroes vyvodil vzhledem k intelektu, jak je v nás určitým způsobem porušitelný a jak je neporušitelný. Pak totiž z té části, která produkuje fantasmata, nastává porušitelnost, ale z možného intelektu je neporušitelnost (*ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas*). Z toho plyne, že po smrti porušitelné části možného intelektu daného v těle nezůstane žádná pluralita jednotlivých duší. Toto pojetí je z mnoha důvodů směšné.“ [[290]](#footnote-290)

Oddělená kosmická substance *intellectus possibilis* představuje hypostázovanou formu, která se v modu *copulatio* spojuje s lidským receptivním intelektem. Ten se nachází v kosmologii *intellectus possibilis* na nejnižším stupni substančních nebeských inteligencí. Obě formy jsou nemateriální a jsou oddělené od tělesného poznání daného smyslově, proto spolu mohou úspěšně kopulovat. Pak se spojuje kosmická forma numericky jednotného *intellectus possibilis* s lidskou individuální formou *intellectus materialis*. Tato individuace běží skrze lidské tělo. Averroes prý sice odmítl přímé působené odděleného kosmického *intellectus agens* na lidské poznání, ale celou numerickou individuaci poznání v člověku provedl přes kosmickou formu *intellectus possibilis*. Z Averroese se stal umírněný amalricián ve stylu Davida z Dinantu (OBJ II, kap. 2.1.3). Avicenna prý neměl tento typ *intellectus possibilis*, protože jej chápe čistě individuálně, což je v souladu s křesťanským pojetím lidské duše.

Z pozice reálné nauky dané v CMDA představil Akvinský neoplatonský model kosmického *intellectus possibilis* v řádu nebeských hierarchií, který působí jako formující prvek na lidský *intellectus possibilis*. Akvinského averroistický výklad Averroese stojí na avicennistickém dualismu, který převzal první tomista Aegidius. Závěrečná věta konstatuje v modu pythické *alétheia*, že jde opravdu o směšné simulákrum poznání a intelektu (*haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter*). Averroes se stal v Tomášově pojetí chybujícím a neumělým avicennistou. Skuteční znalci CMDA v Rue du Fouarre ti jistě považovali za opravdu frivolní výklad Komentátora. Mytopoetický výklad CMDA podle Akvinského jasně ukázal, že škola modernistů hned po svém ustavení začala produkovat sofistická simulákra a jsoucna třetího druhu. Nezapomeňme, že Akvinský byl jedním z prvních magistrů nově vzniklé mendikantské fakulty. Tento semi-averroista odsoudil „heretika“ Averroese za mytopoetický nesmysl, který sám vytvořil a pak pochválil „katolického“ Avicennu za to, že nechal *intellectus possibilis* jako individuální poznávací schopnost člověka. Toto pojetí museli magistři na Rue du Fouarre zásadně odmítnout. Akvinský vytvořil novou verzi kosmického *intellectus possibilis*, kterou měl David z Dinantu. Zavedení tohoto averroismu byl pravděpodobně jeden z hlavních důvodů Tomášova prvního odchodu z Paříže. Znalci Komentátora jej kritizovali za averroistické pojetí *intellectus possibilis* a za hlásání nové formy komitační teorie podle Avicenny. Škola prvního averroismu z Rue du Fouarre zásadně odmítla moderní alexandrovce, k nimž patřil Akvinského výklad *intellectus possibilis* podaného v modu kosmické substance typu *quartum genus*. Kritičtí aristotelikové správně viděli, že toto substanční simulákrum připsané Averroesovi reprezentuje další sofistický výplod avicennistů z právě založené mendikantské fakulty. Polemiku s magistry z Rue du Fouarre představuje *Summa contra Gentiles* psaná v Itálii. Akvinského teorii *intellectus possibilis* museli odmítnout i zastánci Bonaventury a Rufuse. Individuace intelektu byla provedena mimo jimi hlásanou verzi univerzálního hylemorfismu, a navíc popírala pluralitu substancí v člověku. Bonaventurova fakulta jej odmítla z důvodů uvedených dále, protože Akvinský odmítl hlavní teze modernistů. Následoval odchod Akvinského z Paříže roku 1259, protože akademicky už nepatřil k žádné ze dvou tehdy vládnoucích škol prvního a druhého averroismu. Jeho kosmologický výklad receptivních kosmických forem dal Komentátora do jední linie s aristotelským výkladem Davida z Dinantu. To bylo zásadně nepřijatelné pro komunitu skutečných znalců Averroese. Navíc uplynulo pouhých deset let od smrti biskupa Alverna. Averroistické pojetí možného intelektu jako substance třetího druhu najdeme v definitivní podobě v komentáři k Sentencím, který vznikal ve stejné době jako spis *De ente et essentia*. První tomistická verze averroismu vznikla v letech 1256–57. Potenciální intelekt se stal kosmickou substancí a kopuloval s lidským materiálním intelektem. Akvinský definoval možný intelekt v CMDA jako univerzální kosmickou hypostázi-potenci a pak jeho individuaci v člověku odmítl jménem modernizovaného Avicenny. Tomáš drží Avicennovu teorii numericky individualizovaného *intellectus materialis* v jednotlivém člověku a odmítl averroistickou teorii *intellectus possibilis* jako kosmické substance. Jeho výklad individualizovaného *intellectus possibilis* je daný v reálném člověku. Intelekt je založený nemateriálně a tím přetrvává v duši i po smrti. Pouze Avicenna prý individualizoval možný intelekt v člověku jako individuální nemateriální formu, proto Akvinský považuje jeho výklad *De anima* za shodný s křesťanskou vírou (*secundum fidem catholicam*).

Tomistický výklad CMDA patří do specifické skupiny semiaverroismu. Akvinský odmítl přímý účinek kosmického *intellectus agens* a *possibilis* na lidskou duši. Avicennistický výklad receptivního intelektu jako individualizované formy jako substance se vydává za autentickou interpretaci CMDA. Akvinský provedl klasický sofistický manévr modernistů v obranné projekci *Verkehrung ins Gegenteil* a připsal Averroesovi heretickou formu *intellectus possibilis,* kterou sám vytvořil chybným výkladem CMDA . Do heretického portfolia Averroese přišel kosmický *intellectus possibilis* podle Davida z Dinantu. Tuto dvojí verzi tomistického averroismu statečně nese Komentátor až dodnes v modu kristologické expiace cizích vin podle knihy *Leviticus* 16:21–22 a podle Izaiášova Božího služebníka (Iz 53:2‒5). Hermeneutická archeologie použila tuto pythickou a múzickou formu biblického orákula k tomu, aby v modu archaické *alétheia* vyložila skryté dějiny tomismu. Falešná forma averroismu pod vedením tomisticky vzdělaných akademických Fúrií ovlivňuje tento systém myšlení. Akvinský během prvního pařížského období je pro zástupce prvního averroismu jasný avicennista, i když jiného ražení než škola druhého averrroismu pod vedením Kilwardbyho, Pechama a Bonaventury. Albert gradualistické pojetí intelektu podle Avicenny hájil pouze jako abstrakci, což bylo v souladu s výkladem CMDA (kap. 4.4.2). Albert odmítl Aristotelovu a Avicennovu neoplatonskou gradualitu intelektů (*secundum Aristotelem et Avicennam, potentiae existentis in actu quatuor sunt gradu*s) ve jménu Sicilského výkladu CMDA (*Averroes vero videtur ponere tres species intellectus*). Siger dobře znal Albertův výklad *De anima* daný ve spisu *De homine*, protože figuroval v dalších Albertových pojednáních o intelektu publikovaných v době vzniku Sigerovy QIIIDA. Vůči Albertovi uplatnil *Doctor Invidiosus* jinou kritiku než vůči Tomášovi, kterého poznal během společných bakalářských studií v Paříži jako avicennistu a averroistu (kap. 4.4.3). Siger jménem prvního averroismu Sicilské školy zásadně odmítl jakoukoliv možnost materiální individuace intelektu v modu *separatus*, protože CMDA odmítá všechny hypostázované formy moderních alexandrovců (kap. 4.4.3). Tomáš hypostázoval intelektuální potenci osoby danou v těle a definoval tento intelekt jako esenci v nemateriální duši. Tento výklad *anima intellectiva* obsahuje skrytý dualismus podle Avicennova „katolického“ výkladu *intellectus possibilis*, v němž nemateriální a oddělený intelekt funguje jako hypostázovaná forma duše v modu *qua2* (kap. 4.5.3). Tomismus vytvořil v duši intelekt jako hypostázovanou formu. Taková produkce *tertium ens* představuje typický omyl porretánů a modernistů. Pozdější výklad v *De unitate intellectus* hájí podobný aristotelismus odmítající Komentátorův výklad CMDA. Akvinský založil dualistickou jednotu osoby rekatolizací Avicenny a diabolizací Averroese, což po něm převzal Aegidius Romanus do první verze tomismu. Kritičtí magistři na Rue du Fouarre nemohli připustit mytopoetický vpád dogmatické teologie do filosofie, navíc pouhých několik let po odchodu biskupa Alverna na věčnost. Sigerova škola odmítla averroismus Akvinského ohledně kosmické formy *intellectus possibilis* a s ní spojený averroistický výklad CMDA jako další sofisma z modernistické školy *sequaces Aristotelis*. Ale další kapitoly ukáží, že Tomášova teorie poznání podle *De anima* patří do pojetí prvního averroismu.

Tím se dostáváme ke druhému bodu, což je vztah Akvinského ke škole druhého averroismu. Ten je naprosto jednoznačně a zásadně odmítavý po celou dobu jeho působení. Nově jmenovaný magistr pokračuje ve filosofickém sporu nástupců z řad zakladatelů Pařížské univerzity proti tehdejším školám *sophistae Latini* a *Grammatici*. Jeho cílem je Bonaventura a jeho pařížská škola *Modernorum*, kterou dobře znal v Paříži během sporu sekulárních artistů a mendikantů. Ve sporu proti druhému averroismu postupoval stejně diskrétním *modo obliquo* jako Albert Veliký. Hermeneutika sporu prvního a druhého averroismu konstatuje, že Pecham byl hlavním terčem Akvinského kritiky okolo roku 1270. V této době Akvinský přichází na Pařížskou univerzitu a v přednáškách reaguje na učení zdejších magistrů. Ve stejném roce Pecham opouští Pařížskou univerzitu ze stejného důvodu jako před ním Rufus v roce 1250. Pechamova filosofie nemohla obstát před kritikou Akvinského a Sigera, stejně jako se to stalo osudným Rufusovi po kritice Alverna a Alberta. Akvinský představoval nový směr výkladu Aristotela na Pařížské univerzitě po svém druhém příjezdu na konci roku 1269. Proto se mladí bakaláři typu Aegidia přidali na stranu Nového Expozitora a modernisté bránili Pechama, jako to nepřímo dělal Bonaventura v postních kázáních (*Collationes*) z této doby (kap. 4.1.1). Pro Sigerovu školu na Rue du Fouarre nebyl přijatelný ani jeden z těchto latinských sofistů. Tomisté a modernisté byli averroisté podle avicennismu toletánů a zničili křesťanské pojetí osoby rozpadem na různé formy nebo dokonce substance. Není divu, že zmatený pařížský biskup Tempier po rozpadu metafyziky a jednotného vidění světa nevěděl, co dělat. V tomto moderním zmatku nebyl sám, což ukáže dále citovaný dopis generála dominikánů z roku 1271 s otázkami ohledně duše a kosmologie, na které měli odpovědět hlavní magistři řádu (kap. 4.5.3). Spor Tomáše a Pechama byl nevyhnutelný a navazoval na Pechamův spor s Albertem Velikým. Polemické dílo *Quaestiones tractantes De anima* dnes známé i jako *Quaestiones disputatae De anima* dopsal Pecham proti Albertovi a Akvinskému nejpozději na začátku roku 1270 v Paříži (kap. 4.2.1). Proti Sigerovu pojetí věčnosti světa v QIIIDA (kap. 4.4.1) polemizuje tento augustinián v díle *Quaestio disputata De aeternitate mundi* dokončeném asi v roce 1271. Akvinský navíc Pechama přímo napadl v závěru *De unitate* *intellectus* jako podřadného myslitele. Citujme závěrečnou část spisu, která jinými slovy opakuje výše citovanou Albertovu pozici z komentáře k *De anima* (*scientiam veritatis nec ostendunt nec verbis propriis attingunt*; OBJ II, kap. 2.4.3).

„Toto je psáno proto, aby byl odstraněny výše popsané omyly, ale nikoliv pomocí církevních dekretů, ale skrze filosofické argumenty a spisy. A jestliže se někdo chlubí falešnou znalostí danou jen podle slov (*falsi nominis scientia*) a chce něco namítnout proti tomu, co jsme napsali, ať se nechovává za rohem a nemluví o tom před nedospělci, kteří nejsou schopni posoudit tak složité otázky (*coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare*). Pokud se odváží, ať napíše odpověď na to, co je zde dáno. A pak uvidí, že nejen moje nauka, ale i ostatní zastánci pravdy budou vzdorovat jeho omylům a opraví jeho neznalost.“ [[291]](#footnote-291)

Dvojnásobně poražený Pecham odchází na Oxford ve funkci magistra-regenta. Po jmenování rektora Kilwardbyho arcibiskupem v Canterbury (1272) dokončuje Pecham přeměnu této univerzity na baštu modernismu. Pecham v několika dopisech z roku 1284‒85 zmiňuje základní ideový spor s Akvinským ohledně otázky, zda v člověku existuje jen jedna substanční forma, což považoval v souladu s učením druhého averroismu za zásadní omyl. Citujme důležitý dopis z 1. června 1285, v němž Pecham zmiňuje sporné body mezi ním a Akvinským. Dopis na začátku uvádí jako základní sporný bod Akvinským nekompromisně hájenou jednu substanční formu v člověku, která tvořila jádro sporu mezi prvním a druhým averroismem. Canterburský arcibiskup brání učení františkánské školy druhého averroismu v Paříži založenou Alexandrem Halským, kterou pak vedl Bonaventura (*memorie fratris Alexandri ac fratris Bonaventure et consimilium*).[[292]](#footnote-292) Pecham v citované části listu uvádí, že hlavní změna v jím odmítnutém myšlení proběhla během posledních dvaceti let (*citra viginti annos*). List byl psaný roku 1285, což znamená, že spor vedený Pechamem se netýkal pouze pozice Akvinského kolem 1270, ale i kritiky Alberta Velikého (*De unitate intellectus*, 1263) a Sigerova výkladu *De anima* I‒III redigovaného do roku 1266. Albert publikoval hlavní spisy proti druhému averroismu již jednu dekádu před Akvinským a Sigerem. Pak v Pechamově dopise následuje doktrinální část obhajující hlavní body nauky druhého averroismu.[[293]](#footnote-293) Františkánský arcibiskup v Canterbury jmenovaný hned po dominikánovi Kilwardbymu cituje ve své apologii sporné body jeden po druhém a podle pořadí důležitosti. Pecham začíná obranou univočního ontoteologického *resolutio* jsoucna podle dvojího typu regulí a jim odpovídající nauku o exemplarech (*de regulis eternis*). Dále následuje obrana smyslu jsoucna daného nasvícením zezadu (*de luce incommutabili*). Pak brání dualismus duše podle mixu substančně daného činného a receptivního intelektu (*de potentiis anime*). Nakonec Pecham brání proti prvnímu averroismu objektivní strukturu jsoucna danou skrze formu a materii třetího druhu (*de rationibus seminalibus inditis materie*). Tyto sporné body vyjmenoval samotný Pecham s dvacetiletým odstupem od tehdejších debat a považoval je za zásadní námitky proti tehdy ustavenému tomismu v Oxfordu podle linie Grossetesteho. Proto jeho výčet přijmeme jako faktický popis ideových sporů obou škol. Pechamovu zprávu je třeba číst v dobových souvislostech roku 1285. Rehabilitace Akvinského zahájená dominikány je v době psaní dopisu už v plném proudu a osobně se v ní angažoval Albert Veliký hned po Tomášově smrti (1274). Grossetesteho modernisté se spojili s prvními tomisty a modernizují avicennistickou metafyziku s benevolencí arcibiskupa Kildwardbyho směrem k nově pojatému aristotelismu Akvinského. Z něj se se stal *Expositor Novus* přičiněním mediálně zdatného latinského sofisty Aegidia. Představitelé druhého averroismu po roce 1280 přešli do defenzívy a úporně brání již jen hlavní body jimi podníceného odsouzení z března 1277. Oxfordští sofisté v této době také provádějí první diabolizaci Sigera, který se po Aristotelovi a Komentátorovi stal dalším obětním beránkem zdejších modernistů (kap. 5.5). Spor Pechama s Grossetesteho školou tomistů tiše podporovanou dominikánem Kilwardbym symbolizuje osud Richarda Knapwella v letech 1284‒86. Tento oxfordský magistr napadl františkánské *Correctorium fratris Thomae* (William de la Mare, 1279) za regentování arbiskupa Johna Pechama. Odvážný myslitel kritizující modernistická sofismata dopadl stejně špatně jako Bacon, Siger a po nich také Ockham.[[294]](#footnote-294) Na Oxfordu ovládaném analytickým myšlením *Oxfordian Fallacy* a školou druhého averroismu, byla rehabilitace Akvinského dokončena roku 1286, kdy tamější kapitula dominikánů prohlásila všechna díla Akvinského za ortodoxní. Z Pechamova dopisu jasně vyplývá, že Akvinský odmítl všechny zásadní body, na kterých stojí ontoteologická stavba objektivity. Její moderní verzi analyzovaly kapitoly věnované Bonaventurovi a Pechamovi. Svědectví františkána Rogera Marstona (†1303), současníka Pechama a ideového odpůrce Akvinského z pozice druhého averroismu ukazuje, že klíčový spor se týkal zejména ST I, q. 85, a. 5‒7, kde najdeme komplexní kritiku augustinianismu (Grabmann 1906, 70‒72). Klíčová je zejména pasáž, kde Tomáš odmítá pozici druhého averroismu danou ozářením intelektu zezadu, skrze exemplary dané v boží mysli.[[295]](#footnote-295) Tomášovu pozici převezme analytický porretán a avicennista Scotus ovlivněný v mnoha bodech tomistickou větví Grossetesteho školy. Scotus přijme základní tezi tomismu danou ozářením smyslu jsoucna zepředu, jako autenticky aristotelskou nauku. Odmítnutí iluminačního augustinianismu vytvoří scotistickou verzi tomismu (kap. 5.3.2). Shrnutí citované kvestie 85 končí odmítnutím augustiniánského avicennismu z filosofické pozice aristotelismu. Ale kritika nebyla tak radikální, jako v případě metafyziky Sigera (kap. 4.4.1). Akvinský zásadně odmítl každou formu přirozeného poznání, v níž by byl smysl jsoucna dán nasvícením zezadu. Přímé vidění exemplarů by se rovnalo blaženému patření duše na věčnosti, kdy intelekt poznává exemplary mimo fantasmata, což není možné v pozemské existenci.[[296]](#footnote-296) Citovaná kvestie 85 koncipovaná proti modernistům považuje přirozený způsob poznání daný na základě iluminace za nemožný. Tím je dána první a nejdůležitější odpověď na otázku, jaká je hlavní linie kritiky druhého averroismu. Podobnou tezi měl již Tomášův komentář ke druhé knize Sentencí, který držel nasvícení zepředu od fantasmat. Citujme důležitou část Sentencí, která ve shodě s pozdějším Sigerovým výkladem stanovuje modus „*obiective*“ pro vztah intelektu daného „*separabilis*“ vzhledem ke smyslům. Tím se Akvinský jasně přihlásil ke schématu poznání podle školy prvního averroismu. Jeho pojetí nasvícení zepředu ale sleduje mylný výklad CMDA z výše uvedených averroistických důvodů. Tomáš předkládá nový výklad třetí knihy *De anima* už v Sentencích psaných během prvního pobytu v Paříži.

„A tímto způsobem tvoří porozumění součást výkonu intelektu, jako tělesný orgán oka současně vidí skrze schopnost vidění. Takto intelekt rozumí mimo tělo, protože jeho činnost nepotřebuje žádný tělesný orgán. Ale protože tento výkon poznání je předmětem výkonu porozumění (*illud sit objectum operationis*), jako zrak nemůže vidět bez barvy, stejným způsobem (*hoc modo*) také intelekt nemůže rozumět ve vezdejší existenci bez smyslového fantasmatu. Fantasma se má k intelektu jako barva k vidění, jak řekl Filosof ve třetí knize *De anima*, odstavec 30.“ [[297]](#footnote-297)

Nyní je jasné, odkud vzal Aegidius ve svém díle *Anonymus Bazán* definici barvy, která je v rozporu s pojetím diafanum v CMDA (*color est ens reale*; kap. 4.3.3). Smyslově dané fantasma se má k intelektu jako fyzicky daná barva k vidění. Obojí vztah je formálně identický a má charakter reálně kauzálního děje na úrovni prvních substancí. Další důležitá pasáž se týká přirovnání intelektu k vidění, které tento citát dává do modu plné podobnosti (*hoc modo*). Siger zásadně odmítl ekvivalenci smyslového a intelektuálního poznání v komentáři QIIIDA a jeho stanovisko podpořil Boethius z Dácie jako autor díla *Anonymus Giele*. Akt porozumění běží díky nematerialitě intelektu v modu ipseity (*tertium genus* CMDA). Zde není možná materiální identita a numerická individuace intelektu, jak to předpokládá Akvinského avicennistická exegeze *De anima* III. Tento důležitý výklad zahajuje Akvinského kariéru jako *Expositor Novus* už v letech 1257‒58. Tomášův výklad odmítly obě hlavní školy prvního a druhého averroismu, proto musel opustit Pařížskou univerzitu roku 1259. Jeho pozici začal hájit první tomista Aegidius, což ukazují jeho modernistické úpravy v Oxfordském rukopise DA I-II. Ty změnily Sigerův komentář DA I-II v Mnichovském rukopise do první verze oficiálního tomismu. Aegidius plně konvertovaný na tomismus sleduje Tomášovu linii v duchu modernizovaného prvního averroismu od roku 1268, ale pravděpodobně již dříve. Jeho konverzi k tomismu dokazuje zásadní odmítnutí Avicennovy *De anima* dané v Oxfordském rukopise DA III. Tato konverze k tomismu a proti modernistům jistě souvisí s Tomášovými disputacemi *QD De anima* a *QD De potentia* konanými v Římě do roku 1268. Proto jde Aegidius po prvních přednáškách Akvinského na Pařížské univerzitě (1270) do sporu s Pechamem a s jeho modernistickou školou v Paříži (*Anonymus Bazán*). Akvinský kritizoval školu moderních Latiníků z pozice Aristotelovy *De anima*. Exegeze Sigera zásadně odmítla iluminační scénář modernistů.

Akvinského rozchod s akademickými ilumináty druhého averroismu byl jasný a nekompromisní. Originální aristotelský magistr vykládající Sentence *ad mentem Averrois* nemohl učit na mendikantské katedře *Modernorum* zřízené roku 1255, i když byl uznávaným magistrem regens dominikánů. Dalším důvodem k odchodu od modernistů bylo odmítnutí *Oxfordian Fallacy* jako chybného výkladu *Druhých analytik*. Akvinský bránil celou dobu princip „*ex* *inmediatis*“ vzhledem k první substanci stejně jako Albert na začátku své dráhy ve spisu *De homine* (OBJ II, kap. 2.4.1). Formulace bránící hyparchický primát první substance odmítla univoční záměnu první a druhé triády principů poznání. Tuto pozici zastávali okolo 1255 v Paříži Rufus a Kilwardby v jejich výkladech *Druhých analytik* daných v duchu *Oxfordian Fallacy*. Jasné odmítnutí *Oxfordian Fallacy* dosvědčuje Akvinského komentář ke *Druhým analytikám* psaný v závěru druhého pobytu v Paříži (1271‒72). Nejprve je princip *ex* *inmediatis* vztažen k první substanci, včetně aristotelského členění šestice axiomů poznání na primární tři principy vzaté z reality a na následující tři principy formálních vlastností soudu (*non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae*).[[298]](#footnote-298) Následně je takto založené *medium* soudu dané predikací hyparchické kauzality (*ex causis rei*) a je postaveno jako základ deduktivního syllogismu (*demonstratione propter quid*).[[299]](#footnote-299) Primát hyparchické první substance pro vědecké poznání je dán zásadním způsobem, což také zásadně poznamenalo negativní vztah Akvinského ke všem iluminačním teoriím a statusu porretánských *species*. Polemika s druhým averroismem se týkala vztahu smyslových a inteligibilních *species*, který tvoří jádro Averroesova *proportio* a také základ adekvační teorie pravdy. Spojení obou forem *species* představuje principiální kámen úrazu mezi prvním a druhým averroismem. Akvinský v této klíčové otázce jednoznačně sleduje linii Aristotela a CMDA, což ukazuje rozbor díla *Expositio super librum Boethii De trinitate* psaného hned po prvním pobytu v Paříži asi roku 1260. Akvinský po odchodu z Paříže si nejprve vyřídil akademické účty s modernisty kolem Bonaventury. To bylo mnohem snadnější než polemika se Sigerovou školou v pozdějším díle *Summa contra Gentiles*, kde Tomáš musel odmítnout učení Avicenny.

Citovali jsme význam *De hebdomadibus* při rozboru hypostázovaného pojetí existence Gilberta z Porrée (OBJ II, kap. 1.4). Nový výklad *De hebdomadibus* stál proti porretánskému výkladu Boethia, který hrál důležitou roli v pařížských školách *Modernorum* po roce 1250. Bonaventurova škola spojila Rufusův analytický výklad přinesený od porretánů z Oxfordu s naukou o transcendentáliích podanou v avicennistické škole Filipa Kancléře. Akvinský dobře věděl stejně jako biskup Alvernus v tažení proti škole Gramatiků, kde a jak vzniklo esencialistické a hypostázované pojetí jsoucna třetího druhu. Proto vložil do výkladu Boethiova textu *De hebdomadibus* novou reguli proti Gilbertově výkladu *Třetí regule*. Akvinský stanovil metafyzický rozdíl mezi existencí v realitě a intencionálně poznanou esencí v mysli (*diversum est esse et id quod est*).[[300]](#footnote-300) Komentátoři si všimli, že tato formulace se nevyskytuje v originálním Boethiově díle (Wippel 2000, 99). Akvinského výklad Boethia navazuje na Blundův výklad intencionality podle *De anima* (OBJ II, kap. 2.1.2) a na primát *actus essendi* první substance podle výkladu Averroésovy metafyziky. Akvinský odkazem na metafyziku Komentátora obhajuje nasvícení smyslu jsoucna od aktuálně dané první substance a odlišuje ji od bytí univerzálií. Na konci prvního pařížského pobytu se Akvinský zásadně rozchází s Bonaventurovými modernisty. Finální odmítnutí jsoucna třetího druhu obsahuje dílo *Expositio super librum Boethii De trinitate* napsané po studiích v Paříži (asi 1261).

„Takto abstrahované univerzální pojmy je možné určit dvojím způsobem. Nejprve tak, že se vezmou o sobě (*secundum se*), tedy bez vztahu k pohybu a bez určení daném první substancí (*sine motu et materia signata*). Pak ale neexistují jinak než skrze bytí, které mají dáno v našem intelektu (*secundum esse quod habent in intellectu*). Ve druhém smyslu je jejich určení vztaženo k reálné věci, jejíž určení vyjadřují (*ad res, quarum sunt rationes*). A věci jsou dány v materii a mají vlastní pohyb. Pak jsou pojmy poznáním těchto věcí, protože každá věc je poznatelná skrze svou formu.“ [[301]](#footnote-301)

Tomáš odděluje výměr jsoucna vztaženého k první substanci od abstraktně daných *rationes* daných *secundum se* v univerzálním modu. Bytí nemůže být nejvyšší rod, protože rody nemají reálnou existenci. Totéž platí pro Rufusovo jsoucno třetího druhu. Zkoumání metafyziky musí jít cestou aktuálního jsoucna daného v aktuálně dané jednotlivině (Aristotelovo τόδε τι). Univerzální určení jsou pouze v duši a kromě abstraktního významu nesou i pravdivostní určení dané v modu adekvace k reálným věcem (*comparantur ad res, quarum sunt rationes*). Akvinský kriticky reaguje na spojení esence a existence v rámci *Oxfordian Fallacy* podle Rufuse a Kilwardbyho. Ti zrušili primát existence a zavedli do kategoriální predikace esenci přičítanou univočně druhé substanci i akcidentu (OBJ II, kap. 3.4.2). Tomášovo pojetí v základních rysech odpovídá Averroesově metafyzice, která odmítla univoční metafyziku neoplatonských *Modernorum*. V tom shoduje se školou na Rue du Fouarre. Ale vinou konkordančního pojetí obou filosofií nevidí Akvinský rozdíl mezi metafyzikou Averroese a Avicenny stejně jasně a kriticky jako Siger (kap. 4.4.1). Rozchod se všemi formami *tertium ens* byl daný tím, že Akvinský zásadně odmítl jakoukoliv metafyziku založenou na logické nebo matematické abstrakci. McInerny po Gilsonovi znovu ukázal na rozdíl mezi Akvinským a avicennismem ohledně logické abstrakce a existence reálné věci.[[302]](#footnote-302) Primát první substance v řádu hyparchické aktuality není slučitelný s objektivně pojatým bytím v podobě amfibolií a transcendentálií. Proto mají klíčové termíny metafyzického poznání (*abstractio*, *separatio*, *resolutio*) pro Akvinského úplně jiný význam než ve druhém averroismu. Základy tomistického aristotelianismu jsou jasně vidět ve třech kvodlibetální debatách (*Quodlibet* VII, VIII, IX), které Akvinský postupně diskutoval v Paříži v letech 1256‒58. Z hlediska polemiky se školou druhého averroismu hájící univerzální hylemorfismus jsou z citovaných děl důležité tyto části: *Quodlibet* VII, q. 1, a. 1‒2 (rozchod s augustinismem v otázce poznání); *Quodlibet* VIII, q. 1, a. 2 (kritika Bonaventurových exemplarů v boží mysli); q. 2, a. 2 (kritika autonomních species u *Nominales*); q. 8 (odmítnutí kauzálního působení pekelného ohně jako *poena igni*); *Quodlibet* IX, q. 4, a. 1 (odmítnutí materie pro anděly). Stejně nesmlouvaný postoj zaujal Akvinský proti asimilační teorii pravdy ve škole *Modernorum*. To ukazují pařížské disputace věnované otázce pravdy *Quaestiones disputatae De veritate* (1256‒59). Toto dílo odmítlo přímé poznání jednotlivin v lidském intelektu a uznalo pouze poznání nepřímé. Klíčová část odpovědi ukazuje na rozdíl mezi reálnou formou první substance a intelektuální formou danou v poznání.[[303]](#footnote-303) Každá poznaná forma má univerzální charakter a forma první substance je nepoznatelná ve své vlastní podstatě. Tomáš odmítl spekulativní pojetí *Modernorum*, protože intelekt poznává jen přes fantasmata a jím poznané formy nejsou obsaženy v realitě jako jsoucna třetího druhu. Primát *actus essendi* první substance determinuje základní pojetí duše, které najdeme shrnuto v *Quodlibet* X vzniklého na konci prvního pobytu v Paříži v letech 1258‒59. Jedině u boha je esence a akt bytí totožný, proto musíme v lidské duši jasně rozlišit akt existence duše a její potence (*impossibile est quod anima sit suae potentiae*; *Quodlibet* X, a. 3, resp.). Tomáš musí zkoumat stejně jako CMDA a Siger reálný průběh poznání daný v modelu aristotelské adekvace a tedy nasvícením zepředu od aktuální první substance vnímané smysly. Poznání jako akt i potence se vztahují k reálné osobě. Člověk jako substance je manifestovaný z hlediska *operatio* jednou jako akt, a jindy jako potence. Tím je dána možnost plurality potencí duše i její aktuální jednota v rámci hylemorfické první substance. Navíc platí teze *De anima*, že materie patří jen k prvním substancím, a nikdy ne k univerzáliím daným v intelektu.

Z předložené argumentace je jasné, že Sigerova škola měla v Akvinském za jeho prvního pobytu v Paříži silného příznivce, pokud nepočítáme jeho výklad averroistického Averroese. Siger při psaní QIIIDA považuje tohoto dominikána společně s Albertem za muže vynikající ve filosofii (kap. 4.4.3). Citované komentáře Boethia a *Quodlibeta* dokládají rozchod Akvinského se školou druhého averroismu. Tomáš odjel z Paříže brzy po dosažení magisterského titulu teologie (asi 1256). Spolu s Bonaventurou byl přijat do konsorcia pařížských magistrů (1257). Po rozchodu s modernisty vzniká důležité teologické dílo *Summa contra Gentiles* (1261‒63). Tento traktát je zásadně zaměřen proti problematickým důsledkům Avicennovy metafyziky v podání neoplatonské Toledské školy. Proti logické nutnosti a teorii komitace se zdůrazňuje boží tvoření jako svobodná činnost, která vychází od boha jako zcela oddělené první kauzy. Kritiku avicennovské emanace Tomáš zopakoval během římského pobytu, kdy odmítl princip metafyzické a logické ekvivalence mezi účinkem a příčinou. Příčina má původní status bytí v realitě a touto nadřazeností v řádu bytí se liší od univočního vztahu mezi příčinou a účinkem daným v logické abstrakci.[[304]](#footnote-304) Obrana metafyzického dativu znemožnila mytopoetiku modernistů, kteří díky logicky schopným Fúriím cirkulovali na žebříku jsoucna nahoru a dolů jako andělé a tehdy „exsistující“ moderní bůh. V aristotelismu cirkuluje vědecký intelekt díky determinaci z reality pouze jedním směrem, protože kauzalitu mají jen první substance. Z věčné boží intence jako absolutně jednoduché formy chápané v modu metafyzické abstrakce nelze dedukovat reálné účinky. Stvoření jako volní a gratuitní *creatio ex nihilo* by přestalo platit, protože dedukce stvořeného jsoucna by běžela v řádu emanační nutnosti. Všemohoucnost logické dedukce byl a je typický omyl v modu *Oxfordian Fallacy* už od dob Grossetesteho (OBJ II, kap. 3.1.1). Podle *Druhých analytik* je jasné, že kauzalita na úrovni prvních substancí není nutná logicky, ale pouze reálně-kauzálně. První substance dané ve stvoření ukazují na boha jako zcela oddělenou substanci s plností bytí, která jedná mimo naše poznání a logiku. Ontoteologická stavba podle Avicennovy komitační metafyziky je vyloučena pro křesťanskou teologii. Mezi bohem a stvořením neexistuje žádné *tertium ens*, které by vytvořilo univoční strukturu hypostázovaných komitací na způsob druhého averroismu. Akvinský zrušil projekci modernistů danou přenosem idejí z iluminátské mysli do boží psychologie. Boha je třeba striktně oddělit od stvoření. Proto není možný žádný objektivní koncept mezi ním a stvořením jako v ontotologii Bonaventury a později Dunse Scota. Pojetí stvoření jako nutné komitace vyvolalo zásadní útok Alberta, Bacona a Akvinského na jejich současníky nazvané *Latini*, kteří tento scénář vzali přímo z Avicennovy predikace *in artificialibus*. Emanace forem podle Avicennova pojetí představila boha jako činného kosmického intelektu v podobě *dator formarum*. Avicennova definice modernistického boha ohrožuje trinitární dogma, a tím i identitu osoby. Boží bytí bylo spojeno se schématem přirozeného poznání skrze oddělený kosmický *intellectus agens*. Smrt moderního boha je v tomto scénáři zcela nevyhnutelná. A jak víme, modernisté na latinském Západě zvítězili a bůh *Modernorum* je mrtvý. První matrice ukázala, že z podobné pozice jako Akvinský kritizoval Avicennu ve falsafě Al-Ghazálí a Averroes. Latinští *Moderni* z Oxfordu navíc spojili emanaci forem (*processio*) od kosmického činného intelektu s objektivně pojatou materií v modu univerzálního hylemorfismu. Druhý averroismus upravil emanační schéma do objektivní boží intencionality, v níž intencionální poznání exemplarů nahradilo přímou emanaci forem. Viz Bonaventurovo a Pechamo *similitudo* mezi bohem a stvořením, které druhý averroismus vzal univočně a objektivně podle Anselmova pojetí pravdy jako *rectitudo*. Tomáš už během prvního pařížského pobytu zásadně odmítl pojetí materie jako jsoucna třetího druhu.[[305]](#footnote-305) Otázku objektivní emanace dané skrze Bonaventurovy objektivní formy jsoucna třetího druhu (*rationes* *exemplares*, *rationes seminales*) znovu řešily *Quaestiones disputatae De potentia* (1265‒66). Tomáš během prvního i druhého pobytu v Paříži zásadně odmítl univerzální hylemorfismus, protože zrušil klasickou metafyziku a na ní vybudovanou teologii. Látka je vždy vázaná na těleso, proto nemateriální substance a kosmické inteligence nejsou složené z látky. Spor s druhým averroismem ohledně způsobu existence duchových bytostí řešily disputace *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* (1267‒68) a pozdní spis *De substantiis separatis* (1272‒73). Akvinský nesouhlasil se základními tezemi druhého averroismu. Moderní *Nominales* mají primát bytí v esenci a formě, nikoliv v existenci první substance. Tím přestala platit klasická metafyzika. Univoční pojetí esence znamená, že je vzata jak v ideálním, tak i v reálném významu. Tato sofistická směs první a druhé substance supluje první substanci v rámci pochybné ontoteologické struktury metafyziky arabských a židovských neoplatonských aristoteliků. Moderna zrušila křesťanskou teologii stvoření *ex nihilo*, protože univocita funguje v první a exemplární sféře boží objektivity dané současně jako potence a aktualita. Akvinský odmítl dát do boha moderní mix potence a aktuality. Averroistickou směs kosmického činného a potenciálního intelektu dal o jedno patro dolů na úroveň stvořených kosmických inteligencí. Akvinský se přihlásil komentářem *Expositio super librum Boethii De trinitate* k Alvernově škole prvního averroismu, jako to učinil Albert spisem *De homine* o dekádu dříve. Tomášova kritika ontoteologie avicennovských modernistů odpovídá Alvernově kritice *sequaces Aristotelis*. Univočně pojatá materie druhého averroismu má individuační funkci také pro čistě duchové bytosti a kosmické inteligence. Toto pojetí zrušilo specifické postavení člověka v kosmu vázané na smyslový způsob poznání a existence. Tím je podle Tomáše ohroženo křesťanské pojetí člověka dané inkarnací, protože přestal být specifickou hylemorfickou substancí. Univoční pojetí materie vytvořilo ontoteologickou stavbu metafyziky jako pseudo‑teologie, která zahrnula do oboru poznání i samotného boha a jeho myšlení. Proto platí, že každá z těchto tezí ruší možnost aristotelského pojetí pravdy jako adekvace rozumu a věci.

Proto se musel Tomáš průběžně zabývat i pojetím pravdy jako adekvace, kterou řešil od samého začátku s ohledem na Komentátorův výklad Aristotela. Již v komentáři k první knize Sentencí Akvinský jasně odmítl Rufusovo „*concretum*“ jako avicennistické jsoucno třetího druhu s odvoláním na Averroesovo odmítnutí Avicenny.[[306]](#footnote-306) Akvinský odmítl jakoukoliv možnost přímého spojení slova s externí realitou. Význam není dán v modu „*concretive*“ jako u Avicenny a dále u Rufuse (OBJ II, kap. 3.3.3). Jsoucna třetího druhu nejsou možná, protože nemají jak být. Rufusovo univočně pojaté *species* zrcadlilo realitu v objektivním modu *rectitudo*, protože bylo současně partikulární a univerzální. Poznané *species* podle Akvinského existuje pouze v mysli a nemůže být jsoucnem třetího druhu nazíraným v aktu moderní denudace reality na čisté formy. Intelekt nemůže poznat inteligibilní formy přímým náhledem do esence, ale pouze zprostředkovaně skrze smyslová fantasmata. Tomáš tvrdil v linii Alverna, že lidské poznání se principiálně liší od poznání oddělených kosmických inteligencí definovaných skrze plně aktuální *intellectus agens*. Tuto pozici danou nasvícením zepředu, od smyslových prvních substancí, zásadně hájí komentář k Boethově spisu *De trinitate*.[[307]](#footnote-307) Intelekt abstrahuje pouze z reality (*intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius*). Proto neexistuje žádná abstrahovaná či denudovaná materie třetího druhu, která by tvořila základ vědeckého důkazu (*non autem a materia communi in scientia naturali*). Lidský intelekt je primárně pasivní a duše jako *tabula rasa* musí být determinována externími prvními substancemi poznanými nejprve skrze smyslová fantasmata. Lidské poznání je vázáno na proces abstrakce od hylemorfické první substance skrze *intellectus possibilis*. Citovaná část Boethia ukazuje důvod, proč se na konci svých pařížských studií Akvinský rozešel se základním zaměřením Avicennovy metafyziky, která postuluje přímý náhled do *species* třetího druhu. Akvinský v této době pochopil, že neoplatonismus Toledské školy stojí v rozporu se základními principy křesťanské teologie. Proto nakonec musel volit mezi metafyzikou Averroese a Avicenny, což ukazuje dílo *Summa contra Gentiles* obhajobou boha jako svobodné a oddělené *causa prima*. Stejný postoj má Averroesův velký komentář k *Fyzice* a k *Metafyzice*. Během pařížského období Tomáš hájil plnou konkordanci obou metafyzik. Na konci tohoto období se jednoznačně přiklonil k metafyzice Komentátora, kterou ale převedl na tomistický aristotelismus. Boha poznáme přirozeným rozumem jako první příčinu v řádu stvořitelské kauzality, proto objektivně nevidíme do jeho psychologie a mysli. Stvoření tvoří základní princip bytí a poznání daného *per prius*. Cesty rozumu k bohu dané skrze kauzalitu poznatelnou ve stvoření představují jediné možné vědecké poznání boha podle *Druhých analytik*. Naše poznání tvoří *medium* syllogismu díky reálné kauzalitě prvních substancí. Tím pádem mají cesty rozumu k První příčině vědeckou platnost a zároveň vylučují univocitu jakéhokoliv společného konceptu jsoucna mezi bohem a člověkem. Toto pojetí odpovídá pojmu *dalā'il* v Averroesově metafyzice, které bránil i Sigerův výklad *De anima* (kap. 4.4.1). Celý souhrn Tomášova učení v otázce nasvícení jsoucna zepředu od reálné první substance ukazuje integrální pojetí prvního averroismu, které zůstalo nezměněno i v pozdějších dílech.

Hermeneutika datuje novou etapu tomismu do půlročního pobytu v papežském Orviettu (podzim 1262 ‒ únor 1263), kde byl v téže době i Albert. Akvinský měl možnost podrobně poznat Albertův výklad poznání podle CMDA a jeho kritiku *Modernorum*. Po tomto období se Tomáš definitivně rozchází s Avicennovým schématem poznání a přebírá Aristotelovo pojetí v *De anima* vázané na receptivní a syntetický intelekt, který patří jen člověku. Tuto změnu potvrzuje *Summa contra Gentiles*, v níž Tomáš s odkazem na výklad Averroese v Blundově škole oddělil z lidského poznání avicennistickou *vis aestimativa* jako pouze zvířecí schopnost a *intentio* chápe v rámci nemateriálního *intellectus possibilis*, tj. v podobě individuální syntézy inteligibilních *species*.[[308]](#footnote-308) Akvinský za římského pobytu přizpůsobil pojetí metafyziky podle Alberta, ale odmítl jeho pozitivní přijetí CMDA. Syntéza skrytá v pojmu *intellectus speculativus* podle CMDA (OBJ II, kap. 2.4.2) pomohla Albertovi vyřešit otázku jednoty intelektu zhruba o dvě desetiletí dříve, než to učinil Siger brilantní interpretací CMDA. Tomáš ale přijal Albertovo pojetí pravdy jako Averroesova *consimilitudo* a tím optoval pro aristotelské pojetí první vědy jako „meta‑fyziky“ napojené na adekvační teorii pravdy. I on uznal, že Avicennův projekt metafyziky není dostatečně vědecký, protože trpí hypertrofií esence vzatou mimo první substanci. Metafyzika nemůže vyjít z abstraktně pojatého *ens commune*, ale pouze z existující první substance. To nechtěl vidět a dodnes nevidí druhý averroismus *Modernorum*. Proto Akvinský přijal již v komentáři k Sentencím teorii poznání podle Averroesovy metafyziky, který je založena na poznání aktuální oddělených prvních substancí. Ty poznáváme skrze jejich reálné kauzální působení na smysly. Tím je možné vybudovat vědecké poznání boha přirozeným rozumem daným působením první příčiny. Ta je vázána na reálnou (ale pro nás v tomto modu nepoznatelnou) substanci Nehybného hybatele z *Metafyziky*, kniha *Lambda*. Hermeneutika rozlišuje v díle pozdního Akvinského dvě perspektivy metafyzického náhledu (*resolutio*). První náhled na jednotu jsoucího vychází Avicenny a drží primát bytí v řádu poznání (*quod primo cadit in intellectu est ens*). Avicennovo pojetí metafyziky je potřebné vzhledem k formálně určenému smyslu jsoucna jako nejobecnějšímu principu poznání (*ens inquantum ens*, *ens commune*). Ale pokud se tato definice jednoty jsoucna vezme *absolute* jako ve druhém averroismu a dále u Dunse Scota, pak se bytí stane nejvyšším univočním rodem jako v neoplatonismu. To je nepřijatelné jak podle Aristotela, tak podle prvního averroismu, protože první principy bytí na úrovni metafyzické abstrakce jsou zkoumatelné jedině skrze reálnou první substanci a jsou univočně predikované pouze do úrovně rodu vázaného na druhou substanci. Akvinský přijal tyto základní principy školy prvního averroismu a odmítl v plném rozsahu základní teze *Oxfordian Fallacy*, což konstatoval i výše uvedený Pecham ve svých dopisech. První filosofie poznává kategoriálně predikované jsoucno v řádu vědeckého *demonstratio* podle *Druhých analytik* jen skrze reálnou substanci. Akvinského závěrečný komentář k Aristotelově Metafyzice (*Expositio libri Metaphysicae*, kolem 1273) jasně ukazuje, že vývoj jeho myšlení v otázce principů první vědy o jsoucnu šel od Avicenny k Averroesovi, který dostal tomistický převlek. Tomáš tuto interpretaci rozvinul během svého prvního pobytu v Paříži, kde se dostal do konfliktu s magistry v rue du Fouarre a s Bonaventurovou modernistickou školou.

### 4.5.2 Formální jednota osoby a intelektu

Období prvního pobytu Akvinského v Paříži nebylo dosud zkoumáno v rámci debat mezi školou prvního a druhého averroismu. Tomistická škola to nemůže udělat, protože patří k objektivnímu proudu druhého averroismu, který založil Aegidius. Akvinského kritika druhého averrorismu je doplněna o vznik averroistické intepretace CMDA podle avicennismu Toledské školy. Školu modernistů a avicennistů nakonec odmítlo dílo *Summa contra Gentiles*, protože objektivní výklad boha a stvoření ohrozil podstatu křesťanské teologie. Důležitou syntézu poznání podle prvního averroismu podávají *Quaestiones disputatae De potentia* (asi 1265‒66) přednášené na papežské kurii v Římě. Tento spis znal jak Siger tak Aegidius a oba myslitelé na něj reagovali v jejich komentářích k *De anima*. Siger možná psal smířlivou část DA I–II v Mnichovském rukopise po četbě *De potentia*, protože pojetí *species* a intencionality je v tomto spise zcela ve shodě s pojetím CMDA. Výborná studie o básnickém díle *Liber de statu Curie Romane* (psáno kolem 1261–65) komentuje debaty na papežském dvoře v Itálii (Orvieto, Viterbo, Anagni) za Urbana IV., které pokračovaly i po jeho smrti (†1264). Kuriální debaty v letech 1260‒70 se týkaly hlavně věčnosti světa podle Aristotela a korespondovaly s debatami a s děním na Pařížské univerzitě (Grauert 1912, 116‒47). Tomášův spis *De potentia* představuje zásadní polemiku s druhým averroismem v několika otázkách. Disputace odmítly jakoukoli možnost *tertium ens*, a proto způsobily zničení modernistické ontoteologie jako celku. Avicenna metafyzika je založena na falešné jednoznačnosti mezi božskou intencionalitou a následným stvořením. Aristotelská metafyzika následuje metafyzický dativ a impozici postavenou na principu „*ex inmediatis*“. Proto rozdíl mezi božským aktem a následným stvořením nemůže být zrušen žádným druhem *tertium ens*. Důležitá část spisu obsahuje přímý útok na ontoteologickou formu metafyziky *Modernorum* v Bonaventurově škole (*hoc a magistris erroneum est iudicatum*).[[309]](#footnote-309) Tomáš odmítá možnost univocity podle moderních *Nominales* a kritizuje jejich univoční pojetí esence (*De potentia*, q. 7 a. 6, resp.). Tím se dostala do debat aristotelská otázka věčnosti kosmu, kdy se Akvinský střetl s Pechamem. Tomášova pozice vzhledem k nemateriálním kosmickým substancím je podobná Sigerovi, který také odmítá individuaci kosmických inteligencí pomocí materie třetího druhu. Filosoficky viděno není žádný rozpor ve věčnosti stvořených jsoucen vzhledem ke křesťanské tezi *creatio ex nihilo*. Tato jsoucna jsou dána „*ab alio*“, tj. od Stvořitele, a proto obsahují specifickou formu potence navázanou na kosmickou inteligibilní formu. Navíc jsou vzhledem ke své čistě duchové povaze i věčná (*De potentia*, q. 3, a. 14, resp.). Věčnost inteligibilních forem nastolila další sporné téma mezi prvním a druhým averroismem, kterým bylo a je postavení intelektuální lidské duše. Římská disputace *De potentia* zachycuje výsledný stav poznání *anima intellectiva* v době publikace Sigerova díla QIIIDAa v mnoha bodech se s ním shoduje. Tomáš hájil pojetí abstrakce podle prvního averroismu už za prvního pobytu v Paříži v letech 1257‒59, kdy argumentoval v Boethiově komentáři o Trojici podobným způsobem jako bojoval Siger proti moderním porretánům Bonaventurovy a Kilwardbyho školy. Římská disputace znovu řeší základní otázku komentáře k Boethiovu komentáři *De Trinitate*, tedy poznání tří božských Osob lidským intelektem. Modernisté zrušili Boethiovu definici osoby jako jednotné substance a do boha zavedli objektivní mnohost různých intencí a potencialit. Antropomorfizace boha a nominalistické zrušení dogmatu o Trojici nebyly v tehdejším papežském Římě příliš populární inovace. Modernisté měli vyhráno v letech 1260‒70 pouze na Oxfordu a v Paříži v této době vedli rozhodující zápas o ovládnutí univerzity. Spis *De potentia* zásadně odmítá jakoukoliv antropomorfizaci boha. Klíčová věta rušící možnost objektivity v bohu je dána odmítnutím jakékoliv pasivní funkce v božím bytí (*in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia*).[[310]](#footnote-310) Bez této funkce ale nemůže fungovat moderní ontoteologická psychologie produkující objektivní exemplary jako pasivní předmět boží intencionality. Akvinský kritizuje sféru boží objektivity i z jiného důvodu, který před ním jasně viděl Abelard proti neoplatonikům Gilbertovy školy (OBJ II, kap. 1.3). Zavedením objektivity do božího bytí přestaly osoby v Trojici být definované v rámci *relatio* vázaného na autonomní *actus essendi* osoby jako nedělitelné substance. Objektivované osoby jako potenciální esence nebo intence se dostaly do oblasti ariánské nebo sabeliánské hereze. Na stejný problém upozorňuje modernisty Akvinský, protože jejich pojetí osoby zanáší do Trojice pouze intencionálně založené vztahy (*realis relatio intelligi non possit*).[[311]](#footnote-311) Nominálně definové vztahy Osob v objektivní Boží Trojici skončí v porretánském triteismu nebo ve striktním monoteismu bez rozlišení božských Osob. Jednota reálné osoby se stala stejně jako za Anselma klíčovou otázkou trinitární teologie a předpokládala tehdy jako dnes zásadní kritiku plurality substančních forem v člověku. Proto byl ideový boj v Paříži v letech 1270‒77 tak ostrý a proto byl Akvinský poslán z papežské ortodoxní Itálie do čerstvě modernistické a už totálně zmatené Paříže. Závěr kapitoly věnované Sigerovi ukázal, že na katedře mendikantských řádů začala okolo roku 1270 první viditelná agónie moderního boha. Porretáni a *Nominales* v době Abelarda připravovali nástup tohoto idolu tím, že zavedli sofistickou formu moderní metafyziky (OBJ II, Kap. 1.3). Likvidace jednotné povahy osoby v sofistickém pojetí modernistů hraničila s herezí a ohrožovala základní křesťanské dogma. Rozpadem osoby bylo totiž ohroženo dogma o Trojici. Tento fakt už nikoho netrápí ve věku dokonaného metafyzického nihilismu a po smrti moderního boha.

Bonaventurova škola pojala Trojici v modu analogické objektivity s lidským poznáním v modu *regula agentis increati et creati* (kap. 4.1.2). Akvinského disputace v Itálii naopak analyzovaly průběh lidského poznání podle učení aristotelských Modistů, protože se oddělily od univoční ontoteologie druhého averroismu. Centrální část teologicky zaměřeného traktátu *QD De potentia* popisuje, jak vzniká slovo v lidském poznání a jaký je vztah našeho poznání k vnější realitě. Tato pasáž popisující průběh poznání uzavírá první etapu Tomášova myšlení ohledně jednoty osoby a intelektu a určuje jeho výklad poznání až do vydání spisu *De unitate intellectus* (1270). Citát nejprve definuje čtyři základní roviny, v nichž se poznání postupně děje. Vzorem je Albertem popsaná gradualita v *De homine* (*quatuor sunt gradus*; OBJ II, kap. 2.4.2). Schéma ale opustilo avicennovskou klasifikaci objektivních forem intelektu a pracuje pouze s duálním schématem Blundovy aristotelské školy v modu aktu a potence. Tímto způsobem je popsaný proces poznání podle tří *species* intelektu, jak to měl Albert. Komentujme klíčové pasáže výkladu poznání tím, že je projdeme větu po větě (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1).

„Porozumění má v člověku čtyři stupně: věc, která je poznávána; inteligibilní species, skrze které se intelekt stává aktuálním; vlastní výkon porozumění; univerzální koncept intelektu.“ [[312]](#footnote-312)

Poznávaná věc tvoří finální příčinu (*ad rem quae intelligitur*), protože k ní poznání směřuje jako ke svému cíli v rámci hledané adekvace s externí věcí. Její aktuální existence daná mimo nás kauzálně zakládá naše poznání. Přechod od reálné věci k inteligibilnímu species (*ad* *speciem intelligibilem*) je dán jako účinná příčina celého procesu poznání (*qua fit intellectus in actu*). Tato species se stává účinnou formou tím, že je utvořena smyslově na nižší úrovni poznání. Proto odvozuje svou aktualizaci od tělesných smyslů. Smyslové fantasma zajišťuje materiální kauzalitu pro operaci intelektu (*materia causae;* ST I, q. 84, a. 6). Účinnou příčinou poznání je akt porozumění daný v individuálním intelektu, který vytváří individuální species v procesu individuální abstrakce. Tím dochází k přechodu z potenciality *species intelligibilis* do jejich aktuality. Intelekt se skrze formaci inteligibilní species stává aktuálním poznáním (*ad suum intelligere*). Formální příčinou poznání je aktualizovaný koncept (*ad conceptionem intellectus*). Z hlediska efektivního výkonu intelektu platí, že *species intelligibilis* dodává aktuální obsah pro konečný stav poznání, kdy činný intelekt vytváří univerzální význam daný v konceptu. Tento scénář nasvícení intelektu od smyslových fantasmat přijal i Aegidius Romanus po konverzi k tomismu v komentáři k DA III v Oxfordském rukopise (kap. 4.3.2).

Citát jasně rozlišuje mezi dvěma termíny vztaženými k procesu již čistě intelektuálního poznání: je to „*species intelligibilis*“ a „*conceptio intellectus*“. Výchozím bodem je pozornost prázdného receptivního intelektu, který je orientován na aktualizovaná smyslová species. Tento první druh intencionality poskytuje výchozí bod intelektuálního poznání (*terminus a quo*). Intencionalita receptivního intelektu je specifický výkon poznání, skrze který vzniká individuální *species intelligibilis* jako první stupeň rozumového poznání. Univerzální koncept (*conceptio intellectus*) je až výsledný a proto zcela univerzální produkt poznání (*terminus ad quem*). Proto je poznání přechodem od univerzality dané potenciálně v intelektu jako *tabula rasa* k univerzálnímu pojmu v aktualizovaném intelektu. Poznání intelektu je kauzálně determinováno skrze aktuální poznatek syntetizovaný v představivosti, který je daný ze smyslů. Rozdíl mezi individuální intencionální *species* a univerzálním konceptem má zásadní význam, protože umožňuje pojetí pravdy jako adekvace. Neoplatonská moderna oslepená sluncem intelektu jej už nevidí, protože ilumináti nemají diafanum ve stejném významu jako CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Mediační funkce *species intelligibilis* je dána již v Blundově škole determinací od smyslové *species* skrze proces individuálně pojaté intencionality (OBJ II, kap. 2.1). Abstrahovaný význam ve formě konceptu platí univerzálně, protože je výsledkem ukončeného procesu abstrakce. Nasvícení od reálné věci nemůže přijmout do *intellectus possibilis* jinou aktualizaci než od smyslů, protože duše je aristotelská *tabula rasa*. V tomto přenosu formy od smyslové do inteligibilní *species* má centrální význam intencionalita Blundovy školy prvního averroismu (OBJ II, kap. 2.2.1). Bohužel Akvinský nepřijal teorii diafanum podle CMDA, což se mu stalo osudné v jeho debatě se Sigerem. Akvinský definoval *species intelligibilis* pouze na úrovni Blundovy školy, tedy jako specifickou formu poznání. Intelekt se stává aktuálním skrze inteligibilní *species* (*qua fit intellectus in actu*). To je jen část pravdy, protože intelekt je daný v duši a ta tvoří součást existenciálního výkonu poznání celé osoby. Akvinský jako avicennistický adept Blundovy školy bohužel neměl dvojí diafanum podle CMDA v jeho schématu poznání. Proto neviděl reálný výkon existence duše mediatizující své potence v těle v modu tělesně založené intencionality dané *duplex*. Akvinský na rozdíl od Sigera nebyl schopen rozlišit dvojí formální mediaci poznání (*experimur*...*conscii sumus*). To se mu stalo osudným v jeho neúspěšné debatě se Sigerem o titul *Expositor Novus*. Celý výklad intelektuálního poznání v *De potentia* 8.1 je veden v rámci intelektu-esence. Akvinský nepochopil výklad CMDA hned na začátku studia v Paříži, kdy desinterpretoval Averroesovo pojetí intelektu v modu *tertium* a *quartum genus*. Tomistická species nevzniká v aktu existence osoby, ale ve výkonu *intellectus possibilis* definovaného jako avicennistická hypostáze (kap. 4.5.1). Osoba tvoří pouze neosobního nosiče této specifické duševní schopnosti (*subiectum*). Existenciální verzi poznání obhajovanou Sigerem najdeme v CMDA jako rozdíl mezi individuálním výkonem poznání v jednotlivci (*tertium genus*) a mezi výsledkem tohoto poznání, tj. vznikem konceptu nadaného univerzálním významem stejným pro všechny lidi (*quartum genus*). Siger postupuje při určení poznání skrze intelekt v modu impozice, protože podle Aristotela a CMDA sleduje reálnou kauzalitu poznání, které je nutně dané v modu *subiective* skrze tělo. Proto Siger má správně vytvořenou logickou supozici „intelektu“ jako pojmu v modu *quartum genus*. Akvinský stejně jako Albert chybně začal u logické supozice intelektu, který pak správně aktualizuje přechodem poznání od *species intelligibilis* k výslednému *conceptio intellectus.* Ale na rozdíl od Alberta, který četl CMDA správně, Akvinský udělal nejen chybnou formu deduktivního důkazu. Jeho hypostázovaný intelekt zrušil jedinečný charakter osoby. Ta je u Akvinského (ale ne u Alberta) redukovaná na nositele procesů intelektu (*subiectum*). Tyto rozdíly jasně viděl Siger, když kritizoval oba dominikány ve spise *De anima intellectiva*. Tomášovo objektivní pojetí osoby jako neosobního nositele intelektuální schopnosti dané v *anima intellectiva* pak převzal Aegidius. Touto argumentací založenou na tomistickém objektivním subjektu pak nahradil Sigerův výklad existenciálního poznání osoby v QIIIDA. Toto objektivní pojetí osoby založené na logické supozici intelektu je pak dáno v Oxfordském rukopise jako tomistický ekvivalent Sigerova výkladu DA III. Definice osoby, kterou vytvořili Tomáš a Aegidius, je pouze neosobní nositel specifické mentální kapacity (*subiectum*). Akvinského syntéza poznání formálně odpovídá Albertově syntéze podle CMDA danou v termínu *intellectus speculativus* v *De homine* (OBJ II, kap. 2.4.2). Albert však pracuje s intelektem jako *tertium* a *quartum genus* podle CDDA, tedy v modu „*ipse homo intelligit*“. Tomistický intelekt je daný pouze na úrovni formy a není aktem bytí osoby v modu existenciální ipseity (*homo intelligit*). Proto Siger provedl kritiku Tomáše v *De anima intellectiva* a dokončil ji v komentáři k *De causis*, kde vyložil klíčové pasáže o jednotě intelektu podle CMDA (kap. 4.4.3).

Další část výkladu poznání v *De potentia* 8.1 se postavila na rovinu výsledného univerzálního konceptu a z této obecné perspektivy dané podle *conceptio intellectus* znovu zkoumá celý proces poznání. Tentokrát analýza postupuje anachronicky od konce poznání k jeho začátku. Výklad nyní sleduje postup *Kategorií* v modu logické impozice, kdy dedukce běží od nadřazeného rodu a jde ke species určenému logickou supozicí. V případě Tomáše ovšem chybí metafyzická impozice intelektu jako specifické schopnosti v rámci *anima intellectiva*. Výsledkem je komplexní definice univerzálně daného konceptu intelektu, který se třikrát odlišuje od všech předešlých procesů poznání vyjmenovaných výše (*conceptio a tribus praedictis differt*). Rozbor ukazuje zásadní rozdíly mezi různými složkami poznání.

„Poznání v univerzálním pojmu se liší od předešlých tří etap. Jednak od poznané věci, protože poznaná věc je dána mimo intelekt (*res intellecta est interdum extra intellectum*), zatímco poznání existuje pouze v intelektu. Dále platí, že univerzální pojem se vztahuje k reálné věci, která má být poznána (*conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam*) jako konečný cíl poznání. Kvůli tomu totiž intelekt v sobě formuje koncept věci (*intellectus conceptionem rei in se format*), aby poznal věc uchopenou rozumem.“ [[313]](#footnote-313)

Systém tří diferencí odděluje výsledný univerzální význam v pojmu (*conceptio*) od zbylých třech složek. Citát přesně definuje jejich roli vzhledem k výslednému univerzálnímu významu určujícímu celý proces poznání. První rozdíl odmítá objektivně pojaté jsoucno třetího druhu propagované ve druhém averroismu. Poznávaná věc (*res intellecta*) je dána mimo intelekt jako cíl poznání (*sicut ad finem*) a poznávaný význam existuje pouze v intelektu (*conceptio...non est nisi in intellectu*). Externí věc uchopená intelektem v jemu vlastním modu a výkonu tvoří koncept jako cíl poznání (*ad rem intellectam sicut ad finem*). To sice tvrdil druhý averroismus také, ale našel objektivního prostředníka mezi oběma rovinami v podobě různých druhů *tertium ens*, které nakonec umístil přímo do reálných věcí a do boží mysli. Text v dalším kroku řadí individuální *species* pouze do činnosti intelektu a odlišuje jejich statut od výsledného konceptu.

„Pojem se liší také od inteligibilní *species*. Je to proto, že inteligibilní *species*, skrze kterou se intelekt stává aktuálním (*qua fit intellectus in actu*), se definuje jako princip činnosti intelektu, protože vše, co jedná, tak činí vzhledem k tomu, co dáno aktuálně. Aktualita je ale dána skrze nějakou formu, která představuje aktivně jednající princip v intelektu.“ [[314]](#footnote-314)

Inteligibilní speciesdané skrze intencionalitu intelektu tvoří aktuální poznávající formu. Jejich aktuální stav tvoří z hlediska poznání Boethiův akt bytí (*quo est*). Intelekt přechází z potenciality do aktuality skrze recepci takto aktualizovaných species (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*). Akvinský tím jasně říká modernistům, že intelekt nemá vlastní aktualitu a získává ji tím, že přijímá *species inteligibilis*. Na rozdíl od Singera zde neexistuje jasná souvislost se *species sensibilis*, která provádí první fázi aktualizace intelektu ve scénáři CMDA. Tato vynechávka má zásadní význam v debatě Siger versus Akvinský v roce 1270. Citát ukazuje, že *species intelligibilis* má vlastní aktualitu danou ve výkonu poznání (*qua* *fit*). Pak tvoří *species intelligibilis* princip aktu poznání v jeho existenciálním výkonu (*principium actionis intellectus*). Tím došlo k odlišení species jako aktu poznání od jeho výsledného produktu jako poznatku (*conceptio*). Rozdíl mezi aktem (*species intelligibilis*) a jeho produktem (*conceptio*) je nyní jasně daný. Poznávací forma jako *species intelligibilis* je daná vzhledem k intelektu v aktualizačním modu „*quo est*“ a tím supluje intelekt jako *tertium genus* v CMDA. Tato forma nemůže být zaměněna za výsledným poznatek daným v univerzálním modu „*quod* *est*“, který supluje intelekt jako *quartum genus* v CMDA. Tento rozdíl v obou rodech Akvinský nemá z CMDA, ale z Albertova výkladu CMDA, který si upravil do vlastního aristotelského scénáře. Za tento výkon se stal *Expositor Novus* pro semiaverroisty jako Aegidius. Proto Siger kritizuje oba dominikány za špatné pochopení aktu poznání reálné osoby, ale pokaždé z jiné pozice. Rozdíl mezi „*quo est*“ a „*quod est*“ je založen na logické supozici. Nemůže nahradit definici intelektu jako *tertium genus* v CMDA, která je založena na definici aktu poznání v reálné osobě. To se provádí v režimu „*subiective*“ a „*obiective*“, který je generován skrze impozici. Dílo *Anonymus Giele* marně vysvětlovalo tento důležitý rozdíl prvním přívržencům tomismu, kteří se dostali do područí *Oxfordian Fallacy*.

Na rozdíl od Sigera a Alberta Thomasovi chybí základní aktualizace zásadní aktualizace *species* *intelligibilis* od *species sensibilis*. Ve scénáři CMDA je to jediný způsob, který může aktualizovat intelekt. Tomistický *species intelligibilis* má kauzální účinek na esenciálně definovaný intelekt (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*). Singer rezolutně odmítá v *De anima intellectiva* tento modernistický výklad Akvinského. Je postaven zásadně chybně, protože následuje *Oxfordian Fallacy* podle Rufuse. Esence daná jako supozice je pouze obecným pojem a nemůže vykonávat žádnou reálnou kauzalitu. Formálně je ale tato část důkazu postavena správně. Poznávací akt se stal pohybem mysli od potenciality k aktualitě, což odpovídá základnímu záměru CMDA. Produkce inteligibilních species je vázaná u Tomáše na smyslová species, ale zásadně se od nich odlišuje. Inteligibilní species jsou aktivovány v prostředí nemateriálního intelektu, který skrze aktualizaci *species intelligibilis* funguje jako subsistentní hypostáze (*intellectus in actu*). Tuto pasáž *De potentia* najdeme ve zkrácené podobě v prvním dílu *Summa theologica* (*intellectus habet operationem per se*).[[315]](#footnote-315) Intelekt je definován v aristotelském modu „*inmixtus*“ a „*ab extrinsece*“ jako nemateriální. Díky aktualizaci *species* získal intelekt vlastní stupeň aktuality na úrovni subsistentní formy dané *per se*. Intelekt je tedy pro Akvinského dalším principem bytí nebo formou (*qua*2) v duši, která je sama o sobě integrálním entelechickým principem těla (*qua*1). Rozdíl mezi oběma formami aktualizace intelektu je velmi důležitý pro Akvinského debatu se Sigerem, která pak následovala v Paříži. Pojetí intelektu jako hypostázované formy (*qua*2) vzniklo během pobytu v Itálii v letech 1266‒68 a Tomáš jej bránil i v Paříži. Akvinského definitivní rozchod s avicennistickým graduálním scénářem intelektů měl pro Aegidia zásadní význam, protože pod jeho vlivem konvertoval od avicennismu danému v Oxfordském rukopisu I–II. Pod vlivem Akvinského spisu *De potentia* psal pozdější třetí část, v níž se rozešel se Sigerovým komentářem QIIIDA psaným podle CMDA (*Thomas de Aquino resistit rationi Commentatoris super secundum Metaphysicae*, kap. 4.3.2). Siger kritizoval hypostázovaný intelekt Akvinského jako novou formu averroismu (kap. 4.4.3). Intelekt daný podle *De potentia* se stal podle Sigera autonomní substancí (*hoc aliquid*) na způsob druhého averroismu. Pojetí intelektu jako autonomní účinné formy vedlo k dualismu, protože v osobě vznikly dvě formy. Tomášova definice intelektu jako hypostázované formy (*qua*2) hájená v *De potentia*, q. 8, a. 1 se stala semiaverroistickou, a to vinou formalizace intelektu predikovaného jako esence. Hypostázovaní intelektu jednostranně zdůraznilo formu a aktualitu intelektu na úkor čisté receptivity. Siger definuje intelekt pouze jako intelektuální schopnost duše, a nikoliv jako autonomní formu (kap. 4.4.2). Nemateriální intelekt je podle Sigera pouze čistou potencí vzhledem ke smyslově vnímaným intencím. Připomeňme klíčový citát již z prvního traktátu o povaze intelektu, který výslovně trvá na naprosté potencialitě receptivního intelektu, protože jen tak není porretánskou hypostází nebo moderní substancí (*quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas*; QIIIDA q. 9, p. 28.70‒76). Akvinský by namítl, že *species* je výkonem intelektu daného v osobě, která nese aktualitu poznání jako takto danou formu (*actu autem fit per aliquam formam*). Z podstaty takto daného určení vyplývá, že *species sensibilis* a také *intelligibilis* musí být individuální, stejně jako je individuální proces poznání. Jenže individualita poznání v tomistickém subjektu není ipseita poznávající osoby. Nematerialitu a ipseitu druhé mediace skrze *species intelligibilis* Siger ukázal brilantním rozborem Tomášova omylu. Tomismus má pouze formální univocitu poznání, protože proces mediace ze smyslů i z intelektu není vázán na existující osobu, ale na hypostázovaný intelekt jako aktuální formu. Akvinský trval na čisté potenciální receptivitě intelektu stejně jako Siger, ale nedefinoval ji z existenciální pozice. Dominikánský aristotelik odmítl Averroese jako averroistu a tím přišel o fenomenologický princip CMDA. Fenomenologii aktu poznání naopak brilantně obhájil Siger, protože popsal existenciální způsob, jak se poznání děje (*actio intellectus facit nos scire substantiam*, kap. 4.4.2). Akvinský zabezpečuje v modu intencionality Blundovy školy aktualizaci intelektu pouze formálním a nemateriálním způsobem (*secundum quod est in actu*). Tato klíčová část tomistického schématu poznání je podaná ve formálním modu „*secundum quod*“. Tomistický formalismus zredukoval osobu na subjekt a pojetí objektivně pojatého intelektu mělo osudový význam pro další vývoj. Akvinský se dívá na intelekt objektivně a tím stojí mimo fenomenologický princip „*homo ipse intelligit*“ hájený Sigerem. Poznání jako existenciální akt se zredukovalo na esenciální definici poznání. V modu „*idem*“ tam žádný rozdíl není, proto modernisté všeho druhu nevidí žádný rozdíl mezi Sigerovou a Tomášovou definicí „*intelligere*“. Hermeneutika ale sleduje modus porozumění jako *Bezugsinn* Heidegggera, protože formální definice nestačí pro hermeneutiku *Dasein*. Objektivní identita (*Gehaltsinn*) je v analytice *Dasein* zásadně odlišena od ipseity pozorumění dané pobytem ve světě. Poznání jako existenciální výkon se zredukovalo na esenciální definici. Jako formální příčinu poznání dává Tomáš stejně jako Siger nemateriální *species intelligibilis*, která je aktualizovaná skrze smyslovou species. Jenže Siger provedl kompletní formu vědecké demonstrace a napojil tuto poznávající formu na kauzalitu osoby jako existující první substance.

Poslední ze tří diferencí spisu *De potentia* upozorňuje na klasický rozdíl mezi individuálním výkonem intelektu a jeho univerzálním produktem. Toto pojetí formálně odpovídá rozdílu mezi *tertium* a *quartum genus* v CMDA.

„Pojem se dále liší od činnosti intelektu. Výše uvedený koncept je definován jako cíl činnosti a jako něco, co je určitým způsobem konstituováno prací intelektu. Intelekt tedy vlastní aktivitou (*sua actione*) formuje definici věci, popřípadě kladný nebo záporný soud o věci.“ [[316]](#footnote-316)

Je třeba rozlišit mezi individuální činností intelektu a mezi výsledným univerzálním konceptem externí věci (*rei definitionem*). Tomáš tvrdí v řádu esenciální predikace intelektu-esence, že existuje zásadní rozdíl mezi tím, jak se poznává (*ab actione intellectus*) a co je poznáno (*terminus actionis*). Univerzální je až výsledný koncept a nikoliv individuální *species intelligibilis*. To mylně předpokládá specificky pomýlená moderna ovlivněná hypostatickým viděním světa vytvořeným porretány. Skrze individuální species poznáváme výsledný univerzální pojem. Proto species nemají eidetickou esenci v modu „*quod*“ jako výsledný pojem, ale zato mají individuální existenci v modu „*qua*“. Tím je zajištěna aktualizace intelektu od smyslů a tím i pravda jako adekvace a individualizace poznání. Spojení všech složek poznání do finálního univerzálního konceptu potvrzuje, že lidský intelekt je jednotný, nemateriální, a tím i nedělitelný, a zároveň oddělený (*inmixtus*) ve svém specifickém výkonu. Jinak by nemohla vzniknout jednota myšlení na úrovni lidstva jako celku. Klíčový problém vzhledem k debatě *homo ipse intelligit* navozené Sigerem představuje Akvinského finální tvrzení, že intelekt vlastním výkonem vytváří esenciální poznání věci (*intellectus sua actione format rei definitionem*). Výsledná formace konceptu je opět připsaná pouze výkonu intelektu v rámci jeho vlastní formální ipseity dané nemateriálně a odděleně (*qua2*). To je typické pojetí syntetické práce intelektu v modu *intellectus formalis* podle Blundovy školy, která vytvořila před příchodem Averroese na latinský Západ avicennistickou formu aristotelismu (OBJ II, kap. 2.1.1). Siger toto pojetí dovedl k plné jednotě poznání osoby, revoluční aristotelik Akvinský se vrátil na samý začátek cesty dané okolo roku 1200 (*revolutio*). Citované spojení formy a aktuality nebezpečně přiblížilo proces poznání k autonomní substanci druhého averroismu, čili k Descartově *res cogitans*. Akvinského definice intelektu v modu „*secundum quod est in actu*“ potvrzuje skrytý dualismus dvou aktuálních forem v člověku. Proto spis QIIIDA a zejména *De anima intellectiva* upozornily Akvinského na nedostatky jeho analýzy ve spise *De potentia*, kterou převzala první část *Summa theologica* (qq. 75, 88). Aegidius okolo roku 1268 také jasně viděl, že toto pojetí není podle CMDA, jak to vykládala Sigerova škola na Rue du Fouarre. Tento latinský sofista proto prohlásil Akvinského za nového expozitora proti Sigerově škole a jeho omyly připsal Averroesovi. Aby vznikl tomismus ve škole *sophistae Latini*, Averroés se musel stát averroistou. Tato zbožná lež byla nezbytná pro zavedení objektivní metafyziky, která spojila druhý averroismus a tomismus. Autentický první averroismus Sigerovy školy nutně musel zaniknout, protože objektivní vědění není pravda, ale moc. Tomáš musel na Sigerovu kritiku akademicky reagovat v roce 1270 ve známém traktátu *De unitate intellectus*, jehož rozbor následuje. Po vydání Sigerovy *De anima intellectiva* bylo všem vzdělaným artistům jasné, že Akvinský prohrál gigantomachii o nový výklad Aristotela. Proto musel odejít z Paříže hned po vyhlášení dekretu pařížských artistů, který potvrdil vědeckou pravdivost Sigerova výkladu *De anima* a odsoudil pojetí ontoteologické pravdy, která zakládala tomistický výklad poznání.

Závěrečné shrnutí povahy konceptu v podobě smysluplného slova obhajuje celkovou jednotu poznání podle Modistů. Disputace staví tuto jednotu proti substancializaci intelektu v učení avicennovských *Modernorum*. Citovaný text *De potentia* spojil teorii poznání v *De anima* III a pojetí signifikace podle *De int*. 16a3–8 podle Aristotelova hermeneutického pravidla. Spojení *De interpretatione* a *De anima* vytváří jednotný výklad jazyka, logiky a signifikace (OBJ II, kap. 1.1). Výklad klíčové pasáže *De Int.* 16a3‒8 prodělal zásadní změnu ve františkánské škole během druhé poloviny 13. století (Mora-Márquez 2011). Modernisté vázali intentionalitu na přijetí augustiniánského vnitřního slova daného jako hypostázované *species*. Proti druhému averroismu argumentuje Tomáš tím, že odmítá psychologické či spekulativní pojetí slova (*vox*) jako signifikace vnitřního poznávacího procesu podle Augustina. Citovaná část *De potentia* q. 8, a. 1 nemůže připustit žádné hypostázovaní slova, protože jeho význam je daný pouze výkonem intelektu.

„Tento koncept intelektu v nás lze nazývat 'slovem' ve vlastním smyslu. Tím je totiž dáno to, co je signifikováno navenek pomocí slova (*quod verbo exteriori significatur*). Pronesené slovo totiž neznamená (*neque significat*) ani samotný intelekt, ani inteligibilní *species*, ani akt intelektu, ale koncept intelektu (*intellectus conceptionem*), jehož prostřednictvím se porozumění vztahuje k externí věci (*intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*).“ [[317]](#footnote-317)

Akvinský odděluje univerzální koncept daný ve slově od všech předešlých etap, které tvořily pouze předstupeň výsledného konceptu (*neque*...*neque*...*neque*). Citát k tomu dodává, že slovo nelze identifikovat ani s intelektem jako takovým (*ipsum intellectum*), ani s výkonem intelektu (*actum intellectum*), ani s individuálně daným *species intelligibilis*. Výsledná signifikace daná hnutím mysli popsanými předtím je nyní symbolizována skrze univerzální koncept (*intellectus conceptionem*). Slovo je médiem, kterým se vztahujeme k poznávané věci mimo nás (*qua mediante*). Signifikace konceptu existuje vzhledem k vnější věci, která určuje myšlení intelektu jako *tabula rasa*. Tím vzniká další pole podobnosti a nepodobnosti díky procesu adekvace mezi hnutími duše a slovem, viz kanonický text z *De Interpretatione* (OBJ II, kap. 1.1). Aristotelova analýza zahrnuje do vzniku významu slova jak poznání v intelektu (*quae sunt in anima passionum notae*), tak i symbolizaci tohoto poznání na úrovni slova (*quae sunt in voce earum*). Pojetí pravdy jako adekvace vznikne skrze výsledný koncept, skrze který (*qua mediante*) se poznání vztahuje k externě dané věci (*refertur ad rem*). Moderní intelekt v Rufusem podaném zrcadle (*speculum*) naopak reflektuje objektivně definovanou species jako vlastní *scibile*. Postmoderní intelekt Husserla nazírá vlastní *noema*, které v modu absolutní imanence a transcendence významu zrcadlí objektivní věc s evidentní jistotou. Na vrozené ideje věřili před Descartem také Tomášovi současníci ze škol druhého averroismu jako Bonaventura (*species prima*, *secunda*, *innata;* OBJ I, kap. 4.1.2) a pochopitelně Pecham. Disputace obhajuje skutečnou potenci intelektu a připomíná současníkům ze školy druhého averroismu aristotelské pojetí *De Interpretatione* dané ve škole Modistů podle prvního averroismu. Poznání Boží Trojice musí zásadně vycházet z takto daného lidského poznání a mluvy. Aktualizace intelektu jde od první substance skrze hnutí duše, která jsou determinována směrem od reálně vnímané věci. Akvinský po vzoru pařížských Modistů jako Siger a Boethius z Dácie brání klíčový rozdíl mezi singulární realitou a její univerzální signifikací. Pojetí Modistů vychází z aristotelského výkladu poznání a signifikace a proto se zásadně liší od avicennistického výkladu františkánské školy. Otázka reference se v této škole změnila na pojetí slova fixovaného v rámci významu chápaného jako univerzálně působící esence v modu *tertium ens*. Spor o dvojí pravdu substance ukázalo rozdílné pojetí Bacona a analytických logiků Kilwardbyho školy, kterým stačila na Oxfordu k fixaci významu „*homo est animal*“ pouhá existence intelektu (*est sumpta a quaestione si est intellectus et non si est res*; OBJ II, kap. 3.4.3). Klíčové je instrumentální pronomen „*qua*“ dané při definici tomistického konceptu (*intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*). Predikace respektující metafyzický dativ tím naplnila aristotelské určení pravdy jako adekvace. Věc je dána v minulostní formě svého jedinečného bytí, které tento apofantický dativ podržuje v univerzální signifikaci dané pouze v mysli. Tento rozdíl zakládá odlišné pojetí signifikace mezi prvním a druhým averroismem, což potvrzuje i Tomášův výklad v *De potentia*. Neporovnává se výskyt dvou species třetího druhu jako porretánských hypostází, která zakládají spekulativní pojetí pravdy v modu Rufusova *coaequatio*. Akvinského nezajímá, co je objektivně dáno ve věci a co je objektivně reflektováno v intelektu. Adekvace není shoda ve stylu Anselmova *rectitudo* (OBJ II, kap. 1.2), ani ve stylu Rufusovy objektivní shody založené na matematické univocitě (OBJ II, kap. 3.3.2). Disputace připomíná, že máme dvojí statut pro *verbum* daný z hlediska poznání a z hlediska poznávané externí věci. Slovo zpřítomňuje věc v její poznatelnosti pro intelekt (*repraesentatio*). Proto univerzální význam konceptu nevychází z intelektu, ale z aktuality samotné  věci. Slovo je dáno jako *similitudo* vzhledem k věci v realitě. Věc v realitě je převedena do média aktuálně daného poznání ve smyslové části duše dané i zvířatům (*sensus communis*), kde vzniká první intencionální předmět (*species sensibilis*) skrze kauzálně danou adekvaci poznávajících smyslů determinovaných od poznávané věci. Tato smyslová species následně přijímá intelekt pro svůj vlastní výkon poznání daný již nemateriálně, a tedy odděleně od smyslů. Odpověď osmé kvestie pokračuje následovně.

„Tímto způsobem je dán pojem, tedy slovo, kterým intelekt chápe věc, která je od něj oddělená (*rem aliam a se*). Od této oddělené reálné věci intelekt vychází a tuto odlišnost zpřítomňuje (*ab alio exoritur, et aliud repraesentat*). Pojem vychází od intelektu skrze jeho výkon a je skutečnou podobností pochopené věci (*est vero similitudo rei intellectae*). Když intelekt poznává sám sebe, poznává ono predikované slovo, tedy pojem, a tím je intelekt jeho pokračováním a podobností (*eiusdem est propago et similitudo*). Tak intelekt poznává i sám sebe.“ [[318]](#footnote-318)

Brilantní metafyzické rozlišení „*aliam* ‒ *alio* ‒ *aliud*“ ukazuje, že rozdíl mezi věcí, podobností a reprezentací je trojího druhu. Věc v jejím *actus essendi* existuje mimo poznání (*rem* *aliam a se*). Pak se věc dostane do smyslového poznání daného aktuálně, odkud aktualizuje intelekt (*ab alio exoritur*). Oddělený intelekt vezme smyslovou species do procesu abstrakce. Pak ji znovu zpřítomní v nemateriálním aktu vlastního poznání (*aliud* *repraesentat*). Individuálně poznávající intelekt uchopuje smyslové species svou vlastní nemateriální intencionalitou a recipuje je ve své potencialitě skrze *species intelligibilis*. V každé fázi máme jiné zpřítomnění věci, protože za ní stojí jiná potence duše. Tímto celkovým aktem poznání se aktualizuje individuálně daná potencialita poznání na aktuálně daný univerzální koncept (*conceptio, sive verbum*). Intelekt se poznává ve výkonu sebereflexe až úplně nakonec (*intellectus seipsum intelligentis*), a to skrze slovem utvořený koncept.

Ve druhém averroismu se intelekt poznává hned na začátku v přímém náhledu, na způsob pozdějšího karteziánského *cogito*. Kvůli *Oxfordian Fallacy* chybí teorei pravdy jako adekvace a je nahrazena univerzální asimilací *tertium ens*. Z moderního schématu *De interpretatione* vypadla intencionální sémantika a konceptuální symbolizace reálného aktu poznání. Poslední symbolická etapa (σύμβολα) zakládá spojení individuální species dané pohybem duše (παθήματα τῆς ψυχῆς) a univerzální sémantiky dané intencionálně (σημεία πρώτων). Toto spojení v modu metafyzického dativu dává plnou adekvaci reality a univerzálního významu (ὁμοιώματα). Tyto dvě klíčové složky zakládají pojetí pravdy v modu Averroesovy podobnosti jako *consimilitudo*. Analytické pojetí jazyka založené Rufusem je nahradilo skrze logickou supozici *tertium ens*, jehož význam vytváří pouze subjekt (*Ge-Stell*). Zatmění první substance se děje tím, že ve věku postmoderní *epistémé* řadící slova před věci už není jasné, jaká realita se vlastně zpřítomňuje. Modernisté v Oxfordu věřili v zázraky a očekávali logicky nezbytný příchod Antikrista. Realitu jim přinášel Eliášův krkavec, kterého poslal moderní bůh, aby pravidelně navštěvoval neoplatonistickou jeskyni obývanou moderními ilumináty (OBJ II, kap. 3.4.3). Jenže ve věku metafyzického nihilismu už mystický krkavec objektivně neexistuje. Navíc umřel i bůh *Modernorum*, jehož činnost byla nezbytná pro fungování nadpřirozeného patra reality (*regula agentis increati*). Ve věku metafyzického nihilismu je garantem smyslu jsoucna pouze a jedině postmoderně osvícený intelekt. To dobře věděli první nihilističtí ilumináti z analytické školy *Erfurtského anonyma* (*non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*; OBJ II, kap. 3.4.3). Pak demiurg produkuje absolutní pravdu jako *rectitudo*. Tyto výplody moderního ducha jsou po zatmění první substance dány v modu „*absolute*“, čili odděleně od reality. To není Akvinského pozice. Ten v citované kvestii dal všechny podmínky pro to, aby poznání bylo skutečnou adekvací intelektu a reálné věci. Text osmé kvestie vytvořil tomistickou formu metafyzického dativu.

„Poznání se děje proto, že účinek napodobuje kauzu podle vlastní formy (*effectus similatur causae secundum suam formam*). Forma intelektu je poznaná věc. Proto je slovo vytvořené v intelektu podobností poznané věci, ať už je identická s intelektem, nebo existuje mimo něj.“ [[319]](#footnote-319)

Z věci se kauzálně přenáší do intelektu pouhá forma. Ta tvoří díky uvedené podobnosti výsledný účinek poznání (*effectus similatur causae secundum suam formam*). Poznání následuje formální kauzalitu, skrze niž reálná věc působí na náš intelekt a to skrze aktuální smyslová species. Výkon nemateriálně a univerzálně daného intelektu reprodukuje formu poznávané věci (*forma autem intellectus est res intellecta*). Samotná věc existuje v realitě *simpliciter* a *singulariter*. Vzatá sama o sobě, věc netvoří součást lidského poznání. To je dáno vůči externí subsistenci věci jako pouhý akcident, protože na intelekt nepůsobí reálná první substance kauzálně přímo, ale pouze skrze abstrahované smyslové a intelektuální formy. Teprve po celkové analýze podobností a nepodobnosti intelektu a věci lze říci, že rozumné slovo je adekvací vzhledem k poznané věci (*similitudo rei intellectae*). Intelekt kauzálně-adekvátně poznává formu věci. Díky všem výše uvedeným diferencím je jasné, že nemůže existovat objektivní totožnost věci a poznání jako to má moderna, karteziánská či husserlovská postmoderna. Existuje zásadní rozdíl mezi singulárním bytím věci v realitě a jejího univerzálního bytí v intelektu. Podobnost věci a intelektu zprostředkovává oddělený výkon intelektu daný produkcí *species intelligibilis* a univerzálních konceptů. Text uzavírá definici pravdy jako *similitudo* s tím, že kauzalita mezi věcí a intelektem má pouze formální charakter.

Předložené pojetí v *De potentia*, q. 8 odpovídá schématu poznání podle prvního averorismu a obhájilo pojetí pravdy v kauzálním modu jako aristotelské adekvace externí věci a intelektu. Akvinský změnil aristotelský scénář tak, že se vyhnul schématu poznání podle CMDA, které nahradil univoční formální kauzalitou dvojího druhu *species*. Tomistický výklad neuznal výklad Averrosesův výklad *intellectus possibilis* za autentickou exegezi *De anima*. Tomáš od dob pařížských studií klasifikoval Averroese jako averroistu. Ale po vydání *Summa contra Gentiles* i tento avicennovský následovník Aristotela pochopil, že musí vzít syntézu poznání v rámci reálné osoby, stejně jako Averroes a Albert. Modernisté skončili v dualismu a tito „*sequaces Aristotelis“* pilně připravovali smrt moderního boha v objektivně podané teologii. Zavedli do trinitárního dogmatu sofistikovanou verzi sabelianismu a arianismu. Proto se římský traktát *De potentia* vrátil zpět k intencionalitě Blundovy školy a novým způsobem oprášil koncept *intellectus formalis*. Jenže tuto tomistickou inovaci danou podle zmodernizovaného avicennistického Aristotela už nepotřebovali znalci Averroese na Rue du Fouarre. Taková formální definice jednoty osoby a intelektu mohla obstát v Blundově škole okolo roku 1200. Akvinský úspěšně obhájil formální schéma poznání nasvícením zepředu v modu prvního averroismu, ale nikoliv existenciální jednotu osoby, kterou hájila Sigerova škola. Římské disputace završily obranu pravdy jako adekvaci věci a intelektu proti druhému averroismu reprezentovaného modernisty kolem Kilwardbyho, Pechama a Bonaventury. Proto Aegidius bez výhrad přijal tuto verzi. Tento učený latinský sofista znal Sigerův výklad *De anima* a věděl, že modernistický výklad Bonaventurovy školy je filosofický nesmysl. Předložený výklad poznání ukázal, že druhý příchod Akvinského na Pařížskou univerzitu musel skončit zásadním konfliktem se školou druhého averroismu. V esencialismu nastoupeného skrze *via Modernorum* a skrze *Oxfordian Fallacy* není dána pravda jako adekvace věci a rozumu (*similitudo*), ale ontoteologická asimilace objektivně „exsistujících“ *species* (*coaequatio*). Modernita zdvojila svět v člověku vinou substanční mnohosti; spojila tato simulákra do ontoteologické jednoty. Její fundament byl vložen do božského bytí, které bylo objektivně spojeno se stvořením. Z moderního boha se stal psychologizující tvor s vlastní intencionalitou a tím se stal moderním člověkem. A moderní člověk se stal metafyzickým schizofrenikem, protože je definován skrze substanční mnohost. Taková pitomost neexistuje dokonce ani v jednoduchém nemyslícím reálném kameni. Tato univerzální reprezentace boží a lidské mysli je dána buď na pozitivní způsob Anselmova *rectitudo,* nebona negativní způsob postmoderní metaforizace dané nekonečným pohybem diference mezi ekvivočními významy jsoucna. Akvinský rozhodně odmítl všechy tyto teze a jejich nihilistické důsledky.

Na stole zůstal jiný problém, a mnohem složitější než vyvrácení dualistických tezí. Tomášovo pojetí pravdy jako *similitudo* bylo dané v rámci prvního averroismu vzhledem k tezi „*homo intelligit*“ podle tomistického aristotelismu. Člověk je první substance a jeho poznání je aktualizováno od smyslů. Postup poznání byl proveden správným aristotelským způsobem. Problémem byla definice intelektu, který byl v konfliktu s pozicí CMDA, kterou bránila „*pars Sigeri*“ v Paříži a částečně také Albert. Římské disputace ukázaly, že tomistická verze Blundova *intellectus formalis* si podržela hypostázovaný status intelektu na úrovni jsoucna třetího druhu. Znalci spisu CMDA považovali takovou teorii za jasný příklad averroismu, a navíc za zásadně špatný výklad *De anima*. A navíc dobře znali Akvinského sofistický výklad numerické individuace *intellectus possibilis* vzniklý pod vlivem Avicenny během Tomášova prvního pobytu v Paříži (kap. 6.5.1). Averroistický výklad CMDA je nyní potvrzen hypostázovanou formou tomistického *intellectus formalis* vytvořeného během římského pobytu komentářem *De anima*. Siger odmítl problematický výklad „*homo intelligit“* ve svých komentářích k *De anima* I‒III. Po Tomášově druhém příjezdu do Paříže Siger v díle *De anima intellectiva* výslovně kritizoval Akvinskou verzi aristotelismu. Na křesťanském Západě vznikly dva odlišné výklady Aristotela, které hájili dva odlišní expozitoři Korpusu. Od druhého příjezdu do Paříže čekaly Akvinského disputace ohledně výkladu *De anima* se Sigerem a jeho školou vzdělaných artistů (*pars Sigeri*). Ti vykládali *De anima* podle CMDA v modu Sicilské školy. Jejich kolektivní stanovisko představuje spis *Anonym Giele* psaný Boethiem z Dácie okolo roku 1270 (kap. 4.3.1). Teze Sigerovy školy byla zásadně odlišná od sofistiky *Modernorum* a také od Akvinského výkladu aristotelského korpusu hájeného v Itálii do roku 1268 v komentářích k *De anima*, *De sensu et sensato* a *De memoria et reminiscentia*. Akvinský sice bere klasický kánon aristotelského korpusu podle Sicilské školy, ale vykládá jej v modu Toledské školy. Sigerova strana hájila jednotu osoby a intelektu v modu *homo ipse intelligit*, který odpovídal paradigmatu Sicilské školy a jejího pojetí biologických spisů Filosofa. Koncept jednotné osoby na Rue du Fouarre vznikal během půl století přemýšlení a komentářů k *De anima* povinně vyučované na pařížské artistické fakultě od roku 1255. Tím vznikl spor dvou expozitorů Aristotela ohledně jednoty osoby kolem 1270, který manifestují výše vyložené anonymní traktáty o duši (*Anonymus Giele, ms. Oxford, ms. Mnichov, Anonymus Bazán*). Tento boj o ipseitu osoby mezi Akvinským a Sigerem byl veden trestajícími silami akademického chaosu. Siger bitvu prohrál, ale má hermeneutickou pravdu jako *alétheia*. Akvinský byl později korunován jako vítěz podle objektivní podoby pravdy jako *veritas*. Aegidiova škola tomismu přijala Akvinského pojetí osoby a jednotu intelektu. Zachránil sofistiku druhého averroismu v režimu Hegelova „*Aufhebung*“. Akvinského semiaverroistický výklad jednoty intelektu pomohl k vítězství objektivního averroismu, který po roce 1280 založil moderní metafyziku.

### 4.5.3 Moderní výklad *De anima*

Okolo roku 1270 se zásadně prohloubila krize nové metafyziky. Přestaly univerzálně platit základní metafyzické pojmy, protože už neexistoval univoční význam nejdůležitějších termínů v perspektivě *via Modernorum* a *via Antiquorum* (OBJ II, kap. 3.4.3). Jako důkaz lze uvést odpovědi Alberta, Akvinského a Kilwardbyho na otázku generála dominikánského řádu (Jean de Verceil) ohledně výkladu Aristotelova díla *De animalibus*, kap. 17, kde se mluví o vztahu intelektu a těla (Chenu 1930, 207). Struktura otázek a odpovědi jasně ukazují, že roku 1271 už neexistovalo jednotné pojetí kosmologie a definice osoby, což představovalo pro církevní autority vážný doktrinální problém. Reakcí na pařížské spory vzniklé po vydání Akvinského spisu *Quaestiones disputatae De potentia* představuje známý traktát *De unitate intellectus* (1270). Z tohoto široce medializovaného spisu vybereme jen dvě otázky. Pro vznik objektivity je důležité celkové hodnocení Averroese v tomto díle a Tomášova reakce na Sigerovu kritiku podanou v QIIIDA (kap. 4.4.3). Kritiku Pechama a druhého averroismu již nemá cenu komentovat, protože v tomto bodě spis *De unitate intellectus* neppřinesl nic nového. Pecham přiznal svou porážku a roku 1271 odchází do Oxfordu, kde pak nezadržitelně stoupá k akademickým a k církevním hodnostem. Siger již mohl znát Akvinského komentáře z Říma napsané do roku 1268, a možná i výše vyložený výklad poznání v *De potentia*, nebo nějakou formu *reportatio* z Akvinského kuriálních disputací dovezenou do Paříže. Rozdíl mezi Sigerem a Akvinským jsme vyjádřili skrze diferenci „*homo ipse intelligit*“ (Siger) a „*homo intelligit*“ (Akvinský). Sigerova kritika v díle QIIIDAse týkala i spisů napsaných před Akvinského druhým pobytem v Paříži. Tomášův spis *Quaestiones disputatae De veritate* (asi 1257) ukazuje poslední shodu mezi Sigerem a Akvinským v otázce fenomenologického poznání osoby v rámci ipseity. Ta byla daná principem „*quomodo*“ v CMDA III.1 (kap. 4.4.3). Mnichovský komentář k DA I–II ve formě smířlivého „*potest esse*“ (kap. 4.3.2) se může vztahovat k Akvinského definici *intellectus formalis*. Ve spise QIIIDA už tento smířlivý postoj nebyl možný. Formální intelekt tomistů byl definovaný v modu *separatus*, což zásadně odporovalo Komentátorovu výkladu DA III. Pravdivé poznání intelektuálních výkonů duše musí mít ze zásadních důvodů vědecký charakter. Metafyzické výpovědi v modu *per prius* sledují kauzalitu prvních substancí. Jinak pozorujeme svět nikoliv adekvátně-pravdivě, ale specificky-objektivně. Pak vidíme svět skrze mytologii *Oxfordian Fallacy*. Existuje rozdíl mezi Sigerovým fenomenologickým „*ipse*“ a Akvinského teologickým „*idem*“, pokud jde o jednotu osoby nebo subjektu.

„K aktu poznání, skrze který člověk poznává, že má duši, tvrdím, že duše se poznává skrze své akty (*anima cognoscitur per actus suos*). Tak každý zakouší svou vlastní duši, svou existenci a své bytí (*percipit se animam habere, et vivere, et esse*). Takto každý zakouší své vlastní vnímání i myšlení, a může vykonávat i jiné životní úkony. Proto praví Filosof v IX. knize *Etiky Nikomachovy*: vnímáme proto, že [aktuálně] vnímáme; rozumíme proto, že [aktuálně] rozumíme. A protože se takto vnímáme, rozumíme také tomu, že existujeme (*quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*).“ [[320]](#footnote-320)

Citát jasně hájí primát aktuálního poznání skrze akty, kterými se duše poznává (*anima cognoscitur per actus suos*). Poznání má vlastní aktualitu, kterou můžeme přímo zakoušet (*intelligimus quoniam intelligimus*). Stejná byla i fenomenologická pozice Sigera, jak jsme viděli výše. Klíčová otázka ovšem zní, jak své myšlení zakoušíme. Zda na způsob kritického Komentátora nebo sebereflexivního Augustina a Avicenny. Tím je daný základní *Bezugsinn* podle Heideggerovy existenciální analytiky porozumění. Porozumění podle Akvinského je dáno skrze *dativus obiectivus* (Kap. 4) a porozumění Sigera skrze *dativus metaphysicus*. Buď výkon myšlení chápeme v celostním výkonu existence, nebo v intelektu jako zvláštnímu druhu hypostázované a aktuální formy dané v duši, která zakládá inteligibilní poznání sama od sebe. Pokud jde o *dativus auctoris*, je to buď osoba, která myslí, nebo objektivní subjekt. Tím je jasné, že poznání podle Akvinského a Sigera není založeno stejným způsobem. Výrok „rozumíme, protože jsme“ (*intelligimus quoniam sumus*) lze číst aristotelsky podle CMDA a Sigera, nebo moderně podle Avicenny a Descarta. Pak je reflexe intelektu predikována na základě hypostaticky dané aktuality „létajího muže“ typu neoplatonského *intellectus agens*, nebo Avicennova *intellectus in effectu* daného přímým náhledem do prvních pricipů*,* nebo Descartova hypostázovaného *cogito ergo sum* zakládajícího evidenci vlastní existence. Akt poznání je dán buď ipseitou osoby v Sicilské škole, nebo identitou v tomistickém subjektu, který je nositelem hypostázovaného *intellectus formalis*. Siger zásadně odmítl cestu moderny popírající plnou jednotu osoby v modu zvnějšku přidaných hypostází. Proto se stal černou ovcí modernistů a tomistů, kteří uvalili objektivní *damnatio memoriae* na jeho pojetí metafyziky a poznání. Kritika Sigera potvrdila, že se Akvinský opravdu vydal směrem Toledské školy, která hypostázovala intelekt. Pokud se připustí jakýkoliv princip formálního charakteru intelektu, pak nelze uniknout Averroesově kritice v CMDA ohledně Alexandra a Themistia, kteří udělali z intelektu vnější substanci. Averroes ani Siger nejsou averroisty ve stylu tehdejších i dnešních *Modernorum* a zásadně odmítají jakékoliv řešení stavějící jednotu osoby na nějaké oddělené aktuální formě intelektu či další hypostázované substanci v člověku. Akvinský jako *Expositor Novus* musel řešit klíčovou otázku, zda je intelektuální schopnost daná v *anima intellectiva* nějaká forma hypostáze.

Současná interpretace sporu mezi těmito dvěma zastánci prvního averroismu odkazuje na spor Wébera a Bazána, kteří se snažili definovat složitý vztah mezi Sigerem a Akvinským. Spor zahájila Wéberova monografie, podle níž Akvinský po Sigerově kritice v QIIIDA opustil svou tezi o rozdílu mezi duší jako substancí a jejími potencemi (Wéber 1970, 87‒107). Od druhého pařížského pobytu (1268‒72) prý přijal Tomáš pod vlivem Sigerovy kritiky jinou tezi o intelektu jako formě, kterou se spojuje s tělem. Tuto definici najdeme v první části *Summa theologica*.[[321]](#footnote-321) Bazán kritizoval všechny důležité argumenty Wéberovy studie: výklad Sigerových QIIIDA (zejména výklad qq. 7, 9); proměnu Tomášova myšlení po roce 1270; dataci některých částí Akvinského korpusu; výklad neoplatonismu u Akvinského (Bazán 1974). Wéber odpověděl na kritiku ve dvou pozdějších dílech, v nichž nuancoval některé argumenty (např. ohledně redakce textů Akvinského po 1270), ale základní linii nezměnil (Wéber 1976; 1991). Polemika obou badatelů ukázala velmi dobře problematické body tomistické argumentace. To byl velký přínos Wébera, protože tento dominikán byl vystaven všeobecné kritice tomistických škol. Jeho důležitá práce ale nepřinesla žádné věrohodné řešení, které by komplexně vysvětlilo komplikovanou situaci na Pařížské univerzitě v letech 1270–75. Klíčový problém u Akvinského od redakce *Summa contra Gentiles* představuje pojetí poznání dané termínem „*formaliter*“ ve spojení s pasivním intelektem. Akvinský již v první fázi svého myšlení interpetuje *De anima* tak, že formální princip poznání plně určuje podstatu *intellectus possibilis*. Následující věta ukazuje *Lichtung* pravdy a nepravdy budoucího tomismu, který rozvinul Aegidius. Existenciální výkon *intellectus possibilis* je vyjádřen odkazem na Aristotela a tomistický výklad CMDA zůstal averroistický až dodnes. Akvinský zůstal ve škole „*sequaces Aristoles*“, protože jeho výklad *De anima* je proveden změnou neoplatonské scénáře. Tomáš odmítl učení averroistického Averrose, podle kterého je proces receptivního poznání definován jako kopulace externí kosmické formy *intellectus posibilis* a její hypostázované formy v člověku. Je to nesmysl, který Akvinský sám přivedl na svět. Tomismus Akvinského a Aegidia vznikl na základě vyloženého spisu *De potentia* a brání poznání jako kontinuaci *intellectus possibilis* v nás na způsob autonomní formy. Tuto pozici Aristotela hájí druhá část spisu *Summa contra Gentiles*.

„Člověk rozumí pouze intelektem. Když Aristoteles zkoumal princip poznání, skrze který rozumíme (*principio quo intelligimus*), předal nám podstatu možného intelektu. Proto je třeba, aby se možný intelekt s námi spojoval formálně (*intellectum possibilem formaliter uniri nobis*), a nikoliv pouze skrze svůj objekt.“ [[322]](#footnote-322)

Otázka ale je, zda formální spojení možného intelektu (*formaliter uniri nobis*) plně vystihuje definici *intellectus possibilis* podle CMDA. Receptivní duševní schopnost je predikována pouze jako esence nebo hypostáze zakládající poznání v modu prvního principu (*principio quo intelligimus*). To je pojetí *intellectus possibilis* podle Avicenny, které hájil výše uvedený komentář ke druhé knize Sentencí (kap. 4.5.1). Receptivita *intellectus possibilis* je definována ve schématu intelektu jako *inmixtus* podle *De anima*. Intelekt vzhledem ke smyslům je oddělený tím, že smyslová *species* na něj působí jen skrze formální kauzalitu. Výklad porozumění podle formální kauzality ukázal spis *De potentia* v předešlé kapitole. Tomáš určil individuální akt intelektu v porozumění aktualizovaného od existence externí věci, kterou tento tomistický subjekt poznává v modu formálně provedené adekvace.

Citát aristotelsky odlišil individuální výkon intelektu daný v osobě od předmětu poznaného tímto osobním intelektem. Jenže toto rozlišení proběhlo pouze v modu intelektu predikovaného jako esence. Siger jasně a precizně zdůvodnil proti Akvinskému, že intelekt jako esence nemá žádnou kauzalitu, která umožňuje založit poznání. Kauzalitu má pouze existující osoba a ne esence, která existuje pouze v mysli jako potenciální koncept. Proto Siger odmítl avicennovské pojetí *intellectus possibilis* a s ním také Akvinského výklad CMDA. Spis QIIIDA podává dosud nepřekonanou exegezi CMDA. Pozdní spisy Akvinského traktovaly aktuální poznání (*tertium genus* CMDA, Sigerův modus „*subiective*“) jen v abstraktním scénáři poznání formálního intelektu Blundovy školy a zcela pominuly Sigerův fenomenologický princip jednoty poznání v modu „*homo ipse intelligit*“. Toto avicennistické pojetí obsahuje Akvinského římský komentář k *De anima* (1268), který znovu obhajuje hypostázovanou existenci prvních principů poznání. Akvinský se dívá na výkon *intellectus possibilis* pouze objektivně a formálně, zatímco Siger to dělal personálně a existenciálně. Formální postup dedukce proto obhajuje pouze logickou a supoziční ekvivalenci mezi formální činností smyslů a intelektu (*sicut se habet sensitivum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia*).[[323]](#footnote-323) Tomáš brání jednotu intelektu z esenciální pozice toho, co je receptivní intelekt jako hypostázovaná forma daná v substanci typu „*homo intelligit*“. Proto přímo srovnává formální pojem „*intellectus possibilis*“ s receptivitou smyslů, což ukázal citovaný výklad *De anima*. Objektivní četba nenajde v komentáři *De anima* 429a10 žádný rozdíl proti Sigerovi, protože zcela pominula hermeneutické „jak“ (*Wie*) poznáme. Objektivně viděno, je četba Akvinského v modu „*idem*“ (ale nikoliv v modu „*ipse*“) stejná jako četba Sigera. Objektivní náhled podle *Gehaltsinn* není v žádném případě porozumění v modu *Bezugssinn*. Když dva noví expozitoři *De anima* říkají totéž, nemusí to být totéž. A to jasně viděla Sigerova škola na Rue du Fouarre a odmítla Akvinského exegezi Aristotela jako nedostatečnou. Tomášovu semiaverroistickou pozici z roku 1268 převzal Aegidius. Jím založený tomismus hypostázoval autonomní výkon intelektu. Vývoéj opět sakončil v neoplatonském dualismu mezi smyslovým a rozumovým poznáním.

Akvinský a po něm Albert se proto stali od vydání prvního komentáře k *De anima* cílem Sigerovy kritiky, kterou adresoval prvním i druhým averroistům. Opakujme klíčovou tezi z QIIIDA, q. 15 citovanou a komentovanou výše (kap. 4.4.3). Intelekt je s námi bytostně spojen pouze jako nemateriální schopnost duše (*solum est in potentia ut nobis copuletur*). Jakákoliv jiná definice intelektu by podle Sigera znamenala, že se s námi intelekt spojuje pouze vnějšně, tedy nikoliv v modu existenciálního *separabilis*, ale neoplatonského *separatus*. Pak by byl intelekt podobný duši jako nemateriální formě těla a stal by hypostázovanou formou třetího druhu, která se přídává k tělesnému aktu danému substančně. Osoba by měla dvě formy, tedy intelekt a duši. To by bylo averroistické řešení vytvářející další sofistickou verzi o pluralitě substancí v jedné osobě. Tato pozice je jasně zaměřena proti Akvinského pojetí receptivního intelektu, z něhož se stala hypostázovaná forma už během prvního pařížského pobytu do roku 1259 (kap. 4.5.1). Brabantský magistr proto odmítl Akvinského tezi, že intelekt je formou duše (*qua2*) a duše je formou pro tělesně danou existenci (*qua1*). Hypostázování duše a intelektu jde přes esenciální pojetí habitu, což měl poprvé Simplikius (OBJ I, kap. 1.3.2). Podrobnější zkoumání pojmu *habitus* u Akvinského by ukázalo, že tento termín implikuje v modu *qua2* tezi o subsistentním intelektu. Akvinský potřebuje *habitus* kvůli jeho „zahalovací“ či „obalovací“ schopnosti (*circumdatio*) od Simplikia, která podržuje kvazi-substanční charakter intelektu (*quantum ad id quod habet in ipso intellectu*).[[324]](#footnote-324) Tím se stal tento všeobjímající *habitus* duše součástí hypostázovaného nemateriálního intelektu, který si trvale podržuje nematerialitu a zajišťuje nesmrtelnost duše. Pro Sigera je řešení intelektu či habitu jako averroistické oddělené formy zásadně nepřijatelné z důvodů jasně daných v CMDA. Tomášovo řešení udělalo z intelektu skrytou formu na způsob substance a zrušilo čistou potencialitu *intellectus possibilis* jako nemateriální potence duše. Tomistické řešení přešlo na modernistické řešení objektivního intelektu jako jsoucna třetího druhu. Intelekt se stal „něčím“, tedy neoplatonským *hoc aliquid* nebo postmoderní *res cogitans*. To je pro aristotelského Sigera nepřijatelné stejně jako pro Averroese. Neexistuje žádný neoplatonský mezistupeň mezi univerzálně-potenciálním významem v mysli a mezi jedinečnou aktuální první substancí danou *simpliciter* v realitě. Vyloučení jsoucna třetího druhu platí absolutně, protože jinak by neplatila Aristotelova metafyzika. Viz Sigerovu polemiku s druhým averroismem proti dvojímu určení jsoucna v jeho komentáři k *Metafyzice* (kap. 4.4.1). Esenciální definice intelektu vede podle Sigera k popření základního fenomenologického principu, který dává jednotu osoby podle CMDA (kap. 4.4.3). Akvinský nepochopil pozici CMDA, proto nedrží existenciální jednotu osoby v modu „*homo ipse intelligit*“. Ekvivalence mezi esencí a existencí je zásadně chybná jednak podle vědeckého důkazu *Druhých analytik* a jednak podle CMDA. Fenomenolog Siger nebyl objektivista jako teolog Akvinský. Nemateriální intelekt není individualizován v modu *idem* jako materiální smysly, ale pouze v modu *ipse*, tedy skrze existenciální výkon myšlení podaný v aktu bytí osoby. Intelekt působí na smysly zvnějšku (Aristotelovo θύραθεν, Sigerovo *ab extrinseco*), protože završuje v modu ipseity (*conscii sumus*) původní výkon existence duše identicky dané *simplex* na úrovni obou smyslových složek (*experimur*). Sigerův termín „*conscii sumus*“ nahradil termín *tertium genus* daný v CMDA. Akvinský nemá ipseitu osoby, ale pouze její numericky danou identitu zajištěnou skrze esenciální predikaci receptivního intelektu jako nemateriální formy individualizované skrze tělo.

Akvinský přeměnil *intellectus possibilis* daný v CMDA a v *De anima* na novou variantu Blundova *intellectus formalis*. Hermeneutika objektivity považuje tento bod za jádro sporu mezi Sigerem a Akvinským. Zdůraznili jsme význam Heideggerovy *Vor-blickbahn*, odkud přichází do pole manifestace fundamentální smysl bytí jsoucna v rámci *intellectus possibilis*. Předešlá analýza ukázala, že Sigerova fenomenologická pozice je odlišná od objektivistické pozice. Akvinský definuje v modu *Oxfordian Fallacy* nejprve esenciální bytí intelektu a pak od něj odvozuje jeho *operatio*. Ale oddělenost intelektu v modu *separatus* nebo *separabilis* není v predikaci Akvinského a Sigera dána stejným způsobem, což v objektivní analýze obou autorů není vidět. Averroes a Siger dobře vědí z výkladu *De anima*, že Sokrates a Platon myslí za sebe, ale přitom myslí současně i stejnou podstatu věci (kap. 4.4.3). Tuto diferenci mezi jednotou formálního pojmu a existenciální růzností aktu myšlení Siger vykládá jako existenciální jednotu intelektu podle CMDA. Akvinský ji vykládá z formální aktualizace *species intelligibilis* skrze smyslové poznání (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*, kap. 4.5.2). Existenciální výkon daný v modu jedinečné kauzality vázané na první substanci nelze formalizovat, jako to udělal Akvinský. Pak totiž vyjde formálně stejná mediace v modu smyslů a intelektu (*sensitivum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia*). To je pro Sigera nepřijatelné v existenciálním modu *ipse*. Závěry Averroese ohledně jednoty myšleného uznal Akvinský rozdílem mezi individuálním *species intelligibilis* a univerzální *conceptio intellectus*. Objektivně viděno panuje mezi oběma mysliteli v tomto bodě shoda, protože finální koncept je chápán jako univerzálie daná pouze v mysli, viz předešlý výklad *De potentia* (kap. 4.5.2). Akvinský ale nevidí jako Siger, že *species sensibilis* je díky materiální smyslové individuaci v modu *idem* a *species intelligibilis* je dán v modu *ipse* díky nematerialitě a existenciálnímu založení intelektu ve složené duši, kde funguje v modu *inmixtus* a *ab extrinseco*. Tento rozdíl přesně definuje Boethius z Dácie v Gielově anonymu proti škole Akvinského v termínu „*subiective*‒*obiective*“ (kap. 4.3.1). Noematický obsah myšlení různých osob (*conceptus*, *vox*) musí být univerzální. Myslíme každý za sebe mimo smysly a myšlené obsahy jsou univerzální. Akt myšlení daný v syntéze *species intelligibilis* je vždy osobní, protože smyslové poznání je individuální, ale jinak než intelekt. Akvinský vidí stejně vztah smyslů a intelektu skrze paušální objektivní přirovnání (*similiter se habere*). Siger chápe spojení obou *species* jako existenciální výkon *Dasein*. Objektivní a existenciální výklad „*similiter*“ se zásadně liší, viz opakování této gigantomachie ve fenomenologii Husserla a Heideggera. Smyslové poznání je individualizované a aktualizované skrze reálný svět. Intelekt je individualizovaný a aktualizovaný skrze nemateriální abstrakci (*inmixtus*, *ab extrinseco*) z materiálně daných *species sensibilis*.

Akvinského a Sigera škola rozdělila zásadní otázka po jednotě osoby. Buď intelekt přijme individuální *species intelligibilis*, a tím se stává aktuálním (*qua2*). Nebo jde o výkon celé osoby, na níž jsme kauzálně a proto svobodně zainteresováni (*qua1*). Pro Sigera je jakákoliv pozice typu *qua2* ve výše uvedené podobě QD *De potentia* naprosto nepřijatelná (*intellectus habet operationem per se*). Citovali jsme Sigerův existenciální výklad *Etiky Nikomachovy* (εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, E.N. 1077a12). Heidegger to udělal stejným způsobem znovu, po několika stech letech myšlení manipulovaného skrze *Oxfordian Fallacy*. Sigerův výklad *Etiky* ukázal, že Albert a Akvinský nepoznali skutečnou intenci Aristotela a nebyli schopni do hloubky intepretovat spis *De anima* (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant,* kap. 4.4.3). Siger po příchodu Akvinského do Paříže integrálně vyložil úmysl Filosofa v *De anima intellectiva*. Tomáš odmítl Sigerovu interpretaci jednoty intelektu podle CMDA, což ukázala rozdílná pozice obou myslitelů v expozici Aristotelova *intentum*. Aristotelský tomismus obhajuje nasvícení poznání směrem od aktuální věci, stejně jako první averroismus. Ale tomismus definuje intelekt primárně nasvícením zezadu od určení intelektu jako formy nebo esence. Tuto pozici Akvinského jako představitele *sophistae* *Latinorum* vzhledem k Sigerově nauce nepřímo dosvědčuje Agostino Nifo.[[325]](#footnote-325) Nifo byl bohužel představitelem druhého averroismu a nesprávně interpretoval doktrínu CMDA. Ve skutečnosti Nifo představuje filosofii Sigera skrze úplně falešnou interpretaci. Přidal k Sigerovi tomistickou verzi averroismu, a tu spojil do jednoho totálního intelektuálního zmatku, kde jsou nahromaděny všechny omyly dohromady. Bohužel, tímto způsobem se běžně vykládala filosofie Aristotela v renesanci. Esenciální definice intelektu jako formy je primární, a z ní následně vyplývá akt porozumění daný v první osobě. To je Akvinský, ale ne Siger. Klasickým metafyzikům bylo a je jasné, že tomistické „*esse*“ intelektu predikované jako esence nemá univoční charakter podle *Druhých analytik* v modu „*ex immeditatis*“. Tomismu chybí predikace vzhledem k hyparchické činnosti intelektu dané existenciálně (*conscii sumus*). Akvinský nemá v definici intelektu kauzální činnost vázanou na reálnou první substanci, protože ji nahradil porretánským intelektem jako hypostází. Tomismus nedefinuje skutečnou osobu podle CMDA, ale poznávající subjekt podle Grossetesteho, který je složený z několika forem. To však byl přesně ten důvod, proč Grosseteste musel opustit Paříž a jít do Oxfordu, když byla vytvořena Pařížská univerzita založená na učení Sicilské školy. A to byl vynikající důvod, proč byl stejný druh semiaverristického tomismu v podání Aegidia vřele přijat ve škole *sophistae Latini*, která sídlila v Oxfordu. Magistři na Rue du Fouarre nebyli modernisté a správně viděli, že tomismus nakonec vytěsnil osobu v modu *Oxfordian Fallacy*. Tomáš neměl plnou predikaci kauzálně dané existence požadované *Druhými analytikami*. Vědecký důkaz osoby jako každé jiné reálné substance musí stát na kauzalitě reálných prvních substancí. Myšlení není reálné samo o sobě, ale pouze v existenciálně zakoušeném těle (*experimur*–*conscii sumus*). Osoba v tomistickém aristotelismu ztratila charakter *quidditas* dané skrze metafyzický dativ a stala se moderním neosobním subjektem. Akvinský popisuje poznání skrze objektivní figuru intelektu danou podle esenciální definice logických pojmů, jejichž hyparchické bytí je dáno pouze v mysli. Siger naprosto přesně viděl, že to není plná vědecká definice „*ipse*“ v tezi „*homo ipse intelligit*“. Tato definice je dána ve *Druhých analytikách* ve výroku determinovaném podle plného pořadí dedukce dané skrze metafyzickou impozici kauzality vykonávané prvními substancemi. Dedukce musí jít od první triády poznávacích principů ke druhé, a ne opačně jako v tomismu. Akvinský predikoval modus „*per se*“ pro poznání v rámci logické supozice vztažené k avicennistickému intelektu „létajícího muže“. Tomismus podává esenciální a formální vědeckou definici moderního subjektu v modu pouhé primární sémantiky (σημεία πρώτων), protože nenašel existenciální predikaci pro hnutí duše (παθήματα τῆς ψυχῆς). Tím chybí tomistické definici osoby plné spojení pro adekvaci reality osoby a jejího univerzálního významu (ὁμοιώματα). Následný humanismus na *via Modernorum* je stejně chybný jako tomistická definice osoby. Tomáš zavedl do duše pluralitu dvou forem, což zrušilo jednotu osoby.

Siger odmítl každé hypostázování intelektu jako averroismus. Akvinský zase odmítl fenomenologický výklad Sigera podle CMDA jako averroistický. Podle něj měl jak Aristoteles, tak i Averroes věčnou duši určenou skrze nemateriální a oddělenou povahu *anima intellectiva*. Averroes měl intelekt v duši údajně definovaný v CMDA špatně, Aristoteles v *De anima* správně. Ale oba filosofové trvali na nemateriální a oddělené formě intelektu v nás, což Siger údajně zpochybnil svým výkladem CMDA. Pak ale filosofie přestala sloužit teologii, sleduje ji si vlastní pravdu, a není schopna přinést plný důkaz věčnosti duše. Římská disputace QD *De anima* (kolem 1267) chápe i po vydání Sigerova komentáře QIIIDA intelekt v esencialistickém modu, tedy od formy k účinkům. Teolog Akvinský si tím zajišťuje nesmrtelnost duše. Povaha výše uvedené predikace intelektu jako esence zajišťuje, že takto daná formalizace zajistí vědecký důkaz formálně pojaté receptivity. Problém je v tom, jaký druh receptivity se tím myslí. Akvinský trvá na identitě recepce jak pro intelekt, tak pro smysly, což Aegidius opakuje v Oxfordském rukopisu (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*, kap. 4.3.2). Rozdíl mezi Akvinským a Sigerem je dán ve dvojím „jak“ (fenomenálním, esenciálním) se k sobě vztahují schopnosti duše a její podstata. Siger tvrdí ve shodě s *Druhými analytikami*, že skrze výkon poznání daný v tělesné osobě poznáváme i podstatu duše. Tomismus zavedl novou verzi *Oxfordian Fallacy* vzhledem k poznání intelektu určenému hypostaticky, tedy v modu avicennovské komitace esencí. Římské disputace *De anima* ukazují pojetí duše dané deduktivními soudy směrem od její esenciální definice. Dráha náhledu na intelekt je určena formální dedukcí kauzality a z ní vycházejícího účinku. Tomistický výklad *De anima* tvrdí, že schopnost duše je následek její podstaty. Jenže definice intelektu v reálné osobě není totéž, jako definice trojúhelníka, který existuje jen v mysli. Dedukce vlastností intelektu jde z duše jako esence. Tento postup zavedl myšlení podle *Oxfordian Fallacy* do prvního averroismu. Teologická dogmatika daná jako věčnost duše nutně potřebovala dogmaticky určenou filosofii. To určilo podstatu budoucího tomismu danou sporem o titul *Expositor Novus* v letech 1270-72. Formální důkaz podle avicennismu zrušil vědecký postup metafyzického dokazování podle axiomu „*ex inmediatis*“. Přesně tento omyl obhajovaly Tomášovy římské disputace k *De anima*.

„Aristoteles tvrdil, že intelekt, tedy schopnost porozumění, nemá smyslový orgán. Proto je podstata intelektuální duše spojena s tělem jako forma (*ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma*). Platí, že účinek není jednodušší, než jeho příčina (*effectus non est simplicior sua causa*). Schopnost duše je následek její podstaty (*potentia animae est effectus essentiae eius*), protože všechny potence vycházejí z bytí duše. Proto také není žádná schopnost duše jednodušší než její bytí. Kdyby intelekt nebyl akt těla, jak je dokázáno ve třetí knize *De anima*, ani duše by se s ním nemohla spojit jako forma.“ [[326]](#footnote-326)

Akvinský musí stejně jako Siger řešit otázku intelektu odděleného od smyslových orgánů. Ale jeho pozice se liší od Sigera. Ten začíná podle *Druhých analytik* od zkušenosti osobního myšlení a jde k podstatě intelektu obecně. Akvinský postupuje přesně opačně. Výkon myšlení je přidán k esenciálně definovanému intelektu, protože tvoří logický důsledek jeho podstaty. Akvinský se chytil do vlastní pasti. V polemice proti modernistům v *Summa contra Gentiles* zásadně odmítl pro poznání boha postup dedukce od logické formy k jejím účinkům v realitě (kap. 4.5.1). Definice začíná od esence intelektu, která je spojena s duší jako formou těla. Od tohoto teoretického spojení se dedukuje reálné poznání intelektu dané v rámci takto určené přirozenosti. Protože intelekt je definován jako věčná forma, duše je také formálně určena tímto způsobem. Esence je dána duši jako formě, která se spojuje s tělem (*ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma*). Pak platí obecné pravidlo pro dedukci, že v řádu bytí nemůže stát účinek výš než jeho příčina (*effectus non est simplicior sua causa*). Střední člen soudu říká, že pojetí intelektu jako nemateriální potence je účinkem nemateriální duše (*nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae*). Protože intelektuální schopnost je nemateriální esence (*ipsa essentia animae intellectivae*) spojená skrze duši jako formu s tělem, pak jí odpovídají i nemateriální potence (*omnes potentiae fluunt ab esse eius*). Tento deduktivní syllogismus ukazuje základní problém tomistického výkladu *De anima* a chybějící jednotu osoby. Aegidus viděl tento problém tomismu velice dobře. Proto v klíčové debatě z roku 1270 sofisticky „zrušil“ tuto zásadní chybu Akvinského tím, že v moderním modu *Verkehrung ins Gegenteil* obvinil Averroese z toho, že pojal duši jako hypostázovaný intelekt. Tento postup je a zlovolný je proto, že Aegidius přesně znal argumentaci QIIIDA. Jeho sofistiku jasně dokazuje důležitá citace z díla *De plurificatione* *possibilis intellectus* vydaného v roce 1271 (*ex tali unione intellectus ad nos, quam Commentator ponit, non sequitur, quod homo intelligat, sed magis quod intelligatur*, kap. 4.4.4). Podle kritérií formální logiky je Tomášův termín definován správně. Schopnosti *anima intellectiva* jsou odvozeny od intelektu a duše se definuje jako logická esence. Znamená to, že existující osoba klasické metafyziky se proměnila v poznávající subjekt moderního tomismu. Jenže člověk není subjekt, ale osoba. Podle Sigera a později podle Heideggera je tato objektivní definice chybně uplatněna pro existující osobu. A člověk je plně vědecky definovaná osoba na latinském Západě jen v Sigerově pojetí humanismu, které moderna zničila skrze akademické a proto zcela objektivní *damnatio memoriae*. Viz předešlé rozbory *Anal. Post*. 84a11‒14 pro metafyzickou chybu typu „*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Vědecká definice *anima intellectiva* musí sledovat kauzalitu skutečné osoby, aby tuto kauzalitu dala do středního článku deduktivního sylogismu. Důkaz musí obsahovat skutečný akt myšlení v první osobě, a to v plném rozsahu (*experimur–conscii sumus*). Omyl tomismu a z něj odvozeného pozdějšího modernismu spočívá na formální esencialistické dedukci osoby. Z podstaty jako formální příčiny jsou odvozeny činnosti jako jejich důsledky (*effectus essentiae*). Je to zásadně špatné pojetí, protože esence je pouze mentální pojem. V reálném světě nemůže mít kauzální účinky jako první substance. Akvinský drží v otázce jednoty osoby a intelektu chybnou linii *Oxfordian Fallacy*, protože esenci chápe jako reálnou kauzu. Po formální stránce jde o stejný závěr jako u Sigera, ale to nestačí pro vědecký důkaz podle *Druhých analytik*, který se týká věcí v reálném světě. Ve škole prvního averroismu představuje Siger filosofického fenomenologa podle Komentátora, zatímco Akvinský je křesťanský tomista podle Avicenny. Pod vlivem božských Furií, nyní vzdělaných v čerstvě založeném tomismu, byl nutně učiněn tragický závěr. Vytěsněný Siger perfektně obhájil ipseitu křesťanské osoby a vítězný tomismus obhájil pouze identitu křesťanského subjektu. Toto *factum* založilo tragédii západního humanismu, protože osoba se stala v nové definici *De anima* tomistickým subjektem.

Sigerova kritika platí i pro fenomenologicky správně myslícího Alberta, která má v řádu *demonstratio* špatně určené pořadí. Povahu intelektu také dedukuje z esence, místo aby vědecké poznání predikoval z existující kauzality první substance (kap. 4.4.3). Ale Albert drží v definici kompletní osobu podle CMDA, na rozdíl od formálního dualismu Akvinského. Místo impozice významu pro *intellectus possibilis* od reálné existence (*ipse*) provedli Akvinský i Albert dedukci člověka od esence (*homo intelligit*). Tím dali na první místo esenciální supozici místo kauzálně dané impozice. Akvinský na rozdíl od Sigera preferuje slabou identitu osoby danou objektivně (*Gehaltsinn*), a nikoliv fundamentální výkon ipseity v její hermeneutické fakticitě (*Vollzugsinn,* kap. 4.4.1). Stejnou pozici potvrzuje i klíčový text z *De unitate intellectus* (1270), který rovněž postupuje od podstaty intelektu k jeho účinkům. Intelekt nemá smyslový orgán daný v těle, je tedy na rozdíl od smyslů nemateriální. Duše ve výkonu svého porozumění proto má nemateriální potenci (*immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens*).[[327]](#footnote-327) Text obhajuje proti druhému averroismu hylemorfickou jednotu osoby, což Akvinského řadí do školy prvního averroismu. Způsob argumentace vzhledem k nematerialitě duše je ale veden v duchu objektivního tomismu, stejně jako ve výše uvedené citaci *QD De anima*. Dedukci od hypostázované esenci duše k její intelektuální potenci ukazuje následující citát z *De unitate*.

„Proti se namítá, že potence duše nemůže být nemateriálnější a jednodušší než její esence. Správně má jít argumentace tak, že vyjde z esence lidské duše jako formy dané materiálně (*essentia humanae animae sic esset forma materiae*). A tato forma nemá bytí sama od sebe, ale z hylemorfické jednotliviny (*non per esse suum esset, sed per esse compositi*). Stejně tak je tomu v případě jiných forem, které nemají samy ze sebe ani bytí, ani vlastní činnost, ale jen skrze materii. Proto jsou označovány za materiální formy. Lidská duše chápaná podle svého vlastního bytí (*quia secundum suum esse est*) je dána tak, že úroveň její formy je vyšší než její materiálně dané schopnosti (*maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae*). Proto jí nic nebrání v tom, aby vykonávala činnost nebo schopnosti, kterých není schopna materiální část duše.“ [[328]](#footnote-328)

Protivníci říkají, že potence duše plyne nemateriální povahy látky, viz *materia spiritualis* Bonaventury a Pechama. V modu univocity látky a formy jako jsoucen třetího druhu tito objektivní modernisté nemají žádný problém s Aristotelovou tezí, že potence duše nemůže přesáhnout esenci duše (*potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia*). Látka jako jsoucno třetího druhu tento problém vyřešila sama od sebe, protože je spirituální potencí a substancí. Jenže jsoucno třetího druhu první averroismus kategoricky odmítl. Proti objektivní moderně ve druhém averroismu hájí moderní aristotelik Akvinský něco jiného, totiž objektivní tomismus. Proto text přijme tento princip (*optime quidem procederet ratio*), ale aplikuje jej na hylemorfickou složeninu první substance (*essentia humanae animae ...per esse compositi*). Citát brání oddělený intelekt, který staví *anima intellectiva* do jiné pozice, než vegetativní a animální potence duše (*est dignitas huius formae quam capacitas materiae*). Jak víme, toto pojetí *anima intellectiva* jako *compositum* hájil Siger už před Akvinským (kap. 4.4.2). Argumentace vyjde z esence lidské duše jako formy dané materiálně (*essentia humanae animae sic esset forma materiae*) a tato forma má bytí z hylemorfické jednotliviny (*non per esse suum esset, sed per esse compositi*). Akvinský nepredikuje jednotu kauzálně existující osoby, ale jednotu esenciálně-formálního subjektu (*secundum suum esse est*). Otázka opět zní, jak chápat duši jako složeninu materiálních a nemateriálních činností, zda esenciálně nebo existenciálně. V obou pojetích má duše vlastní autonomní činnost, nezávislou na smyslech (*operationem vel virtutem ad quam materia non attingit*). Citát ukazuje, že princip dedukce z esence duše směrem k jejímu *operatio* představuje základní rys Akvinského myšlení nejen během římských disputací do 1268, ale i během druhého pobytu v Paříži, kdy se musel vypořádat s námitkami Sigerovy školy. Nyní je jasné, proč Akvinský prohrál spor o titul *Expositor Novus* a proč jej vyhrálo tomistické simulákrum vytvořené Aegidiem.

Siger odmítl zkoumání esence duše podle dogmatické definice tomismu (*potentia animae est effectus essentiae eius*). Esenciální pojetí člověka dané v citovaném modu „*esse compositum*“ se zásadně liší od Sigerova fenomenologického přístupu. Účinek intelektu je dán v modu *per prius* kauzálně-existenciálně a z něj usuzujeme v modu *per posterius* na esenciální povahu duše. Fenomenologie osoby nemůže začít od esenciální definice. Akvinský si je vědom, že akt intelektuálních duševních činností musí být dán v těle. Jenže potence duše primárně existuje v hypostázovaném habituálním modu Toledské definice duše podle Gundissalina (*actus corporis potentia vitam habentis*; OBJ II, kap. 2.2.1). Akvinský potřebuje hypostázovaný habitus, protože nemá jiný způsob, jak zajistit nesmrtelnost duše (*semper habens animam actu haberet opera vitae*).[[329]](#footnote-329) Tomu odpovídá citovaná argumentace, která duši definuje jako aktuální hypostázovanou formu v modu *actus primus* držebnou podle habitu (*ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus*). Siger v QIIIDA odmítl intelekt jako hypostázi, protože tako forma intelektu je empiricky nedokazatelná. Teolog Akvinský potřebuje zajistit nesmrtelnost duše na úrovni subsistentní formy a habitu. To je možné pouze na úrovni avicennismu podle Toledské školy. Filosof Siger odmítl z pozice *Druhých analytik* dogmatické předpoklady teologů, protože k takovému tvrzení chybí reálně zakoušená kauzalita. Opět jde o metafyzickou chybu „*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Akvinského teze o nesmrtelnosti duše platí pouze jako dogmatické tvrzení objektivního esencialismu. A to představuje důkaz v modu „*secundum simpliciter*“ (a tedy pouze *essencialiter*), a nikoliv v modu „*secundum quid*“ podle reálně zakoušené kauzality porozumění daného v těle. Siger namítá, že esenciální definice nejde cestou reálné kauzality, kterou vyžaduje vědecký důkaz *Druhých analytik* (kap. 4.4.3). Akvinský buď nepochopil Sigerovu kritiku danou již QIIIDA, nebo už nechtěl svou pozici měnit. Druhá varianta je mnohem pravděpodobnější. První tomista Aegidius přesně znal rozdíl mezi Tomášem a Sigerem v pozici „*homo (ipse) intelligit*“. Proto připsal chybu Akvinského na účet Averroese. Citát z *De unitate* potvrzuje deduktivní princip od podstaty k účinkům a pouze ho brání proti druhému averroismu odkazem na specifické postavení nemateriální duše a odděleného intelektu. Wéber tvrdí, že Tomáš dedukcí potence duše z její nemateriální esence (*potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia*) odpovídá na Sigerovu averroistickou pozici odděleného *intellectus possibilis* (Wéber 1970, 87‒91). Toto teze je z hlediska předložené hermeneutiky neudržitelná. Wéber neviděl správně pozici Alberta (tu pochopil jako averroistickou) a zásadně přehnal Tomášův hypostázovaný intelekt směrem k substančnímu a emanačnímu avicennismu, který měl druhý averroismus Pechama a Bonaventury. Ale přemýšlivý Wéber viděl na rozdíl od objektivisty Bazána, že kritika Sigera přesně a správně odmítla formální stránku Akvinského pojetí intelektu. Jenže Wéberova definice *intellectus possibilis* jako kosmické hypostáze a dokonce substance u Akvinského vychází z pozice druhého averroismu. Akvinský záadně nesouhlasil s modernisty, což ukázala výše uvedená hermeneutika Akvinského. Podobně argumentoval proti Wéberovi také Bazán ve své polemice. Bazánovo paušálnímu odmítnutí Wéberova rozboru je třeba opravit. Wéberovo pojetí formální stánky intelektu jako oddělené substance přesně koresponduje s druhým averroismem Bonaventury a Pechama, protože oba averroisté drží linii *Oxfordian Fallacy*. Další problém tomistického Wébera je v tom, že esencialistická a formalistická definice intelektu vytvořená pro Sigera jako averroistu je v jasném rozporu s fenomenologií Sigera. Citujme klíčovou část Wéberovy argumentace ohledně Akvinského, kterou právem kritizoval Bazán, bohužel z pozice Sigera jako averroisty, což měl i Wéber.[[330]](#footnote-330) Ale Wéberova analýza postihla jádro problematického pojetí hypostázovaného *intellectus possibilis* u Akvinského, které viděl a kvalifikovaně odmítl Siger. Tomášův hypostázovaný pojem možného intelektu funguje jako avicennistický *intellectus formalis*. Intelekt se stal nezávislou formou, která definuje výkon intelektu esenciálně. Tím se definice *anima intellectiva* dostala mimo aktuální bytí jednotlivce. Siger hájil přesně opačnou pozici v modu „*homo* *ipse intelligit*“. Střední člen dedukce je u Tomáše definován esenciálně z pojmu, místo kauzálního působení reálné první substance. Akvinského intelekt jako esence ale nemá charakter substance, jako to měl druhý averroismus. Zastánci univerzálního hylemorfismu definovali duši jako substanci skrze *materia spiritualis*, což Akvinský zásadně odmítl. Oxfordskou substancialitu intelektu importovanou Rufusem a pak hájenou v Bonaventurově škole zásadně odmítli všichni představitelé prvního averroismu jako filosoficky směšnou nebo přímo šílenou. Duše nemůže být substancí v paralelním vesmíru objektivních jsoucen třetího druhu, protože nemateriální intelekt by pak fungoval jako oddělená substance, což byl a je základní omyl moderny a postmoderny. Albert, Akvinský a Siger dobře věděli, že myslíme, když sami chceme a toto myšlení osobně zakoušíme v těle. Moderní alexandrovci dostali numerickou individuací intelektu pouze hylický intelekt (*intellectus materialis*), a nikoliv Averroesův a Aristotelův oddělený a zcela nemateriální *intellectus possibilis*.

Akvinský odmítl řešení CMDA, proto musí bránit nematerialitu receptivního intelektu jiným způsobem než Siger. To ukázal jeho komentář z roku 1270 rozebíraný v další kapitole. Nyní je zcela zřejmé, proč musel Siger provést opakovanou kritiku Akvinského v díle *De anima intellectiva* (kap. 4.4.3), na kterou už Akvinský nechtěl odpovědět, nebo už po odchodu z Paříže možná ani nemohl. V debatě proti Sigerovi pak pokračuje první tomista a sofista Aegidius Romanus útokem na Averroese. Sigerovy argumenty nemohl vyvrátit filosoficky, viz Bazánem redigovaný manuscript (kap. 4.3.3). Aegidius diabolizoval pouze Averroese a následnou diabolizaci Sigera provedl Pecham v Oxfordu. Objektivně činné Fúrie přeměnily po roce 1277 poraženého Akvinského na vítězného tomistu, pravdivého muslimského Komentátora na falešného křesťanského heretika, reálnou osobu na neexistující subjekt a brilantního Sigera na ďábelskou bytost. Toto velké dílo akademické transmutace provedené skrze objektivní *lapis philosophorum* se konalo skrze mocensky činné biskupy Tempiera a Kilwardbyho sekundované akademickými modernisty. Moderní doba si opravdu nemohla přát kvalitnější mytologii, na které by mohla budovat. Proto mohla moderna vesele kráčet po *via Modernorum* a dospět k nihilismu světových válek a totalitarismu.

### 4.5.4 Vznik objektivního tomismu

Hermeneutika musí objasnit specifický semiaverroismus Akvinského, který se táhne od redakce *Summa contra Gentiles* až do jeho smrti. Začněme tezemi druhého averroismu, které odmítl Siger i Akvinský. Druhý averroismus neřeší problém osobního výkonu intelektu, protože jej chápe od začátku čistě substanciálně. Vinou *Oxfordian Fallacy* vidí svět stejně špatně jako jej myslí a naopak. Moderna opustila Averroesovu funkci diafanum(OBJ I, kap. 2.4.4), která je pro CMDA a pro první averrorismus naprosto zásadní. Bez diafanum nebylo možno provést adekvaci materiálního světa a nemateriálního myšlení. Zmizela mediace představující základní fenomenologické „jak“ (*Wie*) je možno adekvaci provést. Neoplatonismus v podání Themistia a Avicenny vyložil proces porozumění podle ozáření intelektu sluncem v modelu nasvícení zezadu v podobě „slunce – paprsek – oko“ (OBJ I, kap. 2.4.2). Ontoteologický systém Bonaventury a Pechama vzal metaforu o paprscích ozařujících duši už úplně doslova a převedl Bibli do filosofie (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, kap. 4.1.2). Bez dárce forem by nefungoval systém ozáření intelektu zezadu a ontotelogická metafyzika by přestala být mystickou a tudíž objektivně danou teologií a filosofií. Pro objektivní postmodernu osvícenou světlem boží tváře a dnes matematikou, jazykovými hrami a finančními deriováty se stala zbytečnou mediace významu od věci k intelektu. V rámci pojetí pravdy jako *rectitudo* se nutně začala vytvářet celá série jsoucen třetího druhu a univočních transcendentálních určení jsoucna. Místo mediace mezi myšlením a realitou nastoupila objektivní kategorizace a popis neexistujících jsoucen třetího druhu, která moderní intelekt přímo vidí v realitě. Myšlení zakotvilo v samotné věci, kterou univočně zaměnilo za eidetické *scibile* (Rufus, Bonaventura, Descartes, Husserl). Osvícené myšlení iluminátů jde bez mediace přímo k samotným věcem a v nich vidí univerzální eidetický význam. Statut moderní věci vychází z hypostázovaného pojetí moderního intelektu, který se stal výhradním zdrojem demiurgické produkce smyslu jsoucna. Akvinský tento postup zásadně odmítl stejně jako Siger a aktivně vystoupil již za prvního pobytu v Paříži proti škole druhého averroismu. Hermeneutika musí prozkoumat, jak se proměnilo Tomášovo pojetí intelektu kolem 1270, kdy vzniklo jeho hlavní dílo proti averroismu. Z Tomášova specifického semiaverroismu vytvořili Aegidius a další latinští sofisté objektivní tomismus. Tak se stalo, že metafyzický *Irrtum* avicennovské moderny daný skrze *Oxfordian Fallacy* se usadil přímo ve škole prvního averroismu. Akvinského výklad *De anima* vede skrytá forma mýtu o intelektu-slunci, kterou odmítl Averroes (OBJ I, kap. 2.4.2). Analogie mezi nasvícením smyslů a intelektu v modu univoční formální kauzality představuje pro Sigera zásadní omyl, protože tím by padl základní axiom „*ex inmediatis*“ pro existenciální poznání osoby. Připomeňme hlavní pasáž Themistiova výkladu *De anima*, která určuje tomistický výklad odmítnutý Sigerem (τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι).[[331]](#footnote-331) Tomášovo chybné užití Themistiova hypostázovaného *intellectus possibilis* zcela odděleného smyslově založeného *intellectus materialis* bylo připsáno averroistickému Averroesovi v sofistické projekci *Verkehrung ins Gegenteil*. Znalci na Rue du Fouarre zásadně odmítli tomistickou argumentaci. Vraťme se k úvodní diferenci mezi Sigerem a Akvinským vyjádřenou termíny „*homo ipse intelligit*“ (Siger) a mezi pojetím „*homo intelligit*“ (Akvinský). Řešení této otázky rozhodovalo spor o *Expositor Novus*. V rámci prvního averroismu vypukl okolo roku 1270 nový spor mezi řádovými teology a sekulárními magistry o statut teze „*homo (ipse) intelligit*“. Pojetí jednoty osoby a intelektu podle Akvinského a Aegidia se lišilo od pojetí prvního averroismu na Rue du Fouarre, kterou tehdy zastupoval Boethius z Dácie jako autor díla *Anonymus Giele* (kap. 4.3.1). Celá škola prvního averroismus odmítla sofistické řešení druhého averroismu a dnešní postmoderny, které postuluje mnohost substancí v člověku.

Ale na stole zůstalo Akvinského problematické pojetí intelektu jako formy (*qua2*), které vzniklo v římském období během komentářů aristotelského Korpusu do roku 1268. Pro skupinu artistů na Rue du Fouarre zvanou *pars Sigeri* platí, že jednotu osoby vyjadřuje Averroesovo pojetí intelektu jako nemateriální potence duše aktualizované v osobě jako hylemorfické substanci primárně dané a primárně zakoušené ve výkonu existence dané v hylemorfické první substanci „(*homo ipse intelligit*“). Tuto pozici vyjádřuje definice intelektu pomocí diference mezi třemi odlišnými termíny: esenciální intelekt-*species* jako čistá potence v univerzální definici, entelechická duše jako jediná forma existující osoby, existující osoba jako jedinečná první substance. Intelekt jako nemateriální potence je dán v intelektuální duši jako entelechické formě, která je dána v existující osobě jako kauzálně bytující první substanci. Tomuto pojetí odpovídá integrální koncept aristotelské metafyziky metodologicky dané podle *Druhých analytik* a podle Averroese v modu „substance *qua* substance“. Projekt metafyziky podle prvního averroismu začíná zkoumáním kauzálního působení prvních substancí v realitě, a pak přejde k obecné predikaci účinků prvních substancí v deduktivním vědeckém soudu. Zkoumání reálného bytí v modu Averroesovy metafyziky zakládá možnost obecných soudů o bytí jsoucího, které až sekundárně obsahuje Avicennův model metafyziky v modu *ens inquantum ens*. Metafyzika první substance nabídnutá Komentátorem zakládá jednotu první vědy tradovanou od falsafy Al‑Fárábího a danou v modu pravdy jako adekvace věci a intelektu. Adekvační model pravdy zabránil fatálnímu řešení moderních a postmoderních alexandrovců, kteří udělali z intelektu druhou substanci a člověka definují jako specifickou mrtvolu. Akvinského pojetí intelektu jako svébytné formy v duši zavedlo do výkonu poznání nové jsoucno třetího druhu. Intelekt se v duši stal hypostází s vlastním výkonem „exsistence“ teologicky nutným pro zajištění nesmrtelnosti duše. Tomistické spojení teologie a filosofie do jedné pravdy zásadně ocenila dogmatická škola *Modernorum*. Aegidius jako první tomista se prosadil odsouzením Sigerovy školy (*pars Sigeri*) roku 1277. Gigantomacie o substanci běžela v letech 1270–72 uvnitř prvního averroismu a týkala se plurality forem v člověku, což měl už Grosseteste (OBJ II, kap. 3.1.3). Klíčovým sporem se stal boj o status *Expositor Novus* mezi aristotelismem Akvinského a Sigera. Modernistická větev prvního averroismu byla reprezentovaná Akvinským a Aegidiem a na druhé straně akademické fronty stáli Siger z Brabantu a Boethius z Dácie.

Siger nemohl v žádném případě přijmout tezi, intelekt je další forma vedle duše, protože intelekt je nemateriální a potenciální schopnost duše. Ta je jedinou formou všech živých organismů, nejen člověka. Semiaverroistické pojetí intelektu jako hypostáze hájili Akvinský a Aegidius ve škole prvního averroismu. Oba tito představitelé prvního averroismu jsou inspirovaní Avicennou nejen v otázce duše jako hypostáze, ale také intelektu jako hypostázované formy. Albert se nezúčastnil pařížského boje o jednotu osoby a intelektu kolem 1270 z pochopitelných důvodů rozvedených v kapitolách věnových Sigerovi. Jednak nechtěl v napjaté atmosféře veřejně polemizovat s kritikou Sigera vůči jeho osobě. A jako znalec CMDA jistě pochopil, že Akvinského pozice držená v římských disputacích (1265‒68) ohledně *De anima* je věcně neobhajitelná vůči Sigerově brilantní argumentaci založené na hluboké znalosti Averroesovy filosofie. Navíc se s Akvinským potkal během půlročního pobytu v papežském Orviettu (1262‒63), takže averroistické názory Tomáše dobře znal. Albert z následných spisů Akvinského jasně poznal, že nezměnil zamítavé stanovisko k Averroesovi a ke spisu CMDA. Podle Alberta jako znalce CMDA vykládal Tomáš individualizaci intelektu semiaverroisticky. Neudržel jednotu osoby jako hylemorfické substance, protože do ní přidal další hypostázovanou formu. Akt subsistence udělal z intelektu druhou formu vedle duše, čímž zachránil pro teologii nematerialitu a věčnost duše. Akvinský pojetím intelektu jako formy rozšířil subsistenci formy i na intelekt, který dostal nemateriální subsistenci podobnou duši (*qua2*). Siger byl zásadně proti tomuto řešení. Formálně sice vyhovuje aristotelskému výkladu *De anima* a druhému pojetí důkazu z esence podle *Druhých analytik*. Ale toto řešení je zásadně chybné podle CMDA, protože tomismus zrušil jednotu osoby a nahradil ji abstraktním subjektem v modu esence. Tento subjekt křesťanské dogmatiky je podaný jako Aristotelovo učení v *De anima*, ale ve skutečnosti je to výklad poznávajícího subjektu podle Avicenovy *De anima*. Nový subjekt křesťanského aristotelismu se stal z logických a teologických důvodů nesmrtelným, což podle kritického fenomenologa Sigera přímo neprožíváme a nezakoušíme. Subjekt jako esence nepredikuje existenci osoby a je pouhým konceptem daným v mysli. Intelekt je dán pouze a jedině jako nemateriální potence duše. Ani jedna z nemateriálních schopností intelektu (*intellectus possibilis, agens*) nemůže být oddělena ani od duše, ani od osoby jako hylemorfické první substance. Termín „*separabilis*“ má u Sigera zcela specifický charakter postavený proti averroistickému statutu duše a intelektu jako „*separatus*“ (kap. 4.4.2). Formální aktualitu má podle Sigera pouze duše jako entelechická forma těla (*anima est qua intelligimus*, kap. 4.4.3). Každé pojetí intelektu jako „*separatus*“ musí následně provést akt porretánského „*exsistit*“, protože musí spojit hypostázovaný intelekt s duší a s tělem v nějaké formě *colligatio*. Averroes zásadně protestoval proti jakémukoliv hypostázování reálně daného intelektu v osobě na způsob Themistiova nebo Alexandrova intelektu jako jsoucna třetího druhu (*hoc aliquid*). Intelektuální potence existuje sama o sobě jen jako koncept v mysli (*quartum genus*) a nemůže mít objektivní charakter hypostáze třetího druhu. Jakákoliv abstrakce a univerzalizace vytvoří pouze koncept intelektu, který není a nemůže být substancí, ale pouze mentálním konceptem. Proto je možné určit abstraktní a specifickou existenci intelektu v rámci lidstva jako druhu. Jenže specificky dané lidstvo nikdy nemyslelo a nebude myslet, protože reálně neexistuje. Intelekt aktuálně existuje jen v momentu svého výkonu (*tertium genus*), kdy je aktualizovaný smyslovým poznáním v duši jako hylemorfické formě těla (*qua1*). V mysli pochopitelně může vzniknout univerzální koncept intelektu jako formy, esence, substance atd. Ale tato univerzálie neexistuje aktuálně, ale pouze potenciálně. Je dána díky práci intelektu ve výkonu abstrakce skrze individuální *intellectus speculativus*, což poprvé analyzoval Albert na základě CMDA (OBJ II, kap. 2.4.2). Univerzální a plně oddělený *intellectus possibilis* vznikne abstrakcí na individuální výkon myšlení. Jenže takový intelekt ve smyslu formálně dané entity má bytí pouze na úrovni univerzálních *species*. Intelekt jako *species* nikdy nemůže být v tomto univerzálním způsobu bytí nějak aktuální, protože je čistým pojmem vytvořeným v procesu abstrakce dané vzhledem k reálnému úkonu myšlení.

Chyba Akvinského a dalších semiaverroistů z tábora prvního averroismu byla v tom, že udělali z konceptuálně pojatého *intellectus possibilis* kauzálně daný střední člen vědeckého poznávacího soudu, který zajišťuje člověku teologicky nutnou nesmrtelnost. K tomu sofisticky využili porretánskou dedukci v modu *semel*‒*semper* a přešli z metafyzické abstrakce do logického dokazování podle *Oxfordian Fallacy*. Esenciální definice dostala kauzální statut první substance, kterou podle Sigera má pouze jednotlivá osoba (*homo ipse intelligit*). Osoba je smrtelná, ale myslí nemateriálním způsobem a může poznat vše. V modu kauzality může poznat i své nemateriální myšlení, ale niklovi svou nesmrtelnost, protože ta je dána jen jako teologický postulát v modu esence a konceptu daného pouze v mysli. Pravdivost teze o nesmrtelnosti duše zajišťuje rodově odlišná věda, protože filosofie nemá možnost univoční predikace nesmrtelné duše z hyparchicky dané kauzality. Status duše před narozením a po smrti nemůže aristotelská filosofie vědecky zkoumat, protože k tomu chybí fenomenálně daná kauzalita na první substanci. Ale z pozice správně definovaného intelektu lze k nesmrtelnosti duše udělat logicky správné závěry, které ovšem zůstávají mimo status filosofie jako přísné vědy podle *Druhých analytik*. Proto je oddělení filosofie a teologie jako dvou univočně definovaných věd naprosto nezbytné. Debata od důkazu věčnosti duše má formálně stejný charakter jako debata o věčnosti nebo stvoření světa. Logicky může být obhájena jak věčnost duše, tak věčnost bohem stvořeného světa, ale pouze v řádu logicky správně nebo chybně vytvořených hypostéz. Kritický filosof postupující vědecky spekuluje o jevech daných mimo kauzalitu pouze v řádu dialektické abstrakce. Siger tak postupoval v otázce věčnosti světa a duše vylučovacím soudem proti Augustinovi (*si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino*, kap. 4.4.1). Spekulace není vědecký důkaz a kritická metafyzika je přísná věda. Siger zdůrazňuje v QIIIDA, že podstata duše není hned zjevná (οὐδέν πω φανερόν, *De anima* 413b25), proto je nutné vyjít z argumentace CMDA. Averroes po Aristotelovi tematizuje hermeneutické „jak“ poznáváme, jež určuje základní metodický postup při poznání intelektu (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, *De anima* 439a13)*.* Spor mezi Sigerem a Akvinským jasně ukazuje pozadí dekretu magistrů z dubna roku 1272. Tento poslední vskutku scholastický dekret Pařížské univerzity hájil v modu Sokratovy σχολή (*Theait*. 172d4‒9) jednotu kritického vědeckého myšlení v oboru dvou cest k jedné metafyzické pravdě zkoumané jednotnou osobou. Kritické myšlení filosofie jako první vědy padlo díky útoku filosoficky nesvobodných modernistů. Ti nepotřebují *scholé* ke hledání pravdy (ἐν ἀσχολίᾳ λέγουσι, *Theait*. 172d9), protože je pohání teologické úkoly dané obranou nesmrtelné duše, a ne trpělivé hledání pravdy o bytí osoby. Ilumináti drží pravdu jako asimilaci již nazíraného vědění certifikovaného v sebereflexivním modu *certitudo* a *rectitudo* skrze tehdy fungujícího boha *Modernorum*. Ve věku antischolastické postmoderny, kdy čas jsou jen peníze a moc spravovaná instrumentální logistikou, nakonec zanikla i Pařížská univerzita. Univerzitu nemůže řídit jen kalkulativní intelekt (τὸ λογιστικόν), jehož předmětem je pouze proměnlivé dění, ale ne náhled do dějinně dané pravdy vědy (τὸ ἐπιστημονικὸν, E.N. 1139a12). Nikoliv konjukturální modernisté a dogmatik Akvinský, ale magistři Rue du Fouarre hájili nezávislost kritického myšlení proti sofistům všeho druhu. Tomistický intelekt daný jako hypostázovaná forma tvoří specifické *hoc aliquid*, které potřebují noví křesťanští aristotelikové pro zajištění nesmrtelnosti duše. Tuto pozici modernistů a tomistů přesně viděl a konstatoval výše citovaný Bacon (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, kap. 3.4.3). Rozhodnutí pařížských artistů z 1. dubna 1272 tento postup odmítlo a kriticky oddělilo zkoumání teologie od filosofie kvůli jejich rodově dané odlišnosti. Odlišný statut teologie a filosofie nedovoluje vytvořit univoční střední člen soudu. Esenciální definice duše nutná pro zajištění nesmrtelnosti charakterizuje identitu myšlení a intelektu jen v rámci esence. To je platný důkaz z hlediska aristotelské vědy pouze v rámci hypotetického vědeckého důkazu daného *simpliciter*. Jenže takový důkaz je dán v modu logické supozice „*secundum simpliciter*“, a ne v rámci kauzálně určené impozice v modu „*secundum quod*“. Teologické postuláty nemohou ve vědeckém soudu suplovat reálnou kauzalitu danou pouze ve fenomenogickém principu zakoušení vlastního intelektu (*conscii sumus*) v jeho výkonu daném od smyslů (*experimur*). Zda a jak je věčnost duše dána jinak, to je otázka zjevené teologie a ne racionální filosofie. Pouze a jedině ipseita *intellectus possibilis* daná jako poznávací potence v rámci *tertium* *genus* v CMDA zajišťuje důkaz o nemateriální (ale ne věčné) povaze *anima intellectiva* v modu „*ex inmeditatis*“. Hyparchické zkoumání existence osoby odlišuje takto definovaný lidský intelekt jak od univerzálně-specifického pojetí intelektu (*quartum genus*), tak od zcela autonomního činného intelektu kosmických sfér. Kosmický *intellectus agens* je zcela oddělený od lidského myšlení vázaného na fantasmata. V nihilistické epoše myšlení ovládané primitivní instrumentální racionalitou produkovanou na úrovni hypostázovaného *intellectus materialis*, jehož orgán je daný v mozku, je ještě třeba dodat, že lidský intelekt definovaný Komentátorem a Sigerem se zásadně liší i od zvířecí *vis aestimativa*. Krititický aristotelismus magistrů na Rue du Fouarre zásadně odmítl produkci simuláker provozovanou tehdejšími *sophistae Latini*. Siger jako znalec Druhých analytik věděl, že vědecké zkoumání nesmrtelné duše v teologii má jiný střední článek demonstrativního důkazu než existenciální akt myšlení; proto se teologie genericky liší od filosofie. Moudrý člověk si nehraje na boha skokem do odlišného generického modu poznání a vytvářením mytopoetické vědy o esencích v modu *Unified Science*. V epoše začínající moderny se nemusel zdůrazňovat rozdíl mezi člověkem a zvířetem, protože moderní bůh teprve nastupoval na křížovou cestu na postmoderní Golgotu danou skrze *crux commentatorum* ohledně definice osoby a intelektu. Nietzsche vedený archaickými Múzami mu nihilistickým kopím probodl bok a věrný Hegel držel u boku tohoto umírajícího simulákra *Modernorum* posvátný grál absolutní filosofie. V něm zachytil poslední zbytek absolutního ducha pro epochu německého idealismu. V nihilistickém věku post-strukturalistické vlády metafory a diference se tento posvátný grál absolutně dané hegeliánské objektivity beznadějně ztratil.

Vraťme se k začátku tohoto poutavého příběhu o vzniku objektivity, který začal sporem o objektivního Eliášova krkavce, který „exsistoval“ v Oxfordu v porretánském modu „*semel*‒*semper*“(OBJ II, ch. 3.3.3). Akvinský vyrobil během studijních let v Paříži averroistické simulákrum kosmického *intellectus possibilis*. Toto simulákrum sofisticky podsunul Komentátorovi a tento averroismus oprávněně prohlásil za směšný (*haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter,* kap. 4.5.1). Proto Aegidius tvrdí v Oxfordském rukopise, že Komentátor uvádí důkazy sám proti sobě (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*, kap. 4.3.2). Mytopoetická fabulace *intellectus possibilis* averroistického heretika Averroese byla provedena proti katolickému pojetí Avicenny (*ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam,* kap. 4.5.1). Tyto pochybné teologické soudy dané vpádem dogmatiky na půdu filosofie nemají nic společného s postupem CMDA a magistři jako Siger a Bacon to dobře věděli. Averroes má možný intelekt pouze jako abstrakci pro *species humana*, což je něco úplně jiného než absurdní forma *intellectus possibilis* jako hypostázované kosmické potence. Teoreticky postulovaný koncept *intellectus possibilis* v podobě specifické lidské potence dané v rámci definice člověka jako druhu je svázaný s teoreticky postulovanou jednotou lidstva. Tím vzniklo první humanistické určení substanciální jednoty člověka a univerzální jednoty celého lidstva. Díky existenci filosofie platí abstrakce *intellectus possibilis* i pro lidstvo jako *species*, viz Dantův termín *universitas humana* (kap. 4.4.3). Averroes, Siger a Dante zdůrazňují, že univerzální definice receptivního intelektu je dána pouze jako koncept, tj. na úrovni abstraktní jednoty lidstva chápaného jako *species*. Obvinění latinských sofistů ohledně Averroese a Sigera jako averroistů vyplývají z fatální neznalosti CMDA. Akvinský, Albert a nakonec ani sofistický Aegidius tato směšná obvinění na adresu artistů v Rue du Fouarre nikdy nevznesli, protože dobře znali jejich pojetí jednoty osoby. Semiaverroističtí akademikové patřili ke škole prvního averroismu a útokem na Sigerovu školu by provedli veřejnou destrukci vlastní pozice držené se Sigerem proti modernistům. Tento dialetický slalom perfektně ukazuje sofistika Aegidia v letech 1268‒72, kdy se i na něj začal vztahovat dekret artistické fakulty zakazující tento nevědecký způsob myšlení na půdě hlavní křesťanské univerzity. Útok Akvinského a Aegidia proto šel v linii modernistů proti Averroesovi, což nikdy neudělal Albert a Bacon jako skuteční znalci CMDA. Esenciální definice individuálního intelektu daná v Albertově a Tomášově dedukci je věcně správná a formálně se shoduje se závěry v CMDA. Ale nemá charakter vědeckého poznání intelektu ani podle *Druhých analytik* ani podle CMDA. Chybějící postulát ipseity způsobil, že ve středním členu dedukce chybí predikace kauzality dané reálně skrze aktivitu první substance. V tomistickém deduktivním sylogismu chybí výkon existence v modu *ipse*, tedy reálné zakoušení intelektu jako nemateriální potence *anima intellectiva*. Protože žijeme, tak můžeme *operatio* intelektu také vnímat a kauzálně iniciovat. Siger zdůrazňuje proti Tomášovi, že kauzalitu myšlení má žijící osoba ve své moci. Ale nemá tuto schopnost *per prius* v modu esence, jako to měl semiaverroista Akvinský, ale má ji v modu kauzálně dané ipseity, protože ji zakoušíme každý sám v sobě. Tento jemný, ale naprosto zásadní rozdíl bráněný v pojetí *homo ipse intelligit* ušel všem výkladům v následujících staletích. Ty jsou dány v epoše objektivního zatmění osoby jako aktuální první substance. Modernisté v linii Akvinského nemají nasvícení intelektu zepředu od ipseity v rámci osoby nebo Heideggerova *Dasein*. Definice moderního tomistického subjektu je dána zezadu od objektivního významu osoby v rámci esence. Sigerova strana naopak spojila v modu Averroesovy adekvace (*proportio*, *similitudo*) různé členy složité rovnice určující jedinečný existenciální charakter intelektuálního poznání. Tento výkon Alberta, Sigera a Boethia z Dácie aplikoval Dante ve spise *Monarchia* na novou formu politicky angažovaného humanismu (kap. 6.2). Proto také tento básník vedený pravdou Múz a ne sofistickou mytopoetikou Fúrií ocenil Sigera v *Božské komedii* jako největšího filosofa své doby a z Akvinského udělal teologického modernistu typu Bonaventury (kap. 4.4.4). Siger bránil základní fenomenologický princip CMDA proti semiaverroistům jako Akvinský a Aegidius. Ti zavedli do prvního averroismu skrytý dualismus dvou forem daných v rámci osoby jako jedné hylemorfické substance. Akvinský podal myšlení v modu dvou aktuálních forem v člověku, protože subjektivizoval intelekt do samostatné hypostáze. Tomismus ví, že filosofie je služka teologie. Dvě formy v člověku mají aristotelský původ a zachránily tezi o nesmrtelnosti duše. Tento postup odmítli artističtí magistři z Rue du Fouarre prohlášením z roku 1272, v němž kritický rozum na chvíli zastavil nezadržitelný postup sofistické moderny, rozpad Pařížské univerzity a smrt moderního boha na latinském Západě. Islám tuto cestu ke smrti moderního boha zahájil, ale zarazil ji na samém počátku modernismu.

Siger odkazem na CMDA vyřešil fundamentální „jak“ nemateriální intelekt funguje v modu *separabilis*. Intelekt je oddělený od smyslových vlastností duše, které jsou lokalizovány v různých tělesných orgánech. Toto řešení se stalo základem duality artistických magistrů z Rue du Fouarre v modu *subiective‒obiective*. Tuto formulaci použil Boethius z Dácie jako autor Gieleho anonyma (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto*, kap. 4.3.1). Aegidius jako autor Oxfordského rukopisu a Bazánova anonyma toto rozdělení používá také, ale v modu semiaverroismu. Útok na sekulární magistry přišel přímo ze školy prvního averroismu, proto má Siger titul *Doctor Invidiosus*. Trojského koně zavedl do tábora prvního averroismu *Doctor angelicus* a tuto Pandořinu skříňku naplno otevřel semiaverroistickým spisem *De unitate intellectus*. Sekulární magistři a znalci CMDA odmítli Tomášovu podobu intelektu jako hypostázované formy (*qua2*) a jeho důkaz duše jako subsistentní věčné formy (*qua1*). Toto řešení ohrozilo jak jednotu osoby, tak i projekt aristotelské metafyziky definované *per prius* od kauzálního působení osoby jako aktuální první substance. Siger přesně popsal, proč Albert a Akvinský nebyli schopni vstoupit do fenomenologické perspektivy CMDA. Přesný popis způsobu, jak poznáváme (πῶς, *quomodo*), zajistil výkon intelektu v jedinečné existenci osoby. Intelektuální část duše subsistuje v rámci výkonu *homo ipse intelligit*. Tuto potenci duše je třeba vyšetřovat na základě dvojího fenomenologického způsobu, jak je tato potence duše s tělem spojena a jak je od něj oddělena. Sigerův druhý traktát začíná citací úvodní pasáže CMDA I.12, že problém poznání a sebepoznání duše musíme mít stále před očima.[[332]](#footnote-332) Fenomenologie poznání musí něco důležitého vidět na samotném aktu vidění a myšlení daném existenciálně. Co neviděl Akvinský ve výkonu porozumění? Hermeneutika objektivity musí rozlišit jeho pojetí duše a intelektu od skupiny filosofů na Rue du Fouarre označených podle svého rektora a vůdčího myslitele jako Sigerova škola (*pars Sigeri*). Předchozí kapitoly ukázaly, že Siger chápal srovnání zraku a myšlení v modu adekvace, stejně jako to měla CMDA pro smyslové a inteligibilní diafanum. Proto odmítl neoplatonský model nasvícení jsoucna v intelektu, který nepotřeboval žádnou mediaci. Nematerialita intelektu odděleného od smyslů pro Sigera znamenala, že je třeba vyložit celou sérii adekvace myšlení a reality podle fenomenologie poznání dané v CMDA. To znamená, že je třeba pečlivě vyložit různé mediace dané smyslovým poznáním v DA I–II, což Siger provedl v Mnichovském rukopise. Aristotelovo a Komentátorovo *intentum* je dané celkovou architekturou jejich myšlení podanou v Korpusu a specificky danou v případě zkoumání lidského pozznání skrze všechny části *De anima* I–III. Proto Siger říká na adresu Alberta a Akvinského, že nepochopili jádro aristotelismu (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*, kap. 4.4.3). Akvinský chápe práci intelektu a smyslů univočně, protože obojí individuální výkon duše je dán v modu v modu formální kauzality skrze mediaci *species sensibilis* a *intelligibilis*. Fenomenologický přístup podle CMDA odmítl s tím, že Averroes chápe individuální akt myšlení v člověku skrze oddělený *intellectus possibilis*. Akvinský před návratem do Paříže buď nepochopil učení CMDA do hloubky nebo odmítl jeho závěry. Akvinský koncipoval formální intelekt v modu *separatus*, protože viděl akt poznání z hlediska duše jako nesmrtelné formy. Podle Sigera je to možný výklad podle izolované exegeze DA III, ale nikoliv podle původní intence aristotelismu. Důkaz nemateriality duše je dán tím, že oddělený intelekt tvoří nemateriální hypostázi této formy (*qua2*). Tomismus definuje podstatu intelektu a duše teologicky, a ne filosoficky. Existenci nesmrtelné duše v individuální hylemorfické složenině bylo třeba držet podle Tomáše za každou cenu proti latinským sofistům a averroistům, který měli univerzální hylemorfický dualismus duše a těla. Nesmrtelnost nemateriální duše dané v jednotě osoby pro něj stojí na prvním místě. Modernisté zničili jednotu osoby, což bylo pro všechny Alvernovy žáky na Pařížské univerzitě naprosto nepřípustné.

Akvinský postupoval při kritice modernistů jiným způsobem než Siger a Albert, kteří pochopili genialitu CMDA. Tomášův postoj k otázce *intellectus possibilis* je dán kritikou Averroese jako averroisty, která je provedena z formalistické a esencialistické pozice. Albert odmítl Tomášovu semiaverroistickou pozici nepřímo tím, že odmítl přijet do Paříže v roce 1270. Tento všemi uznávaný znalec CMDA by zde musel kritizovat svého žáka v podobném stylu, jako to udělal Siger. Moderna a její averroisté zvítězili mimo jiné i touto osudovou absencí Alberta v klíčovém sporu „*homo ipse intelligit*“. Albert by musel hájit svou pravdu o jednotě osoby nejen proti modernistům, ale i proti Akvinskému. Tomášova kritika vychází z hypostázovaného pojetí *intellectus possibilis*, aniž by brala k úvahu pojetí tohoto intelektu obsažené v CMDA v pojmu *tertium* a *quartum genus*. Následující citát z římské disputace *De spiritualibus creaturis* (asi 1268) redigované před druhým návratem do Paříže znovu definuje averroismus Averroese po vzoru prvních textů (kap. 6.5.1). Citát navazuje na původní pozici syntézu tím, že koriguje domnělý averroismus Averroese. Do původního schématu se zapojil průběh poznání ze spisu *De* *potentia*, který je dělaný podle schématu CMDA. Ale tento výklad Akvinský nemohl přijmout, takže zvedl do CMDA jsoucno třetího druhu v modu „*duplex esse*“. Výsledný tomistický výklad Averrose a CMDA v averroistickém modu *continuatio* podává tento citát.

„Averroes podal možný intelekt jako substanci oddělenou od těla (*posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore*). Viděl ale, že pokud není nějaké spojení tohoto intelektu s reálným člověkem, pak působení tohoto intelektu nemůže být dáno v jednotlivci. Pokud totiž jsou dány dvě zcela oddělené substance, pak činná substance nemá jak působit na tu druhou, a tím nejsou schopny interakce. Proto nechal tento trpný intelekt, který považoval za substanci zcela (*omnino*) oddělenou od těla, aby byl spojen s reálným člověkem skrze fantasmata (*continuari cum hoc homine per phantasmata*). Inteligibilní *species*, která je završením možného intelektu, je založena ve fantasmatech, od nichž je tato *species* abstrahována.“ [[333]](#footnote-333)

Možný intelekt je v CMDA skutečně oddělen od těla (*separatum a corpore*), ale jiným způsobem, než předpokládá tento objektivní a esencialistický popis. Akvinský používá část argumentu CMDA v souladu s tezí *De anima* o odděleném intelektu, viz Aristotelovo θύραθεν a Sigersovo *ab extrinseco* (kap. 4.4.1). Chyba tomistické interpretace CMDA spočívá v určení možného intelektu jako kosmické substance oddělené od těla (*intellectum possibilem, secundum esse*). To je zásadně chybné. V nebeské sféře žádný možný intelekt neexistuje, neboť kosmické inteligence existují jako *intellectus agens*. Podle učení Akvinského během jeho prvního pobytu v Paříži (kap. 4.5.1) se jejich receptivita vyskytuje jako stupeň potenciality *intellectus agens*. V návaznosti na Avicennovu interpretaci spisu *De anima* Akvinský vyloučil receptivitu kosmických substancí z materiálního světa, resp. z Avicennova *intellectus materialis*. Teorie kosmického *intellectus possibilis* je natolik nesmyslná, že ji nelze zdůvodnit ani podle Avicennových měřítek. Ve skutečnosti je to pantetická teorie Davida Dinanta, která byla odsouzena v Paříži roku 1215 (OBJ II, kap. 2.1.3). To je důvod, proč Aegidius odsoudil Averroese jako kacíře, který překroutil dokonce i islámský monoteismus. Akvinský ve svém výkladu Komentátora radikalizoval esencialistický výklad CMDA podle avicenismu toledské školy .

V tomto averroistickém určení intelektu se zásadně rozchází Akvinského výklad CMDA v modu *separatus* a Sigerův výklad v modu *separabilis* (kap. 4.4.2). Bytí intelektu jako *quartum genus* je pro Averroese a pro Sigera pouze univerzální bytí intelektu jako konceptu v mysli. Tento *intellectus possibilis* neexistuje v žádné oddělené formě, protože potence nemá vlastní bytí. Akvinský sáhl pro záchranu nesmrtelnosti duše do inventáře porretánského pojetí existence jako objektivního *exsistere*. Citujme znovu klíčovou větu ze Sigerova prvního komentáře k DA III, kterou musel Akvinský znát v roce 1270 jako klasický výklad CMDA předložený na Rue du Fouarre.[[334]](#footnote-334) Toto pojetí možného intelektu v modu „*solum est in potentia*“ nechce Akvinský vidět a přitom dobře ví, že tato teze představuje oficiální výklad Komentátora podle magistrů v Rue du Fouarre. Tomáš udělal z Averroesova *intellectus possibilis* jako plně oddělenou kosmickou substanci. Tento avicennistický výklad CMDA zásadně odmítl Siger jako moderní sofisma šířené v některých oxfordských (Rufus) a pařížských kruzích (Filip Kancléř). Definice averroistického *intellectus possibilis* už nemá diferenciaci skrze kosmickou *materia prima* podle Davida z Dinantu, protože to by v dané fázi sporu s prvním averroismem Sigera po vydání QIIIDA působilo dost směšně. Akvinský udělal z Averroese moderního alexandrovce. To byla čistá sofistika v modelu druhého averroismu, kterou v Paříži poprvé prezentoval Rufus (kap. 3.3.3). Tomášův citát hned na začátku říká, že této „chyby“ si byl Averroes vědom (*vidit tamen*). Srovnejme tento výrok s výše citovanou verzí Oxfordského rukopisu (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*; O 3.7, p. 314.51‒54). Akvinský udělal z Komentátora hlupáka dokonce dvakrát: za prvé, jeho teorie byla chybná; za druhé, byl to druhořadý filozof, který viděl svůj omyl a nebyl schopen ho napravit. To je nejen špatný úsudek o Averroesovi, ale i zlý úmysl zničit ho jako zakladatele klasické západní metafyziky. Tomáš převedl specifickou činnost receptivního intelektu do dichotomie poznání v rámci *duplex esse*, což po něm zopakoval Aegidius jako autor třetí části Oxfordského rukopisu. Klíčový problém averroistického výkladu Averroese ve škole prvního averroismu (Akvinský, Aegidius) tkví v přímém spojení možného intelektu jako externí substance s individuálními fantasmaty (*continuari cum hoc homine per phantasmata*). Teorie tomistického *continuatio* vytvořila novou averroistickou verzi *intellectus possibilis* odlišnou od averroismu Bonaventurovy školy. Tomáš navázal práci odděleného receptivního intelektu na individuální *species intelligibilis* dané nikoliv jako *tertium ens* modernistů, ale jako intencionální předmět Blundovy školy a prvního averroismu. Roli *species intelligibilis* pro individuální akt poznání analyzoval výše uvedený spis *De potentia* (kap. 4.5.2), který vznikl ve stejné době jako první část *Teologické Summy*. Akvinského kritiku Averrosese ve spise *De spiritualibus creaturis* převzal Aegidius Romanus a šířil jako *reportatio* v anonymních spisech (ms. Oxford, an. Bazán). Tento druh zlovolného tomismu byl a stále je považován za objektivní definici Averroesovy teorie poznání. *Corruptio optimi pessima.* Tuto verzi averroismu hotovou v roce 1268 přivezl Akvinský z Itálie do Paříže. Tomáš vyvinil Averroese z primitivního averroismu Rufuse a Bonaventury daného v modu univerzálního hylemorfismu jako *copulatio* dvou substancí. Ale nechal toto obvinění platit pro mytologický akt individuálního poznání v averroistickém modu *duplex esse*.

„Pak má inteligibilní *species* dvojí bytí (*habet duplex esse*). Jedno je dáno v možném intelektu, jehož je inteligibilní *species* formou. Druhé bytí *species* je dáno ve fantasmatech, od nichž je abstrahována. Fantasmata ale jsou v individuálním člověku, protože schopnost představivosti je založena tělesně a je dána skrze tělesný orgán. Toto inteligibilní *species* je prostředník spojující možný intelekt s jednotlivým člověkem (*species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari*).“[[335]](#footnote-335)

První forma species musí být dána v kosmickém hypostázovaném intelektu mimo nás, protože ten existuje jako aktuální nemateriální forma. Druhá forma species je dána tím, že Averroesův *intellectus possibilis* oddělený na způsob alexandrovců prý komunikuje s člověkem skrze fantasmata (*continuari cum hoc homine per phantasmata*). Podle CMDA je to nesmysl dokonce z několika důvodů daných pojetím poznání v rámci *proportio* (oddělení obou složek duše, dvojí role diafanum, dvojí pojetí intencionality atd.) Tomistický výklad CMDA tvrdí, že nemateriální *intellectus possibilis* přišlý zvnějšku spustí svou vlastní subsistencí v jednotlivci proces abstrakce smyslových species na inteligibilní. Hermeneutika trvá na tom, že takový scénář vylučuje definici existující osoby. Akvinský vidí *intellectus possibilis* v CMDA jako oddělenou substanci (*separatus*). Zavedení této absurdity znamená, že materiální a nemateriální princip poznání se v Tomášově a Aegidiově averroistickém výkladu CMDA nemají jak potkat. Dvě oddělené aktuální substance nemají jak komunikovat vzhledem k univerzálně dané receptivitě intelektu definovaného jako *tabula rasa*. Obě oddělené substance by byly v aktualitě a individuální poznání by vůbec nevzniklo. Proto má *species intelligibilis* centrální funkci v Akvinského averroistickém podání CMDA. Na rozdíl od skutečné litery textu má toto porretánské *species* třetího druhu dvojí způsob existence (*duplex esse*), protože musí zajistit ono absurdní spojení odděleného možného intelektu s individuálním (a nikoliv personálním) aktem poznání.

Vraťme se k citátu z díla *De spiritualibus creaturis*, který zahajuje epochální *Wirkungsgeschichte* tomistického averroismu. Tomáš jménem averroistického Averroese vytváří novou porretánskou species třetího druhu.První bytí této objektivní *species* ve smyslu aktuality je dáno v možném intelektu, jehož je tato objektivní *species* formou (*in intellectu possibili, cuius est forma*). Druhé bytí této *species* je dáno ve smyslových fantasmatech, odkud je abstrahován (*aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur*). Závěr této pochybné argumentace ukazuje, že Tomáš nechal Averroese vytvořit *species intelligibilis* jako jsoucno třetího druhu (*medium*), které je zároveň materiální a nemateriální a přímo spojuje intelekt a smysly (*ipsa ergo est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari*). Tomášův výklad CMDA vytvořil novou sérii sofistických simuláker (*intellectus possibilis*, *species intelligibilis*), protože z nich udělal absurdní substance. Tím připsal Averroesově výkladu chybnou definici intelektu v modu *hoc aliquid*, tedy jako jsoucno třetího druhu. To je podle Sigera a jeho školy naprostý nesmysl, který nemá nic společného se skutečnými závěry spisu CMDA. Averroes vykládaný podle Sigera má přesně dané a vědecky dokázané *proportio* smyslů a intelektu. Akvinský naopak vytvořil nový averroismus kontradiktorní konjukci jsoucen třetího druhu daných skrze mytopoetické *continuatio* neexistujícího kosmického *intellectus possibilis*, který pokračuje své působení v člověku skrze fantasmata. Tento averroistický výklad Averroese by odmítl také Albert poukazem na faktický výkon *intellectus speculativus* podle CMDA. Albert provedl zdařilou syntézu Averroese a Avicenny a vyhnul se *Oxfordian Fallacy*, kterou považoval za omyl u Kilwardbyho (OBJ II, kap. 2.4.1). Sigerova škola začlenila teorii poznávající osoby podle CMDA do celku Aristotelovy metafyziky; navíc tuto teorii propojila s kriticky hodnoceným Avicennou. Proto se *Doctor Invidiosus* stal pro skutečně vzdělané filosofické magistry *Expositor Novus*, což nepřímo potvrzuje Dekret z roku 1272. Siger stejně jako Albert odmítl v QIIIDA averroistický výklad Averroese. Albert byl prvním správným interpretem CMDA, podle Sigera však skončil u esenciální jednoty osoby postavené na identitě vytvořené prostřednictvím *intellectus speculativus*. Ve druhém komentáři Siger provedl přímou kritiku semiaverroisty Akvinského a udělal metodologickou korekci Albertova výkladu. Jeho výklad jednoty osoby a poznání sledoval existenciální linii CMDA, ale neměl charakter vědeckého důkazu. Jenže *Doctor Angelicus* zavedl dualismus forem v duši kvůli zachování klíčového teologického postulátu nesmrtelnosti duše. Artisté chránící jednotu Pařížské univerzity společně s jednotu osoby dané v Blundově škole při založení této první křesťanské univerzity nemohli souhlasit s tímto dualismem. Siger měl *anima intellectiva* v modu složeniny, ale zásadně odmítl jakýkoliv dualismus forem v duši (*unam compositam*, kap. 4.4.1). Semiaverroistický tomismus je podle Sigera nepravdivý filosoficky, i když slouží dobré věci. V zájmu aristotelské adekvace jako vědecky založené pravdy vyložené *ad mentem Averrois* podle Sicilské školy požadovali artisté dekretem 1272 oddělení teologie a filosofie a to odvoláním na *Druhé analytiky* (kap. 4.1.2). Tomášův výklad *De anima* nevyhovoval základnímu dokumentu artistické faktulty a spojil obě vědy do jedné pravdy, i když mnohem sofistikovaněji, než to předvedli latinští sofisté.

Od roku 1270 běžela debata o jednotě poznání a osoby pouze mezi skutečnými znalci *De anima* z řad prvního averroismu, kam se vklínil pilný tomista Aegidius. Tento latinský sofista otevřeně podporoval Tomáše v boji proti modernistům a skrytě bojoval proti Sigerově skupině. Jeho hvězdná hodina nastala v roce 1277, kdy pomáhal redigovat Tempierův dekret proti Sigerově škole, protože jako jediný z pařížských modernistů znal opravdu kvalifikovaně jejich argumenty. Pecham jako *magister regens* tehdejších modernistů na tuto úroveň opravdu neměl, proto musel opustit Pařížskou univerzitu kolem 1271 a vrátil se zpět do modernistického Oxfordu. Ale hned po vydání dekretu artistů v roce 1272 musel z Paříže odejít i poražený Akvinský a vrátil se do Itálie. První verze aristotelského tomismu založená Akvinským a tradovaná Aegidiem nemá fenomenologii intelektuálního poznání duše podle CMDA. Porozumění osoby Tomáš vztahuje k pojetí existence v *Etice Nikomachově*, kterou dobře znal. Ale pro pojetí intelektuálního poznání mu z tohoto spisu nevyplynuly žádné důležité závěry, které by byly na úrovni argumentace v CMDA. Siger spojil jak *Etiku* tak CMDA do aktu existence osoby, což po něm převzali i ostatní znalci Aristotela a Averroese jako Boethius z Dácie a Dante. Podle Sigera je jediným středním členem soudu (*medium*) naše vlastní zkušenost intelektuálního poznání, protože ji můžeme podle libosti vyvolat aktem naší individuální vůle. Akvinského pochybný výklad středního členu soudu nemá kauzalitu z první substance, ale z esence, na způsob *Oxfordian Fallacy*. Tam, kde má CMDA intelekt v modu *duplex genus*, Akvinský vidí *duplex esse*. Akvinský odmítl vidět fenomenologické „jak“ (*Wie*) běží poznání podle CMDA a obvinil Averroesovo pojetí intelektu ze substančního dualismu. Siger jasně ukázal, že CMDA přesně popsala způsob, jak je intelekt jako nemateriální potence duše s tělem spojen a jak je od něj oddělen v modu *separabilis* (kap. 4.4.3). Spis CMDA žádný dualismus neobsahuje, naopak jej kategoricky odmítá. Proto Siger kritizuje pojetí Akvinského dané během italského pobytu v pozdějším spise *De anima intellectiva*. Tento spis přidal do kritiky Tomášova římského období i chybné pojetí intelektu dané ve spise *De unitate intellectus*. Tomáš vyřešil formálně správně problém pravdy jako adekvace a výkon poznání v individualizovaném subjektu. Ale jeho řešení nemá povahu vědeckého důkazu podle *Druhých analytik*, protože výkon poznání neměl daný ipseitně a existenciálně, jako to měl spis CMDA. Obvinění Averroese jako averroisty vytvořilo další nepřijatelný dualismus přímo uvnitř školy prvního averroismu. A opět byl z tohoto dualismu daného špatnou četbou CMDA sofisticky obviněn samotný Komentátor. Averroes slouží jako epochální promítací plátno, na které modernisté a sofisté všeho druhu projektují podle Freudova mechanismu Verkehrung ins Gegenteil vlastní objektivní omyly. Akvinský a Aegidius mají před očima jiného Averroese než pečlivý filosof Siger, který za svou geniální četbu CMDA a za svůj integrální humanismus dosud nebyl rehabilitován. Tento druh intelektuální revoluce předpokládá skutečné *revolutio* kritické moderny, která by musela prozkoumat své vlastní démonické počátky.

Po příjezdu do Paříže na konci roku 1269 musel Tomáš řešit základní otázku danou magistry v Rue du Fouarre skrze tezi *homo ipse intelligit*. První argumentaci vůči Sigerovi ukazuje odpověď z citovaného spisu *De spiritualibus creaturis* (1268). Dílo odmítlo domnělý averroismus Averroese a hledá povahu poznání novým výkladem *De anima*. Klíčový rozdíl ve výkladu se školou v Rue de Fouarre je dán v použití termínu „*sicut*“ pro ekvalenci smyslů a intelektu tam, kde artisté znající CMDA důsledně používají Averroesův termín „*similiter*“. Jak víme, toto pojetí měl již Tomášův komentář k Sentencím a nyní jej zopakuje.

„Ale toto trvání možného intelektu v nás (*haec continuatio*) v žádném případě nestačí zabezpečit poznání individuálního člověka (*hic homo singularis intelligat*). Aristoteles ve třetí knize *De anima* porovnává fantasmata vzhledem k možnému intelektu jako barvu vzhledem k vidění. Inteligibilní species jsou abstrahována od fantasmat v možném intelektu stejně jako (*sicut*) species barvy jsou abstrahována v smyslově daném počitku vidění. Tím je ve fantasmatech dána inteligibilní species stejným způsobem (*sicut*), jako je smyslová species dána na barevné ploše.“ [[336]](#footnote-336)

Citát brání poznání pro jednotlivce (*hic homo singularis intelligat*) s tím, že využívá model diafanum daný v CMDA. Barva není na zdi, ale ve zraku, který je aktivován ozářeným předmětem. Mediace probíhá mezi nasvícením fyzické věci v realitě a mezi jejím viděním, protože tyto činnosti nejsou stejného řádu. Nasvícení paprskem slunce probíhá v reálu, ale vidění je akt smyslů, které syntetizují individuální *species sensibilis* podle externího reálného děje. Stejně tak musí existovat rozdíl mezi individuální syntézou poznání ve *species intelligibilis* („jak“), na rozdíl od univerzálního „co“ je syntetizováno jako univerzální obsah poznání (*conceptus*). Jádro sporu je v tom, že intelekt vystupuje jako formální substrát (*subiectum*) pro všechny tyto syntézy úplně stejným způsobem. Individualizace obou species je dána odkazem na *De anima* jako jeden formální proces abstrakce (*phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). Akt poznání v nás (Averroesův *intellectus possibilis* jako *tertium genus*) je dán jako nemateriální syntéza inteligibilních species. Tato činnost intelektu jako nositeli poznání je podobná vidění oka, které produkuje smyslovou species (*intelligibilis species sicut species visibilis*). Pak platí podle Akvinského termínu „*sicut*“, že inteligibilní species je ve smyslových fantasmatech obsažena stejně potenciálně, jako je smyslová species potenciálně dána na ozářené zdi. Hlavní část principu proporcionality smyslů a intelektu jsme komentovali skrze Akvinského spis *De potentia* (kap. 4.5.2). Akvinský bere spojení smyslů a intelektu skrze mediaci danou potenciálně, ale v modu univoční formální kauzality dané termínem „*sicut*“. To ale není stanovisko CMDA, protože smyslové a inteligibilní poznání běží ve dvojím modu mediace. Intencionalita intelektu jako *diaphanum2* je dána pouze v modu *similiter* nebo *consimile* vzhledem ke smyslové species jako *diaphanum1* (OBJ I, kap. 2.4.4). Siger zásadním způsobem odlišil materiální a nemateriální potenci a mediaci v aktu poznání. Metafora intelektuálního poznání porovnaného se smyslovým poznáním (*sicut color ad visum*) je chybná, protože nerespekuje rozdíl „*subiective*‒*obiective*“. Stanovisko magistrů kolem Sigera vypracoval asi roku 1271 Boethius z Dácie v díle *Anonymus Giele* proti nauce Akvinského. Ten hlásal ekvivalenci obou species v Paříži hned po jeho příchodu v roce 1270. Formální přístup nebere k úvahu nematerialitu a oddělenost intelektu daného v modu *separabilis* od smyslové mediace dané individualizací poznání skrze receptivní orgán v těle. Nemateriální potence *anima intellectiva* nemá žádný smyslový orgán, proto intelekt přistupuje k tělu pouze *obiective* a v modu *inmixtus*. Akvinský potřebuje nějak individualizovat intelekt na způsob smyslového orgánu, ale to nejde. Intelekt je nemateriální schopnost duše a ta žádný takový orgán nemá. Nemateriální intelekt nemá v těle vlastní orgán a je závislý na naší nemateriální osobní vůli, zatímco smysly mají materiální orgán a jejich poznání běží nutně v modu efektivní kauzality. Aktualizace smyslového poznání běží kauzálně a automaticky v momentu, kdy jsou orgány aktivovány vnějším impulzem od reálné první substance. Nemůžeme nevidět, ale nemusíme myslet, když nechceme, což Akvinský nechtěl vzít na vědomí v univočním pojetí mediace (*sicut*). Sigerova škola Modistů jako byl Boethius z Dácie tento rozdíl bránila skrze dvojí pojetí mediace dané jako smyslové a intelektuální diafanum. Tím je dáno výsledné pojetí intelektu relativně odděleného od smyslů a od těla, protože dílo *Anonymus Giele* po vzoru Sigera rozlišilo *modus cognoscendi* daný *subiective* a *obiective*. Intelekt nemá stejnou formální kauzalitu jako smysly. Tělo je pro něj jen objektem a ne subjektem, protože je nemateriální potencí duše. Protože je dvojí diafanum pro smysly a pro intelekt, pak také existuje dvojí formální kauzalita zajišťující mediaci a adekvaci v průběhu poznání. První mediace je kauzálně dána v modu individuality osoby (*experimur*) a druhá pouze a jedině v modu existenciální ipseity (*conscii sumus*).

Akvinský toto rozdělení neměl a unifikoval formální kauzalitu podanou ve spise *De potentia* (kap. 6.5.2). Porovnání v modu *sicut* vybavuje intelekt hypostázovanou schopností nést species ve smyslu *subiectum* (*species intelligibilis*...*est in intellectu possibili*). Intelekt se stal subjektem a tím vznikl tomistický objektivní intelekt jako hypostáze ve formě *intellectus formalis*. Toto averroistické pojetí univočně predikující tvoření *species* ve smyslech a v intelektu najdeme v ST I, q. 75, která vznikala ve stejné době jako římské komentáře k *De anima*, tedy někdy roku 1268. Akvinský drží v citované části *Sumy* stejný princip jedné a téže formální kauzality pro oba druhy *species* jako základní princip adekvace (*phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum*).[[337]](#footnote-337) Klíčové je ono „*ratione obiecti*“ napojené na porovnání, které znamená formální univocitu. Siger a jeho škola odpověděli, že ono „*ratione obiecti*“ nemůže být dáno pro výkon intelektu (*actio*) ve stejném smyslu jako smyslové poznání. Pak by intelekt nebyl oddělený od smyslů a je dán jako esenciálně určená forma v duši. Tu Akvinký chápe aristotelsky v souladu s prvním averroismem, jako existenciální formu pro *actus essendi* lidské osoby. Esence intelektu jako hypostatické formy v Tomášově poznávajícím subjektu rozhodně není výkon intelektu jako existenciální modus porozumění v rámci Sigerovy osoby nebo Heideggerova *Dasein*. Logická supozice intelektu jako esence (*Gehaltsinn*) vůbec není schopna rozlišit oba mody mediace, na rozdíl od metafyzické impozice výkonu intelektu daného v modu *tertium genus* (*Bezugssinn*). Formálně určená analogie poznání v modu „*sicut*“ zajišťuje u teologa Akvinského nesmrtelnost duše. Avicennovský intelekt existuje v duši hypostatickým způsobem a prostřednictvím analogie „*sicut*“ působí směrem dolů, až ke smyslům. Ale intelekt definovaný jako esence je dán pouze jako Averroesův *quartum genus*, tj. jako univerzálie typu druhé substance (*ratio rei*, *quidditas*, *essentia* atd.). Rozdělení mediace je zásadní, protože zakládá dva různé subjekty poznání (tělo, duši) a spojuje je do jednoty výsledné adekvace v modu *tertium genus*. Intelekt funguje v těle a v duši jako samostatná nemateriální schopnost (*obiective*), na rozdíl od smyslů daných v materiálním orgánu (*subiective*). Poznávací potenci nelze vzít univočně v modu jednoho a téhož diafanum, protože mediace *species sensibilis* a *intelligibilis* se zásadně liší (materiální, nemateriální). A navíc platí, že první smyslová mediace je dána v modu numerického „*idem*“ a druhá inteligibilní mediace v *intellectus possibilis* existuje pouze v modu existenciálního „*ipse*“. Averroes a Siger jasně oddělují tvorbu smyslové a inteligibilní species a proto obě poznávací formy spojují v modu *consimile*. Jeden akt je materiální a je spojený se smyslovým orgánem, zatímco druhý akt je nemateriální, protože intelekt žádný smyslový orgán nemá. Siger odmítl Akvinského skrytý dualismus citovaného „*duplex esse*“ pro oba druhy poznávací potence. Tím se změnilo pojetí intelektu na hypostázi danou v modu *separatus*. Akvinský separoval intelekt jako čistou formu v modu *qua2* a tím si zajistil esenciální princip formální produkce nemateriálních *species* v duši (*subiective*). A protože intelekt je definovaný esenciálně jako věčná nemateriální podstata duše, pak je i duše nesmrtelná. Typickým textem, který Tomáš k tomuto účelu používá z *De anima*, je důkaz *modo geometrico*, který je uveden stejně jako u Bonaventury před ním (kap. 4.1.2). Akvinský používá geometrický příklad z *De anima* 414b28–32, aby ukázal, že pro gemetrickou figuru lze uvést velmi obecnou definici, která se hodí pro všechny figury, aniž by vyjadřovala konkrétní povahu některé z předchozích figur. Akvinský to používá k vysvětlení nadřazenosti intelektuální schopnosti v *anima intellectiva*.

„Podobně (similiter) lze říci, že vegetativní a senzitivní schopnosti jsou obsaženy v intelektuální schopnosti, jako jsou trojúhelník a čtverec obsaženy v pětiúhelníku. Čtverec je totiž figura, která se specificky liší od trojúhelníku, ale ne od trojúhelníku, který je potenciálně ve čtverci.“ [[338]](#footnote-338)

Je to typický formalistický pohled podle averroismu na intelekt jako na „panenku matrjošku“, který Bonaventura používal před Tomášem. Intelektuální schopnost tvoří obal kolem nižších schopností, které mají stejnou produktivní příčinu, a intelekt tvoří vyšší vnější příčinu (*vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum*, ibid, 300.837). Tento postup formálně odpovídá Sigerově klasifikaci „*subiective*“ pro vegetativní a animální schopnosti a „*obiective*“ pro intelektuální schopnosti v modu *inmixtus* a *ab extrinseco*. Co je však stejné v modu „*idem*“ (*Gehaltsinn*), to není stejné v modu „*ipse*“ (*Bezugssinn*). Logický závěr jakožto geometrická supozice není metafyzickou impozicí, která vychází ze skutečné kauzality v člověku. V člověku neexistuje trojúhelník, který by mohl vykonávat reálný proces poznání. Ve srovnání s použitím DA I–II v Sigerově úvodní části QIIIDA používá Akvinský DA I–II formálním způsobem, který je čistou sofistikou pro magistry v rue de Fouarre.

Tomistické řešení objektivně definovalo proces poznání nasvícením zezadu od hypostázovaného intelektu jako nové formy (kap. 4.5.2). Intelekt pak funguje podle citované *De potentia* pro aktualizaci *species intelligibilis* v modu subsistentní hypostáze (*intellectus in actu*) a má vlastní aktualitu podle ST I, q. 75, a. 2 (*intellectus habet operationem per se*). Smyslové poznání v duši produkuje individuální smyslová *species* a jejich subjekt je daný ve smyslové představivosti. Tady žádný rozdíl mezi Sigerem a Akvinským není, individualize tohoto poznání je materiální (*subiective*). Problém nastal na druhém patře mediace v modu *species intelligibilis*. Tomistický nemateriální intelekt funguje ve stejně nemateriální *anima intellectiva* v modu hypostázované formy jako dalšího subjektu (*subiective*). Intelekt produkuje inteligibilní species, které stejně daný aktivní intelekt mění na výsledný univerzální koncept. Spojení mezi oběma druhy species tvoří univoční formální kauzalita daná v spise *De potentia* jako proces aktualizace smyslů či intelektu skrze species. Z věci se přenáší do intelektu skrze smyslové a inteligibilní species pouhá forma, která univočně způsobuje daný účinek, tedy smyslové nebo intelektuální poznání (*effectus similatur causae secundum suam formam,* kap. 4.5.2). Pak je jasné, proč Akvinský bránil porovnání (*sicut*) v univoční formální kauzalitě obou druhů species. Navíc celý proces dedukce provádí *modo geometrico*, viz výše uvedený citát převzatý z *De unitate*. Poznání na úrovni intelektu je založeno pouze na formální kauzalitě, s níž reálná věc působí na náš intelekt skrze aktuální smyslová species. Tuto formální kauzalitu potřebuje tomismus proto, aby si zajistil v modu *per prius* predikaci intelektu jako aktuální formy. Aktualita jde ze smyslů, což je scénář prvního averroismu. Protože aktualita smyslového species je formálně stejná v modu *sicut* jako výkon intelektu produkující nemateriální species, pak je intelekt nemateriální formou v duši. Tím vznikl tomistický „*sicut*–model“ poznání v modu „*subiective* (Sinne) – *subiective* (Intellekt)“. To není model *consimile* v CMDA nebo pojetí Modistů dané *subiective* a *obiective*. Akvisnký vypracoval univočně pojatou formální kauzalitu, která určila objektivní formu poznání a v objektivně pojatém poznávacím subjektu. Jeho aristotelský výklad poznání a jednoty osoby je formálně správný, ale není vědecký podle deduktivního soudu *Druhých analytik*. Definice osoby není rodově stejná jako definice trojúhleníka, protože běží v rodově odlišném modu *demonstratio*. Důkaz je odvozen od hyparchické predikace kauzality dané mimo mysl poznávajícího a predikované v modu „*ex inmeditatis*“ podle první triády poznávacích principů. Hyparchickou predikaci kauzality nemůže zajistit tomistický intelekt jako esence, protože ta je daná jako potenciální koncept. Duše je jediná forma těla, a ne intelekt. Sigerova a Komentátorova osoba jako aktuální první substance se změnila na formálně nesmrtelný tomistický subjekt-intellekt určený *subiective*. Akvinský nemá ve středním členu soudu žádnou efektivní kauzalitu, která je jedině možná skrze existenciální výkon ipseity poznání. Kauzalitu zajišťující vědeckou predikaci má pouze existenciální prožitek vlastní ipseity dané inteligibilně skrze zakoušený výkon *anima intellectiva* daný v těle. To bylo a je výsledné Sigerovo stanovisko v QIIIDA a skrze tuto základní dráhu náhledu na osobu (*Vor-blickbahn*) řešil všechny problémy ohledně duše a intelektu.

Siger znovu kritizoval Akvinského po roce 1270, protože v Paříži provedl stejně chybnou interpretaci aktu poznání jako za římského pobytu, včetně opakovaného útoku na averroisticky vyloženého Averroese. Spis *De unitate* *intellectus* hypostázoval intelekt v rámci *duplex esse* jako další formu uvnitř duše, aby duši zajistil teologicky postulovanou nesmrtelnost. Tomistické řešení jde mimo skutečnou argumentaci CMDA a stojí mimo pojetí hyparchicky daného vědeckého důkazu podle *Druhých analytik*. Brilantní a nenápadný učenec se poté stal skutečný *Doctor Invidiosus* pro vlivnou skupinu aristoteliků kolem Akvinského a Aegidia, kteří v tragickém útoku na Sigerovu školu doplnili skupinu modernistů kolem Bonaventury. Nyní je jasné, proč Akvinský nemohl přijmout v roce 1270 pozici artistů na Rue du Fouarre. Musel by přijmout kompletní Sigerovu argumentaci podle CMDA a prohlásit, že Averroes nebyl tomistickým averroistou. Ale z Itálie přijel do Paříže papežský teolog, a ne kritický filosof ve stylu biskupa Alverna. Spis *De unitate* přímo zaútočil na pařížskou tradici prvního averroismu na Rue du Fouarre, která od biskupa a kancléře Alverna držela Averroesův výklad *De anima* oddělený od všech neoplatoniků a také od Aristotela.[[339]](#footnote-339) Akvinský přijal kritiku Averroese podle druhého averroismu a udělal z něj perverzního filosofa na způsob neoplatoniků (*Averroys perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti*), protože prý definoval *intellectus possibilis* v CMDA jako oddělenou substanci. Sám sebe pak prohlásil za skutečného aristotelika s tím, že drží individuální akt výkonu poznání podle *De anima*. Podívejme se na text, kde vznikl Tomášův chybný výklad Averroese později přivezený do Paříže. Klíčové svědectví obsahuje *Summa contra Gentiles*, která ukazuje původní *Lichtung* ne/pravdy formálního semiaverroismu Akvinského a Aegidia. Zde bylo ještě možné jít oběma cestami, jak sigerovsko-albertovskou, tak i pozdějším Tomášovým dualismem dvou forem, tedy duše a intelektu. Text ukazuje správnou interpretaci *De anima* během redakce SCG II v modu Sicilské školy, ale připsané pouze Aristotelovi. Na tuto pasáž asi reagoval Siger v Mnichovském rukopise, když nabídl Akvinskému hlubší možnost interpetace CMDA.

„Činnost probíhá pouze skrze nějakou schopnost, která je dána sama v sobě na způsob formy (*formaliter in ipso est*). Proto Aristoteles ve druhé knize *De anima* ukázal, že akt, skrze který žijeme a vnímáme, je jak forma, tak aktuální výkon (*est forma et actus*). A obojí aktivita, tedy jak trpného tak činného intelektu, je člověku vlastní. Člověk totiž abstrahuje od fantasmat a přijímá skrze mysl obsahy porozumění dané aktuálně (*recipit mente intelligibilia in actu*). K těmto poznatkům nemůžeme přijít jinak, než tím, že je sami v sobě zakusíme (*nisi eas in nobis experiremur*). Proto je nutné, aby principy, kterým tyto obě činnosti přisuzujeme, tedy trpný a činný intelekt, byly schopnosti, které v nás existují formálně (*virtutes quaedam in nobis formaliter existentes*).“ [[340]](#footnote-340)

Citát ukazuje napětí mezi dvěma liniemi argumentace definujícími intelekt. První dává primát zakoušení (*in nobis experiremur*) a druhá linie staví na formální definici (*in nobis formaliter existentes*). První linie vede k Sigerově fenomenologickému principu, kdy poznáváme duši od vlastní zakoušené první substance (*experimur*, *conscii sumus*). Druhá linie vede k pozdějšímu Tomášovu principu intelektu jako formy v duši. Možná byly tyto pasáže z druhé knihy SCG upravované v Paříži za druhého pobytu s ohledem na Sigerovu kritiku (Wéber 1970, 299‒305). Ale v každém případě představují mezník, kdy bylo možno jít dvěma směry, ať už roku 1263 nebo roku 1270. Potence jsou v duši formálně, protože duše je forma aktuálně daného těla (*quo vivimus et sentimus, est forma et actus*). Obě složky intelektu jsou zařazeny do potencí duše vykonávané skrze existenci individuální první substance (*convenit homini*). Pak přichází klíčová věta, která se co do smyslu přesně shoduje s fenomenologickým postojem Sigera. Definici obou druhů intelektu nemůžeme poznat jinak (*non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus*), než skrze naši přímou zkoušenost (*nisi eas in nobis experiremur*). Ale létající muž Avicenny a Descartes také mají přímou sebereflexivní zkušenost intelektu, který existuje jako nezávislá forma mimo tělo. Tuto námitku modernistů odráží citát poslední větou, která říká, že obě intelektuální schopnosti duše v nás existují formálně (*sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes*). Určení *formaliter* může znamenat Sigerův existenciální vztah od existenciálních činností k esenciální podstatě, protože citovanou formou je samotná duše (*qua1*). Nebo může výklad směřovat k verzi intelektu jako hypostázované formy, jejíž nemateriální a oddělená existence je za pozemského života dána v duši jako formě těla (*qua2*). A právě toto pojetí nakonec obsahuje klíčová část argumentace *De unitate intellectus* namířená proti Sigerově škole. Akvinský v ní brání katolické pojetí individualizovaného *intellectus possibilis* podle Avicenny, které měl už během prvního pobytu v Paříži.

„Ale ať nikdo neříká, jak někteří tvrdí, že to, skrze co rozumíme (*id quo intelligimus*), není individualizovaný možný intelekt (*hic intellectum possibilem*), ale něco jiného. Tím zcela otevřeně zavrhují tvrzení Aristotela ve třetí knize *De anima* o možném intelektu, kde praví: rozumím pod intelektem to, skrze co duše usuzuje a rozumí (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*).“ [[341]](#footnote-341)

Definice *intellectus possibilis* je dána v souladu s literou *De anima* v modu intelektu jako formy duše (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Akvinský bere doslova klíčovou větu *De anima* 429a23, že duše rozumí skrze intelekt (νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή). Z citace jasně vyplývá, že jde o definici možného intelektu v rámci účinné formy v modu *quo* (νοῦν ᾧ), která je považována za autentickou definici intelektu podle *De anima*. Klíčový problém se skrývá v Akvinského substanciální definici možného intelektu (*hic intellectum possibilem*). To je podle Sigera zásadní omyl, protože *intellectus possibilis* právě je *aliquid aliud*, protože představuje existenciální výkon porozumění (*obiective*), a ne hypostázovanou formu přidanou do duše (*hoc aliquid*). A přesně tuto hypostázovanou *subiective*–definici obhajuje Akvinského citát z *De anima* (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Podle Sigera to lze říci jen o intelektu jako *quartum genus*, ale to je koncept v mysli a ne existenciální výkon, o němž mluví citovaný text *De anima*. Tento averroistický výklad z *De unitate* platí dodnes, včetně výpadu proti oněm „*aliqui*“ z Rue de Fouarre. Podle Sigerovy školy bránící odkaz Alverna se tím aristotelik Akvinský zařadil do pochybné skupiny „*sequaces Aristotelis*“, kteří podle Avicenny hlásají pluralitu hypostázovaných forem v člověku. Toto pojetí intelektu jako formy v modelu *qua2* odmítl aristotelik Siger poukazem na celkový smysl Aristotelovy metafyziky, na výklad CMDA a na vědecký důkaz podle *Druhých analytik* v Sicilském modu„*ad mentem Averrois*“. Akvinský je patentovaným averroistou podle Avicenny; proto musel zavrhnout skutečnou nauku Komentátora, který averroistou nebyl. Tomáš potřeboval Themistiovu a Theofrastovu formálně oddělenou potenci intelektu jako zvláštní hypostatické formy, která v modu *inmixtus* a *ab extrinsece* vzhledem ke smyslům zajišťuje nesmrtelnost *anima intellectiva*. Proto zásadně odmítl v *De unitate* kritický výklad obou autorů podle CMDA (*Averroys perverse refert sententiam Themistii er Theophrasti de intellectu possibili et agente*, Leonina 43, 314.389‒91). Sigerova škola odmítla Tomášovo averroistické simulákrum, protože vidí a komentuje skutečného Averroese. To potvrdil i Akvinský v *De unitate*, když napadl magistry na Rue du Fouarre (*aliqui* *solum commentum Averrois videntes;* Leonina 43, 314.394). Akvinský měl ve svém pythickém výpadu naprostou pravdu. Skrze svůj epochální omyl zvěstuje zásadní a proto objektivně skrytou pravdu na múzický způsob *alétheia*. Proto geniální básníci jako Dante skutečně pochopili Tomášův spor s filosofy v rue du Fouarre.

Filosofie musí vyjít v otázce pravdivého poznání pouze z Komentátorova výkladu (*solum commentum Averrois*). Sledujíc skrytou cestu *alétheia*, hermeneutika vidí rozdíl mezi ipseitou a identitou v obou modelech jednoty poznávající osoby. Pro objektivisty tento rozdíl pochopitelně neexistuje, protože v modu univoční formální *veritas* není vidět. Rozdíl je v pojetí intelektu daném nasvícením zepředu nebo zezadu. To druhé bohužel představuje Akvinského model *intellectus possibilis* jako účinné formy v modu *Oxfordian Fallacy*. Siger byl zásadně proti zavedení jakékoliv kauzální hypostáze do vědeckého poznání intelektu. Východisko poznání musí být v souladu s nasvícením smyslu jsoucna od kauzálně působící reality první substance, což je v tomto případě reálná hylemorfická osoba a ne hypostázovaný intelekt. Forma jako taková nemůže působit kauzálně, protože je pouhou abstrakcí v rámci univerzální esence a existuje pouze v mysli. Proto je podle vědecky argumentujícího aristotelika Sigera postup zkoumání intelektu dán od kauzálního aktu první substance, a ne od abstraktní definice nemateriální formy. Akvinskému se zásadně vymstilo paušální odmítnutí Averroesovy metafyziky v modu „substance *qua* substance“. Pouhá litera *De anima* nestačí k určení jednoty myšlení osoby, což vzdělaní aristotelikové věděli v Paříži už minimálně dvě generace. Spis *De unitate* v závěru potvrzuje původní pojetí intelektu jako formy. To byla definitivní odpověď Akvinského na Sigerovu kritiku. Citát jasně říká na adresu Sigera, že není jiná možnost, jak zachovat separabilitu intelektu, protože intelekt musí být formou podle *De anima* 429a23 (*intellectum quo intelligit anima*). Akvinský musel reagovat na Sigerovu školu v rue du Fouarre, která odmítala všechny teorie intelektu jako hypostatické formy. Citujme nyní semiaverroistickou část *De unitate*, v níž se Siger stává *Doctor Invidiosus* v plném významu pravdy jako *alétheia*. Akvinský nepřímo přiznává svou filosofickou porážku a vítězství Sigerovy školy.

„Jestliže ale tvrdíš, že principem tohoto aktu, který je porozumění a který nazýváme intelekt, není forma (*non sit forma*), pak musíš ukázat způsob, skrze který (*modum quo*) aktivita tohoto principu je jednáním tohoto jednotlivého člověka (*sit actio huius hominis*).“ [[342]](#footnote-342)

Citát jasně vidí intelekt jako aktivní formu (*modum quo*), který je jednak individuální a jednak nemateriální. Siger tuto možnost našel, protože četl pozorně CMDA a byl kritický fenomenolog. Jeho odpověď s fundovanou kritikou tomistického aristotelismu obsahuje spis *De anima intellectiva* (kap. 4.4.3). Teolog Akvinský vědomě odmítl Sigerovu četbu spisu *De anima* magistrálně danou v díle QIIIDA. Musel ji znát, protože ji podává co do smyslu správně a Sigerův spis znali všichni vzdělaní magistři v Paříži. A proto také zvolili Sigera za rektora artistů roku 1271, nejspíš pod vlivem semiaverroistické kritiky Akvinského v *De unitate* (1270). A rok po Sigerově zvolení rektorem po publikaci *De anima intellectiva* vydávají magistři Rue du Fouarre zásadní prohlášení zaměřené mimo jiné i proti teologům jako Akvinský. Artisté sdružení kolem svého rektora odmítli averroistické nauky těch, kteří nejsou schopni posuzovat filosofické a teologické problémy dostatečně vědecky, tedy podle správné četby *Druhých analytik* postavené mimo *Oxfordian Fallacy*. Podívejme se na klíčovou pasáž *De unitate*, kterou kritizuje Siger jako averroistickou. Akvinský držel intelekt jako částečně subsistentní formu po smrti člověka danou v modu *qua2* (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Citát udělal z Averroese averroistu ve stylu výše uvedené římské disputace *De spiritualibus creaturis*.

„Averroes definoval princip porozumění jako možný intelekt tak, že jeho bytí není v duši, ani není část duše, což prý platí pouze ekvivočně. Možný intelekt je substance nějak oddělená od těla (*substantia quaedam separata*). A tvrdí, že akt porozumění této substance je moje nebo jiné porozumění natolik, nakolik se tento možný intelekt se spojuje se mnou nebo s tebou (*in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi*), a to skrze fantasmata, která jsou ve mně nebo v tobě.“ [[343]](#footnote-343)

Akvinský myslí intelekt jako hypostázovanou formu, ale ne jako moderní substanci, což hájili druzí averroisté podle univerzálního hylemorfismu. Protože má poznání podle individuální činnosti duše dané intencionálními *species*, nemá žádný problém s tím, aby vzal řešení CMDA o individualizaci myšlení skrze fantasmata. Averroes musí být averroistou, protože Akvinský odmítl jeho výklad intelektu jako *tertium* a *quartum genus*. Proto drží pouze Averroesův univerzální pojem možného intelektu jako *quartum genus* v jeho abstraktním a objektivním *esse*. Pak zbývá vzhledem ke známým „averroistickým“ textům CMDA (OBJ I, kap. 2.4.3) jen jedno řešení, totiž oddělený *intellectus possibilis*. To je pro znalce CMDA jako Siger čistá sofistika. Spis *De unitate* opakuje v modu *continuatio* stejnou formulaci Averroesova averroismu jako výše uvedený rozbor *De spiritualibus creaturis* psaný o dva roky dříve.

Sigerova odpověď v *De anima intellectiva* a v *Quaestiones super Librum de causis* reagovala s velkou pravděpodobností na obě citované pasáže *De unitate*, které mají v jeho očích zásadní slabiny. Akvinský definuje akt myšlení v modu *ipse* pro výkon intelektu a ne osoby. Siger namítá, že problém je postavený nesprávně. Akvinským citovaný *modus quo* patří podle aristotelského výkladu *De anima* aktuální duši jako formě těla a ne hypostázovanému intelektu jako potenci. Uvedli jsme Sigerovu parafrázi *De anima* 415b12‒14 (*anima est qua intelligimus*), kterou staví proti Akvinského výkladu *De anima* 429a23 (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Omyl Akvinského z hlediska Sigera a tím i hermeneutiky objektivity je naprosto zřejmý a je dán jeho chybným výkladem Averroese. Akvinský na rozdíl od Sigera nebyl schopen správně interpretovat fenomenologický princip CMDA III.1 (*scire enim actiones anime prius est apud nos quam scire eius substantiam*, p. 380.37‒41). Teolog Akvinský potřeboval definovat intelekt jako další subsistentní formu vedle duše (*qua2*), aby zajistil její nesmrtelnost. Akvinský navíc sofisticky připsal Averroesovi falešný problém moderního dualismu. Oddělený *intellectus possibilis* je prý spojený s individuálním aktem poznání pouze momentálním výkonem skrze fantasmata (*intellectus possibilis copulatur per fantas­mata*). Tomáš udělal z Averroese moderního alexandrovce a předal Západu skrze sofistickou nauku prvního averroismu zásadní epochální *Irrtum*, jenž dodnes určuje objektivní výklad averroismu v rámci *via Modernorum*. Akvinský v tomto bodě inspiroval myšlení Aegidia Romana, který už před rokem 1270 udělal stejný tomistický obrat k jednotě intelektu, což ukazuje Oxfodský rukopis v komentáři k DA III (kap. 4.3.2). Siger není moderní objektivista a sofista, ale pravdivý filosof, proto brání pravdivého arabského myslitele Averroese. Díky náhledu do vlastního výkonu existence lze vědecky dokázat, že máme intelektuálně danou duši. Filosoficky lze dokázat, že máme nemateriální myšlení oddělené od smyslů v modu *obiective*, ale nikoliv teologickou tezi, že lidská duše je věčná. Myšlení je v naší moci a zakoušení myšlení není odděleno od těla. Ale díky schopnosti duše přijmout intelektuální formy je myšlení od smyslového těla také zásadně odlišeno v modu *separabilis*.

Wéber viděl toto dvojí určení intelektu jako formy nebo jako potence naprosto správně jako zásadní otázku sporu „Akvinský‒Siger“. Ale nevyložil tento spor správným způsobem. Po studiích Gilsona o neexistenci dvojí pravdy z 30. let a Gauthierova objevu prvního averroismu a jeho rehabilitace Sigera představuje výše citovaný spor Wébera a Bazána nejdůležitější badatelský přínos k tomuto období. Oba autoři považují Sigera za averroistu, což není postoj této studie. Wéber viděl obě pojetí u Akvinského (intelekt jako potence i jako forma duše) a správně interpretoval Sigerovu kritickou pozici vůči Akvinskému. Jenže udělal z Akvinského neoplatonika na způsob Avicenny a tím zrušil substanční jednotu osoby, což zásadně a správně odmítl Bazán ve své kritice. Jenže tento klasický tomista zase neviděl problém, který pochopil Wéber díky nepředpojaté četbě klíčových scholastických komentářů *De anima* psaných do roku 1270. To dokazuje zejména Wéberova druhá monografie z roku 1991. Hermeneutika zkoumá spor mezi Sigerem a Akvinským z jiného úhlu pohledu, než jaký měli oba tito moderní tomisté. Kdyby Wéber znal rozdíl mezi prvním a druhým averroismem a nedělal ze Sigera averroistu (u Bazána je to samozřejmé), tak by jeho analýza sporů ohledně statutu osoby a inteletu v letech 1250‒1300 byla v zásadních rysech správná. Wéber správně analyzuje Sigerovu kritiku Akvinského a Alberta. Předešlé kapitoly jasně ukázaly, že spor se týká odlišného postavení intelektu uvnitř prvního averroismu. Wéberova hlavní argumentace se opírá o pasáž QIIIDA, v níž Siger s odvoláním na Aristotela definuje intelekt jako nemateriální schopnost duše (*perfectio*), která skrze tento výkon završuje své schopnosti (*intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem*).[[344]](#footnote-344) Citát definuje intelekt jako schopnost duše (*perfectio*) danou na základě nemateriální potence. Siger zdůrazňuje specifické postavení této schopnosti vzhledem k tělu. Intelekt završuje tělesné funkce (*perficit corpus*) tím, že s nimi spolupracuje v rámci nemateriální potence (*quoad suam cooperationem*). To je důvod definice vztahu intelektu k tělu v modu *obiective*, což má Gieleho anonym přesně podle Sigera (kap. 4.3.1). Siger v následující pasáži upozorňuje své protivníky, že každá odchylka od intelektu jako *inmixtus* vzhledem k tělesně daným smyslům znamená, že intelekt přestane být nemateriální potencí duše. Oddělený intelekt tvoří jedinou potenci (a nikoliv moderní hypostázi, formu, substanci), která z hlediska filosofie definuje nemateriální *operatio* duše.[[345]](#footnote-345) Jedině potence může být nemateriální (*potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia*). Ale to znamená, že intelekt jako čistá potence nesmí obsahovat žádnou vlastní aktualitu a nesmí být hypostází. Filosof Siger má pouze potenciální důkaz nesmrtelnosti duše skrze esenciálně definovaný intelekt, což je pro teologa Akvinského málo. Intelekt daný jako koncept musí zůstat pouze potencí. Každá forma aktuality by zrušila univerzální receptivní princip (*anima est quodammodo omnia*) a udělala by z receptivní schopnosti duše oddělený substanční *intellectus possibilis*. Hypostázovaním intelektu jako čisté potence vznikla zásadní diference mezi intelektuální potencí duše danou v modu Sigerova *separabilis* a mezi Akvinského formálním intelektem daným v modu *separatus*. Obojí pojetí jak materiálního, tak odděleného *intellectus possibilis* je jasně odmítnuto v CMDA, což Albert a Siger dobře věděli, na rozdíl od Akvinského. Ten musel reagovat na jejich argumenty, jinak by skončil u modernistů ve škole druhého averroismu.

Tomáš vyřešil aporii tělesně založeného nemateriálního intelektu tím, že částečně přebral argumentaci v CMDA. Průběh poznání *De potestate*, q. 8 se shoduje se Sigerovým výkladem a s Albertem (kap. 4.5.2). Ale spis *De unitate* sofisticky připsal Averroesovi jen polovinu pravdy ohledně *intellectus possibilis*, totiž jeho spojení s fantasmaty. Zbytek nauky o intelektu se přidal k Aristotelovi, který v doslovném výkladu Tomáše hájil pojetí intelektu jako hypostázované formy. Aristotelikové z Rue du Fouarre četli Korpus klasicky *ad mentem Averrois*. Proto na rozdíl od Akvinského věděli, že metafyzicky pravdivý (a nikoliv jen logicky správný) výklad Korpusu potřebuje exegezi Komentátora, aby byla zachována jednota osoby a první vědy. Siger dobře věděl, že výklad CMDA je geniální v tom, že Komentátor domyslel výklad *De anima* vzhledem k celku Aristotelovy metafyziky. Tím se znalost Filosofovy metafyziky v modu *alétheia* liší od modernistické konstrukce v modu tomistické *veritas*. Znalci Komentátora vzali do úvahy celek Averroesovy „meta‑fyziky“ a četli spis *De anima* podle CMDA v paradigmatu Sicilské školy. Viz citovanou pasáž *De anima* 429a23 (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*), kterou lze vykládat mnoha způsoby. Akvinský založil tomistický aristotelismus tím, že vzal doslovně jednu pasáž, o kterou opřel teologický, ale nikoliv filosofický výklad *De anima*. Tím se stalo, že dogmatická teologická výpověď o nesmrtelnosti duše po smrti těla se stala objektivní pravdou Západu skrze nově podaný aristotelismus. Aegidius kopíroval postup Akvinského z citované části *De unitate* a po roce 1270 vytvořil z intelektu další subsistentní formu, která dostala přímo substanční charakter. Siger přesně viděl sofistiku Tomáše jak ohledně CMDA, tak i Aristotela. Viz následující shrnutí aristotelismu vzatého *universaliter*, které představuje vrchol pochopení Aristotela na latinském Západě po Averroesovi. Vlastně jde o vrchol západního aristotelismu vůbec, protože stojí mimo objektivistické výklady *Modernorum* a završuje první averroismus. Siger odmítl všechny snahy Akvinského po definici intelektu jako formy, což byl vývoj Tomášova pojetí intelektu po redakci druhé knihy *Summa contra Gentiles*. Závěrečné odmítnutí tomistického intelektu jako hypostázované formy najdeme v Sigerově komentáři k *Liber de causis* (kolem 1275).

„Někteří chtějí, aby podstata intelektuální duše byla formou člověka, protože se tím oddělí intelektuální potence od ostatních částí duše. Intelekt pak není završením tělesné materie, protože nemá žádný tělesný orgán. K této pozici je přivedla následující úvaha. Jestliže člověk rozumí, tak to musí být forma toho, čím je. A navíc akt porozumění je separovaný od těla, protože nemá materii a orgán, který poznání završuje, jako je tomu u aktů cítění a chtění. Pak je intelekt schopnost oddělená od materie. Ale tento argument nemůže obstát. Jestliže intelektuální duše je lidskou formou a završením člověka, což je plně pravdivé, pak nemůže mít nějakou oddělenou potenci a aktivitu.“ [[346]](#footnote-346)

První věta jasně definuje Akvinského pozici ve spisu *De unitate*. Intelekt představuje formu, která tvoří podstatu *anima intellectiva*, protože je svou potencí oddělen od smyslových schopností duše (*potentia tamen animae intellectivae sit separata*). Akvinský obhajuje oddělenost intelektu tím, že z intelektu udělal formu, skrze kterou duše realizuje porozumění (*hominis formam*). Toto dualistické pojetí dvou forem v člověku Siger odmítl v obou komentářích *De anima* (kap. 4.4.3). Fenomenologický pohled na intelekt jasně ukazuje, že myšlení zakoušíme a tím i víme, že myslíme. Proto myslíme jako celá bytost, tj. v aktuálním výkonu své existence (*homo ipse intelligit*). Sigerovo poslední známé dílo tvrdí totéž, co hlásal jeho první komentář ke třetí knize *De anima* o dekádu předtím. Akvinského tvrzení nemůže obstát při kritickém zkoumání skutečného výkonu intelektu jako schopnosti duše. Ne intelekt, ale celá duše je formou člověka (*intellectiva anima sit hominis forma et perfectio*). Jinak by nemohla být zachována jednota osoby, kterou každý sám v sobě reálně, a tím i pravdivě zakoušíme. Proto nelze hypostázovat intelekt jako zvláštní formu vedle duše jako již dané formy (*non potest esse potentia et operatio separata*). Po odmítnutí fenomenologického principu Sigera, který jistě znal minimálně od svého příchodu do Paříže kolem 1269, spadl Akvinský ohledně definice intelektu v člověku do esencialismu *Oxfordian Fallacy*. Akvinského odpověď je správná v tom, že z hlediska prvního averroismu jednoznačně dává primát subsistence pouze první substanci. Ani duše, a tím méně intelekt, není v žádném případě nějaká forma s vlastní subsistencí na způsob substance (*hoc aliquid*).[[347]](#footnote-347) Tomáš zrušil substanční mnohost danou v modernistické definici člověka, což Siger s povděkem kvituje. Akvinský však nebyl schopen koncipovat nemateriální výkon intelektu jinak než s pomocí intelektu jako další nemateriální a tím i oddělené formy přidané do duše, která jako jediná je schopna zajistit duši nesmrtelnost. Tento semiaverroistický výklad ve stylu Grossetesteho nastolil pluralitu forem v člověku (OBJ II, kap. 3.1.3). Tuto pluralitu forem ale zásadně odmítl výklad CMDA hájený Sigerem a pařížskými artisty z Rue du Fouarre. Tomášův deduktivní důkaz pro intelekt běží od nemateriální esence (*qua2*) ke kauzalitě individuálního aktu myšlení. Celý proces chybně pojaté dedukce je dán podle principu podaného v římských *QD De anima*, kde je plně vidět teologický aristotelismus Akvinského. Možná i toto je důvod, proč Albert Veliký odmítl přijet do Paříže kolem 1269. Nechtěl kritizovat svého nejlepšího žáka v jeho těžkých chvílích boje proti Bonaventurovým modernistům. Albert dobře věděl, že Tomášovo pojetí CMDA je zásadně mylné. Jeho nejlepší žák považoval Averroese za averroistu a v rozporu s literou CMDA držel semiaverroistickou jednotu osoby v rámci plurality dvou nemateriálních forem, tedy duše a intelektu. Proto Albert napsal jen církevně vyžádaný posudek k pařížskému sporu stručným a zcela nekontroverzním způsobem (*De XV problematibus*, 1270). A navíc by musel polemizovat s brilantním Sigerem a jeho školou na Rue du Fouarre, která veřejně ukázala i nedostatky Albertova výkladu CMDA, a nejen Akvinského.

Proto je velkou otázkou, zda by Albert ve veřejné disputaci obhájil zásadní stanovisko magistrů z dubna 1272 definující rodovou odlišnost teologie a filosofie podle *Druhých analytik*. Akvinského pojetí jednoty intelektu po vydání spisu *De unitate* bylo zcela jistě v rozporu s dekretem artistů. A navíc je Tomáš napadl jako averroisty už ve spisu *De unitate*. A pokud Akvinský po roce 1270 nějakou disputaci se Sigerem vedl, tak o ní nevíme. Akvinský odchází z Paříže prakticky ve stejnou dobu, kdy vychází dekret pařížských sekulárních magistrů, tedy o velikonocích 1272 a je poslán na dominikánské *studium generale* do Neapole. Datum jeho odchodu z Pařížské univerzity jistě není náhodné. Pro Tomáše platilo po vydání *De unitate* stejně jako pro poraženého Pechama ze druhého averroismu, že nejde současně bojovat na dvou frontách. Tomáš se angažoval jak proti mocensky silným mendikantským modernistům pod vedením Bonaventury, který tehdy pronášel sérii veřejných a zajímavých kázání o omylech přímo apokalyptického charakteru (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, kap. 4.1.2). A také zásadně napadl brilantního Sigera, který se stal *Expositor Novus* pro artisty na Rue du Fouarre (*pars Sigeri*). Sigerova kritika v komentáři k *Liber de causis* psaná asi po smrti Akvinského (†1274) míří k jádru jejich polemiky, tedy k identitě intelektu jako druhé formy duše přidané zvnějšku k reálné existenci osoby.[[348]](#footnote-348) Siger znovu potvrzuje jednotu osoby pouze v modu duše jako jediné subsistentní formy (*qua1*). K aktu individuální tělesné subsistence této formy patří všechny potence a činnosti, dané ať materiálně nebo nemateriálně (*eius substantia sit actus et perfectio ipsius materiae sic etiam et eius potentia*). Akvinský nedostatečně vyložil pojetí *intellectus possibilis* v CMDA a definoval pouze jeho oddělenou složku. Nedostatečná znalost CMDA a filosofická sofistika nutná pro zajištění teologického postulátu nesmrtelnosti duše udělala z Averroese averroistu skrze tezi o odděleném *intellectus possibilis*. Siger na rozdíl od Akvinského dobře věděl, že Averroes nebyl averroistou. Sigerova kritika v *De anima intellectiva* považuje za hlavní bod argumentace výše citovaný Tomášův výklad Aristotelovy *De anima* 429a23 (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Siger odmítá jak Akvinského výklad Averroese, tak i Tomášův výklad odděleného intelektu jako další formy v duši. Akvinský tento výklad považuje za autenticky aristotelský, což ukazuje jeho výklad *De anima* přednášený v Římě kolem 1268. Komentář cituje *De anima* 429a23 (*intellectum possibilem, quo intelligit anima*) a považuje intelekt za aktuálně danou formu v duši (*qua2*).[[349]](#footnote-349) Siger upozorňuje, že Aristotelovu větu je třeba chápat v kontextu aktu bytí první substance a ne hypostázovaného intelektu jako formy. To ale tvrdí Tomášův citovaný římský výklad *De anima* a také jeho následné pokračování v *De unitate*, které na adresu artistů v Rue du Fouarre dodává, že jiné řešení neexistuje. Siger správně vidí, že Akvinského definice *anima intellectiva* nedosahuje vysoké kvality Albertovy interpretace CMDA. Stačí si porovnat výklad *De unitate* s výše uvedeným Albertovým výkladem *De anima*, který odmítá intelekt jako subsistentní formu, protože jde o skrytý avicennismus (OBJ II, kap. 2.4.3). Albert správně vidí jako Siger, že jakákoliv snaha hypostázovat *intellectus speculativus* (a tím spíše *possibilis*) na způsob formy vede k avicennismu a k pluralitě substancí v člověku. Albert odmítá každé pojetí *intellectus possibilis* jako formy, protože by znemožnilo univerzální recepci nutnou pro poznání. Receptivní intelekt musí být pouhý instrument vzhledem k individuálnímu spekulativnímu intelektu danému v nás individuálně, jinak by přestal plnit svou receptivní funkci (*speculativus erit non simpliciter forma*).[[350]](#footnote-350) Albertův komentář k *De anima* sleduje linii CMDA, což není případ Akvinského. Averorismus moderních alexandrovců není podle Alberta nic jiného, než skrytý avicenismus. A ten je v případě učených Latiníků přišlých z Oxfordu ještě kombinovaný s univerzálním hylemorfismem. Akvinský odmítl filosofické řešení Averroese a označil jej za averroistu. To je zásadní rozdíl proti Albertovi, který tento krok neudělal, protože četl Averroese jako filosof a správně pochopil smysl argumentace v CMDA. Viz předcházející rozbory *intellectus speculativus* a jeho komentář Aristotelovy *De anima*. Akvinského neoplatonský výklad božské povahy intelektu podle *Etiky Nikomachovy* sleduje definici člověka podle Toledské školy, zatímco Sigerův kritický filosofický výklad existenciálně pojatého intelektu vychází ze spisu *De generatione animalium* podle Sicilské školy (kap. 4.4.2). Opět je vidět skrytou gigantomachii mezi Platonem a Aristotelem. Akvinský byl představen Aegidiem jako *Expositor Novus* a tak se stal historicky účinnou postavou (a nikoliv simulákrem!), která byla naprosto nezbytná pro uvedení objektivity do další fáze vývoje. V rámci prvního averroismu převládlo objektivní a zcela chybné určení *intellectus possibilis*. Tím vzniklo epochálně nové místo zjevování jsoucna založené „*ad mentem Aristotelis*“, a nikoliv „*ad mentem Averrois*“. Objektivita v pojetí Akvinského oslaveného Aegidiem jako *Expositor Novus* dostala novou dějinnou expozici bytí jsoucna (*Lichtung*). Celek jsoucna se stal odkrytě manifestovatelným v modu tomistické objektivity stejně jako fundamentální místo jeho zjevování, tedy receptivní intelekt. Akvinského náhled intelektu jako objektivní formy se stal historickým *factum* Západu. Tomášovo dualistické pojetí osoby v modu objektivního aristotelského tomismu zvítězilo v západním myšlení, protože zásadním způsobem vylepšilo primitivní averroismus modernistů směrem k jednotě osoby jako substance. Ale také definitivně zakotvilo dualismus dvou forem v člověku a určilo západní pojetí osoby v problematickém modu identity. Akvinský potřebuje princip „*quo*“ k zajištění individuálního aktu myšlení v rámci „*homo intelligit*“ pouze skrze intelekt. Cena za tuto sofistiku je zajištění nesmrtelnosti duše, což potřebuje jako teolog. Toto pojetí obsahuje důkaz formální individuality osoby, ale ne její existenciální ipseity.

Z hlediska objektivního dativu (*dativus obiectivus*, kap. 4) vznikl výkladem Tomáše nový *dativus possessivus*. Donace jsoucna je provedena v modu objektivního tomismu. Místem zjevování (*Lichtung*) takto určeného objektivního jsoucna se stal objektivně definovaný *intellectus possibilis*, což je z hlediska *alétheia* nepravdivý náhled na celek jsoucna. Tomistický receptivní intelekt je mytologický nesmysl; tento intelekt reálně neexistuje a jeho demiurgem je tomistický moderní subjekt schizofrenicky rozstěpený na dvě autonomní formy. Takový subjekt také reálně neexistuje, protože osoba je podle Boethia jedna nedělitelná první substance. Moderní vědění dané objektivně nejde cestou pravdy jako adekvace rozumu a reality. Neexistující tomistický subjekt vytvořil typ jedné objektivně dané pravdy, která instrumentalizovala filosofii pro teologické potřeby církve a dnes pro ideologické potřeby vládnoucí třídy. Avicenna se stal filosofickým katolíkem, Averrroés filosofickým heretikem. Moc teologických dogmat nad filozofickou pravdou vytvořila novou verzi *dativus incommodi*. Posloupnost škol vysvětluje, jak objektivní metafyzika řešila spory předchozích generací modernistů. Jejím prvním výsledkem byla teorie moderní sjednocené vědy, kterou vyhlásil biskup Tempier v úvodní části svého odsouzení z roku 1277. Sigerova škola hlásala dvě metodologicky odlišné cesty k jediné pravdě. Moderní *metaphysica generalis* je postavena na poznávajícím subjektu; nepotřebuje impozici smyslu ze skutečnosti, pouze logickou supozici ze subjektu. Dny Sigerovy školy jako posledního skutečného představitele prvního averroismu byly tedy sečteny. Za druhé. Aegidius a další tomisté si uvědomili v roce 1272, po odchodu poraženého Akvinského z Paříže, že druhý averroismus nemůže filozoficky a teologicky obstát před sekulárními magistry Pařížské univerzity. Aegidius začal svůj útok na Pechamovu školu ve spise *Anonymus Bazán* a Akvinský učinil totéž na konci traktátu *De unitate intellectus*. Čas druhého averroismu tím také nevyhnutelně vypršel. Do lavic v rue du Fouarre vstoupila nová vlna moderních magistrů, kteří vystřídali vyhnaného Sigera a jeho stoupence. Nová filosofická vládnoucí třída bylo objektivna nastolena skrze moc církevního odsouzení církve v roce 1277. Moderní tomisté zvolili Akvinského jako vítěze nad Sigerem a udělili mu titul *Expositor Novus*. Další zrušení druhého averroismu provedl avicennististický tomista Duns Scotus v Oxfordu, kde bylo třeba skoncovat s teorií univerzálního hylemorfismu. Škola *Oxfordian Fallacy* musela pod tlakem pařížského *dativus incommodi* přejít z dogmatické mytologie na objektivní nutnost moderní démonické logiky. Pokrok moderny nelze zastavit, dokonce ani na Oxfordu, který byl modernistický od samého počátku. Vítězství sofistiky nad filosofií Averroese prosadilo objektivní pojetí smyslu jsoucna a dualistické určení člověka. Objektivita se prosadila Akvinského teologický tomismus, který se v podání pozdější *via Modernorum* stal oficiálním filosofickým krédem Západu.

## 4.6 Averroismus a nástup moderny

Vznik objektivity je v letech 1250‒70 dán sporem o averroismus. Gigantomachii o objektivní substanci vyhrály školy, které poslaly západní myšlení na *via Modernorum*. Hermeneutika sledovala tento sporu na příkladu Akvinského a Sigera, kteří museli řešit tezi „*homo (ipse) intelligit*“. Tato věta navazuje na předešlý spor prvního averroismu s porretány o metafyzický status člověka jako mrtvoly. Nový spor udělal z této mrtvoly specifické a konkrétní *individuum* a tím založil objektivní humanismus moderny. Objektivní teze o vzniku averroismu tvrdí, že neznámý mistr na artistické fakultě v Paříži v rámci *ars obligatoria* údajně hájil v disputacích se studenty asi roku 1270 sofisma „*homo non intelligit*“, a to s odkazem na Averroese (Libera 2004, pp. 272, 302‒305). Z předešlého výkladu objektivity je jasné, že tento spor vznikl nedostatečnou znalostí Komentátorovy metafyziky a především spisu CMDA v rámci druhého a dokonce i prvního averroismu. Chybný výklad Averroese začal ve škole moderních avicenistů už kolem roku 1230, viz rozbor traktátu *Summa Duacensis* (OBJ II, kap. 2.2.2). Averroistický výklad CMDA poprvé podal Rufus z Cornwallu v jeho filipice proti Averroesovi (*Contra Averroem*, 1236). Tato škola *sophistae Latini* pokračovala po roce 1250 v Paříži. V letech 1265‒70 už běžel jiný spor přímo uvnitř prvního averroismu mezi Sigerem a Akvinským. Tohoto útoku Akvinského na Averroese a na školu znalců CMDA v Rue du Fouarre (*pars Sigeri*) se účastnil také Aegidius a pokračoval v něm i po smrti Akvinského. Averroes nebyl averroistou a Tomáš nebyl tomistou. Aegidius vytvořil tomismus v letech 1268‒70 transformací avicennistické filosofie podle druhého averroismu (ms. *Oxford I–II*) do podoby modernizovaného aristotelismu podaného „*ad mentem Thomae*“ (ms. *Oxford III*). Novou formu aristotelismu danou v rámci prvního averroismu ukazuje poslední část Oxfordského rukopisu a Bazánův anonym. Aegidiova exegeze třetí knihy *De anima* podaná v Oxfordském rukopise už Sigerův výklad QIIIDA zrušila úplně, protože byl nekompatibilní s Akvinského výklady *De anima* vytvořené v Itálii. Aegidius vytvořil tomismus tím, že nahradil Sigerovu QIIIDA výkladem v duchu Nového Expozitora okolo roku 1268. Proto je výklad třetí části Oxfordského manuskriptu shodný s Akvinského výklady a se spisem *De unitate intellectus* (1270). Aegidius nakonec provedl v duchu tomismu kritiku školy druhého averroismu v Bazánově anonymu. Aegidius opakoval Akvinského semiaverroistický výklad CMDA daný již v římském období a potvrzený za druhého pařížského pobytu. Aegidiovo dílo *De plurificatione possibilis intellectus* psané po roce 1270 představilo sofistickou kritiku *intellectus possibilis* odděleného od smyslového poznání, což odpovídá radikalizaci jeho pozice v Bazánově anonymu směrem k modernímu dualismu. Demagogický útok na Averroese a zástupně i na školu v Rue du Fouarre najdeme v Aegidiově díle *De erroribus Philosophorum*. Role Aegidia a tohoto díla v osudovém odsouzení roku 1277 teprve čeká na kritické zhodnocení. První krok již určil, jaká obvinění Aegidius přičítá Averroesovi (Mandonnet 1907, 543‒44). Nyní je třeba určit, v čem a jak jsou Aegidiova obvinění z averroismu sofistická a účelová a kolik z nich se objevuje v různé modifikaci v Tempierově dekretu 1277. Útok všech tří škol *sophistae Latini* (tomismus, druhý averroismus v Paříži a v Oxfordu) musí konečně dostat náležité zhodnocení v Tempierově dekretu. Aegidius zcela jistě komponoval obvinění magistrů z Rue du Fouarre v roce 1277. K sofistickému falšování pravdy na pravděpodobný způsob bylo třeba velmi dobře znát originální pozici Sigerovy školy (*pars Sigeri*). Předešlé kapitoly ukázaly, že Aegidius byl jediný znalec obou škol z kruhů druhého averroismu. Poslední matrice rozebírá jeho roli při politizaci modelu jedné pravdy úředně potvrzenou v papežské bule *Unam Sanctam* (1308). Aegidius účelově připsal Aristotelovi všechny teze o individualizaci intelektu v modu *qua2* podaného Akvinským. Velmi dobře znal Sigerův postoj, jehož přednášky navštěvoval v Paříži. Text *De anima* interpretovaný tomistickým způsobem se zásadně lišil od výkladu CMDA. Útok na Komentátora v modelu *Verkehrung ins Gegenteil* byl cenou, kterou bylo třeba zaplatit za založení vítězného tomismu. Aegidius radikalizoval dráhu Akvinského s tím, že na konci života skončil v táboře druhého averroismu, což potvrdilo jeho dílo *Expositio super libros De anima* (1277‒78).

Akvinský i Aegidius zásadně odmítli pojetí intelektu a osoby ve škole druhého averroismu, jejíž poslední akademickou obětí byl magistr Johannes Pecham. Pak už modernisté neprohráli, protože jejich kauzu razil v nové podobě objektivity vítězný aristotelský tomismus a scotismus. Nyní je mnohem jasnější, proč Albert Veliký, po Sigerovi největší znalec Aristotela a Averroese na latinském Západě, odmítl přijet roku 1270 do Paříže. Zde už probíhalo naprosté filosofické, teologické a mocenské *imbroglio* mezi prvním a druhým averroismem. Akvinský přispěl *sui generis* do tohoto intellektuálního zmatku prvního vítězného modernismu na latinském Západě. Ale ne všichni vzdělanci byli ohledně jednoty intelektu a osoby tak zmatení jako tehdejší a dnešní *Moderni*. Geniální básník, filosof a moudrý muž Dante Alighieri přesně znal pozici Sigera a jeho humanistickou koncepci „*homo ipse intelligit*“. Modernistické *damnatio memoriae* na Sigerovo pojetí osoby nebylo úplné. Díky Dantově spisu o jedné vládě (*Monarchia*) se tím založila tradice západního humanismu, který dal člověku dvojí určení blaženosti v rámci rozumu i víry. Po roce 1277 a po vítězství objektivního tomismu už asi nikdo nechápal Sigerovo pojetí ipseity osoby do hloubky, protože artistický magistr Boethius z Dácie byl vyhnán z univerzity společně s rektorem artistů. Totéž se stalo v roce 1255 škole prvního averroismu pod vedením Guillelma de Sancto Amore, který byl také vyhnán i se svými žáky. Po vyhnání těchto dvou milovníků moudrosti a jejich akademické dehonestaci jako tzv. „averroistů“ už byl nástup moderny nezadržitelný. Skromný světský kněz poctěný titulem *Doctor Invidiosus* nepatřil k mocensky vlivnému řádu dominikánů a františkánů, kteří obhajovali druhý averroismus. Nepochopení celého sporu bylo a je dáno vinou základní neznalosti argumentační linie CMDA. Neznalost CMDA tehdy byla buď pouze částečná (Akvinský a Aegidius Romanus v rámci prvního averroismu), či úplná (všichni představitelé druhého averroismu). Akvinský umírá 1274, tedy brzy po vydání Sigerovy *De anima intellectiva*, čímž padla asi jediná možnost dialogu mezi oběma prominentními představiteli prvního averroismu. Magistr a rektor artistů Siger jako poslední zástupce Blundovy školy na Pařížské univerzitě hájí původní identitu této *alma mater* zalouženou na geniální interpretaci Aristotela podle Komentátora. Jeho věc prohrála proti moderním Fúriím, protože Siger hájil pravdivé poznání světa a jednotu osoby. Po nástupu filosofického kartesianismu a politického osvícenství skrze Francouzskou revoluci se Pařížská univerzita rozpadla, protože chyběl její *raison d′être*. Po nuceném odchodu Sigerovců (*pars Sigeri*) z artistické fakulty přišlo osudové odsouzení z roku 1277, které částečně odmítlo i aristotelismus Akvinského. Citujme úvod dekretu odsuzujícího pod trestem exkomunikace 219 filosofických tezí, který vydal pařížský biskup Étienne Tempier dne 7. března 1277.

„Vskutku tvrdí, že toto je pravdivé podle filosofie, ale nikoliv podle katolické víry, jako kdyby existovaly dvě protikladné pravdy a jako kdyby proti pravdě Písma svatého stála pravda výroků [*bohem*] odsouzených pohanů, o nichž je psáno: 'Zahubím moudrost moudrých' [*1 Kor* 1:19], neboť pravá moudrost zničí moudrost falešnou.“ [[351]](#footnote-351)

Dekret postavil jednu pravdu identifikovanou s biblickou moudrostí (*vera sapientia*) a garantovanou teologicky (*secundum fidem catholicam*). Prolog odsoudil myšlenku dvojí pravdy (*quasi sint due contrarie veritates*) a prohlásil filosofickou pravdu v učení pohanů jako zavrženíhodnou (*veritas in dictis gentilium dampnatorum*). Pokud bychom vzali jen úvod prohlášení, tak odpovídá fundamentalistickému vztahu k filosofii podle vítězné islámské školy *mutakallim* (OBJ I, kap. 2.3.3). Připomeňme první verzi takto formulovaného odsouzení namířeného ve 12. století proti Abelardovi (OBJ II, kap. 1.3). Pařížské odsouzení 219 heterodoxních tezí Kilwardby okamžitě potvrzuje i na Oxfordu 18. března 1277. Tento pilný modernista navíc sestavil vlastní seznam omylů v duchu analytické verze *Oxfordian Fallacy*. Preambule Tempiera (*cancellarius* Sorbonny od roku 1263) potvrzuje, že diskutovaná témata mezi prvním a druhým averroismem byla vyňata z debat filosofických škol a byla postavena pod kuratelu věroučně vyhlášené pravdy. Teze averroistické dvojí pravdy představovaly z velké části simulákrum prvního averrroismu vyrobené křídlem univočně myslících modernistů v rámci unifikované teologie (aristotelský tomismus) a biblické ontoteologie (augustiniánský avicennismus). Univerzitní debaty přestaly být jen akademickou a filosofickou záležitostí, protože argumentačně poražení modernisté přenesli akademický spor do mocenské sféry. Rektor Siger se stal skutečný *Doctor Invidiosus*, protože jej difamovali Bonaventurovi modernisté i Tomášovi semiaverroisté. Sofistická filosofie *Modernorum* se změnila na mocensky prosazovanou ideologii, tehdy danou ve formě dogmatického církevního diskurzu a dnes skrze akademické a politické ideologie. Jedna objektivní pravda zvítězila nad pravdivým filosofickým myšlením a kritickým rozlišováním.

Nutno říci, že mocensky postupoval Alvernus okolo roku 1240, ale zcela opačným směrem, k obraně jednoty osoby a křesťanské teologie proti modernistům. A tento znalec Averroese postupoval mnohem citlivěji a se znalostí pojednávaných filosofických otázek. Bonaventura a jeho škola mohli působit na Pařížské univerzitě za jeho rektorátu. To už bohužel nebyl případ Alvernových filosoficky a teologicky méně vzdělaných nástupců. Není divu, že univerzální učenec Bacon připravuje na žádost papeže reformu tehdejších studií teologie a filosofie. Bacon výborně znal klasický aristotelismus na Pařížské univerzitě z let 1240–50. Tehdy byli magistři schopni kvalifikovaně odlišit a posoudit originální text Aristotela a jeho výklad v rámci Toledské a Sicilské školy. Dekret z března 1272 hájil autonomii dvojí genericky odlišné formy poznání založené na teologii a filosofii. Obě vědy zkoumají v modu pravdy jako adekvace jeden svět a jednoho Stvořitele jako *causa prima* a proto směřují k jedné pravdě. Hledanou jednotu metafyzického smyslu jsoucna nahradila deklarativní jednota daná právním dekretem a prosazovaná mocenskou institucí. Předešlé matrice ukázaly, že podobným způsobem dopadla filosofická škola Abelarda při obraně autentické aristotelské filosofie dané v linii Boethia (OBJ II, kap. 1.3). Odsouzení z roku 1277 bylo zrušeno v roce 1325, kdy pozdější Tempierův nástupce v Paříži biskup Stephen de Bourret prohlásil, že toto odsouzení nemá žádnou kanonickou hodnotu vzhledem k cenzurovaným tomistickým tezím. Tomášovi stoupenci včetně Alberta si vzali za osobní úkol nikoliv rehabilitaci světského kněze Sigera, ale řádového kolegy Akvinského, což se jim podařilo roku 1286 i na Oxfordu. Akvinského učení založené pouze na identitě osoby a na skrytém dualismu dvou hypostázovaných forem se stalo oficiálním učením katolické církve skrze neotomismus, který přežil v úřadující roli křesťanské filosofie až do II. Vatikánského koncilu (1965). Siger dosud rehabilitován nebyl, protože kritizoval i Alberta a Akvinského za nedostatečně provedenou syntézu v rámci prvního averroismu. Siger byl opatrný a kritický filosof, protože jeho nauka o intelektu a jednotě osoby se nenechala obloudit bytím intelektu jako samotné formy. Intelekt není nemateriální forma duše, ale pouze nemateriální potence duše. Pouze a jedině duše je formou těla a další formu už osoba mít nemůže.

Teolog Akvinský chtěl od filosofie mnohem více, než mohla dát. Proto vytvořil důkaz nesmrtelnosti duše za cenu dualismu dvou forem v člověku. Hermeneutika řadí Akvinského do stejné skupiny semiaverroistů ze školy prvního averroismu jako byl Aegidius Romanus okolo roku 1270. Vzhledem ke kritice druhého averroismu a plurality substanciálních forem v člověku byla Tomášova a Sigerova pozice stejná. Všichni myslitelé prvního averroismu šli ve šlépějích Alverna a odmítli školu neoplatonských „*sequaces Aristotelis*“ a jejich schéma nasvícení intelektu zezadu od hypostázovaných a subsistentních kosmických forem. Teorie plně receptivního *intellectus possibilis* nemůže být nasvícena od intelektu-slunce, protože člověk by přestal být osobou myslící v sobě a skrze sebe. Sigerovo pojetí poznání a jednoty osoby není však spekulativní jako averroismus teologa Akvinského, ale hermeneutické jako Averroesovo filosofické pojetí duše a intelektu v CMDA. Averroes nebyl averroistou, jak tvrdil Tomáš Akvinský a Aegidius Romanus z prvního averroismu. Siger znal a vyložil Averroese nejlépe ze všech myslitelů latinského Západu. Artista z Rue du Fouarre brilantním myšlením zdůvodnil pravdu tak, že mu všichni opravdově záviděli, a mnozí ho kvůli tomu nenáviděli (*silogizzò invidïosi veri, Paradiso* 10.138). Hermeneutika jednoznačně potvrzuje charakteristiku Danteho a dala tomuto scholastikovi čestný titul *Doctor Invidiosus*. Umělecký aforismus Danteho je stejně precizní, stručný a přesný jako myšlení Brabantského magistra, který nesnášel sofistiku a vážil pravdu slov na lékárnických vahách. Siger byl v době modernistického zmatení rozumu skvělý filosof, opravdový teolog a moudrý člověk. Takové vlastnosti sofistická moderna neodpouští ani dnes a už vůbec ne v době její první hodině epochální nepravdy, když definitivně dobývala Pařížkou univerzitu, aby ji nakonec přivedla k jejímu zániku. Sigerova kritická opatrnost zásadním způsobem bránila rozdílné rodové určení filosofie a teologie. Pravdivá a vědecká filosofie má jen velmi omezenou schopnost, jak podat důkaz o nesmrtelnosti duše. Siger jasně viděl, že myšlení může vykázat v první osobě pouze nemateriální potenci intelektu, ale nikoliv jeho subsistenci danou z hlediska teologické věčnosti duše. Intelekt ve výkonu může být pouze potencí, která se realizuje v oduševnělém těle skrze reálně zakoušený výkon *anima intellectiva*. Jakákoliv substancializace intelektu, tolik potřebná pro teology, by přinesla dualismus dvou hypostází, forem nebo substancí. Ten by zrušil jak možnost univerzálního poznání, tak ipseitu osoby. A tyto přirozené charakteristiky osoby musí pravdivá filosofie bránit. Filosofie musí být klasicky moudrá, a ne modernisticky hloupá. Nesmrtelnost duše patří do teologie, protože ve filosofii je možné ji bránit jako racionální postulát, ale nikoliv ve formě vědeckého deduktivního důkazu z kauzality osoby predikované podle *Druhých analytik*. Z existenciálně zakoušené schopnosti odděleného, ale osobního intelektu je možné učinit deduktivní vědecký závěr o pravdivé povaze duše, která je nemateriální ve svém výkonu. Ale nesmrtelná *anima intellectiva* je už jen abstraktní koncept daný v mysli. Jak je duše jako esence věčná a zda je stvořená bohem nebo ne, to jsou otázky pro teologii. Filosofie a teologie představuje dva rozdílné rody a cesty poznání. Podle *Druhých analytik* není možný přechod vědeckého důkazu z jednoho rodu na druhý. K plnosti pravdy vedou dvě cesty, které se doplňují. Magistr Siger to dobře věděl, a s ním i každý aristotelsky vzdělaný artista na Pařížské univerzitě, který povinně četl dekret magistrů vydaný roku 1272. Siger stejně jako Bacon a Dante hájí teorii dvojí cesty k poznání, protože jak teologie, tak i filosofie má podle citovaného dekretu vlastní obor zkoumání. Žádný genericky odlišný typ poznání metodologicky neurčuje jiný typ vědy.

Akvinský neustál útok modernistů a sigerovců v letech 1270‒72, proto odešel z Paříže roku 1272 stejně jako Pecham o rok před ním. Filosofické důvody odchodu Akvinského ale byly odlišné, protože byl modernistou jen napůl. Po roce 1270 začali debatu ovládat augustiniánští teologové a avicennovští představitelé univočně pojaté objektivní ontoteologie a logiky. Výsledkem byl první moderní zmatek vědění, který pod vedením božských sil akademické Pomsty vyvrcholil na Pařížské univerzitě začátkem roku 1277. Myšlení, které Bacon označil za „šílené“, se pak stalo normálním, čili moderním a objektivním stavem osvícené mysli vítězně kráčející po *via Modernorum*. Epochální vláda jedné objektivní pravdy trvá dodnes skrze metodologii *Unified Science*. Sofisté druhého averroismu museli kritické a vědecké aristoteliky v Paříži a v Oxfordu ovládnout mocensky a za cenu zásadní deformace Aristotelova a Averroesova učení o substanční jednotě člověka. Proto se stal akademickou obětí modernistů také semiaverroista Akvinský. Brilantní *Doctor angelicus* nemohl dlouhodobě vyučovat na katedře ovládané Bonaventurovými modernisty v situaci, kdy tento neméně vlivný *Doctor Seraphicus* pronáší slavnou řadu pařížských kázání věnovaných kritice aristotelismu hlásaného ve škole prvního averroismu (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, kap. 4.1.2). Hermeneutika ráda cituje tento vskutku pythický výrok hlavního zakladatele moderny na Pařížské univerzitě. Prozíravý Albert se do pařížského sporu od 1270 odmítl plést. Připomeňme si přesně opačný postoj Algazela, když ve falsafě začala polemika o modernismu.[[352]](#footnote-352) Tento nejvlivnější intelektuál a teolog v Bagdádu zásadně odmítl na konci traktátu o omylech modernistů základní body jejich nauky. Filosofickou fatvou proti moderně zachránil islámskou teologii před tragickým osudem západní scholastiky. Albert by nejpíš při obraně Averroesovy metafyziky a teorie poznání proti modernistům dopadl jako Siger. A vůči tomuto brilantnímu artistovi z Rue du Fouarre by Albert musel na půdě Pařížské univerzity veřejně obhájit esenciální pojetí duše, které hájil odkazem na Avicennovu iluminaci skrze *intellectus sanctus*. Po Sigerově kritice v QIIIDA ohledně Alberta byla tato nauka filosoficky neobhajitelná. A navíc Albert riskoval veřejný konflikt s Akvinským v otázce intelektu jako hypostázované formy. Ta zajišťovala teologický postulát nesmrtelnosti duše. Filosofický a zcela oprávněný útok na Akvinského by jej demaskoval jako averroistu. Albert by musel odmítnout Akvinského interpretaci CMDA jako zásadně mylnou. Dualismus forem hájený Akvinským nebyl v souladu s Albertovou jednotou osoby skrze *intellectus speculativus* definovanoupodle CMDA. Tomášovo pojetí *copulatio* a *continuatio* ohledně možného kosmického intelektu jako substance bylo v zásadním rozporu s učením Averroese. Alber věděl velice dobře z let 1240–45 v Paříži, jak Rufus a další modernisté vytvořili ideologický prefabrikát „averroistického“ Averroese. A tento nesmysl propagoval Akvinský. Další kolo sporu Alberta s Akvinským v Paříži kolem 1270 by se jistě týkalo výkladu jednoty osoby. Tomáš a Aegidius proměnili Averroése v averroistu; navíc vytvořili averroistický výklad osoby založený na pluralitě forem. Oba body byly pro Alberta nepřijatelné.

Albert obětoval Averroese, Sigerovu školu a filosofickou jednotu osoby, aby zachránil Akvinského semiaverroismus. Akvinského definice osoby byla podle Sigera a Alberta jako znalců CMDA filosoficky problematická, protože zavedla pluralitu dvou forem. Přitom ale oba semiaverroisté Tomáš a Albert zásadně odmítli moderní tezi o pluralitě substancí, kterou měla škola druhého averroismu vedená Bonaventurou a pak Pechamem. Všichni představitelé prvního averroismu odmítli pro přirozené poznání dané v *De anima* teorii nasvícení intelektu zezadu, přes nějakou formu spiritualizované materie či hypostázovaných kosmických inteligencí. Nejznámější obětí sporu o prosazení objektivityse stal *Doctor Invidiosus*, bohužel i díky semiaverroistické pozici Akvinského. Spor ohledně dvou forem v člověku tvoří jádro Sigerovy kritiky Akvinského. Akvinský se pokusil reagovat na oprávněnou kritiku v QIIIDApo druhém příchodu do Paříže. Akvinský a Siger patřili ke škole prvního averroismu, oba vyučovali v Paříži a oba byli vystaveni útoku Bonaventurovy školy druhého averroismu. Akvinský přišel v Říma s plnou mocí a skvělou reputací obhájenou v římských disputacích a na papežské akademii v Orviettu. Citovaná studie o básnickém díle *Liber de statu Curie Romane* komentuje debaty na papežském dvoře, které korespondovaly s debatami a s děním na Pařížské univerzitě. Filosofické a teologické debaty v Římě a v Orviettu měly kolem 1265‒70 podobný průběh a témata jako v Paříži (Grauert 1912). V této složité situaci Akvinský píše dílo *De unitate intellectus*, v němž úspěšně polemizuje s druhým averroismem. Stejně jako Aegidius v Bazánově anonymu psaném asi 1270 i Tomáš vystupuje v *De unitate* proti Pechamovi, který byl Bonaventurovým a Kilwardbyho chráněncem a patřil k moderní škole myšlení inspirované porretány. Univerzita byla okolo roku 1270 ještě ovládaná skutečnými filosofy a ne moderními sofisty, kteří připravovali filosoficky zmatený Tempierův dekret roku 1277. Neuvěřitelný nástup moderní *apaideusía* se odehrál v letech 1272 až 1277. Během pěti let vytvořila moderna intelektuální zmatek takového rozsahu, že církevní autority ztratily zbytky zdravého filozofického rozumu. A tak zničily jedinou školu, která byla schopna přinést intelektuální zdraví do zmatené doby. Pecham nemohl zůstat činný v Paříži bez ztráty akademické cti. Veřejný spor obou řádových osobností během roku 1270 byl nevyhnutelný a zvítězil v něm lepší myslitel. Tento františkán emigroval kolem 1271 do modernisty ovládaného Oxfordu, kde se stal po dominikánovi Kilwardbym čelným představitelem školy druhého averroismu. Pecham asi napsal i odpověď, kterou po něm chtěl Akvinský v citovaném závěru *De unitate*. Hermeneutika za ni považuje dílo *Tractatus de anima* (dokončeno 1279). Pecham v tomto spise zpracoval přednášky dané na římské kurii předtím, než odešel regentovat do Oxfordu. Po smrti Kilwardbyho (†1279) pak převzal arcibiskupství v Canterbury.

Proti druhému averroismu Akvinský uspěl, ale nikoliv proti znalcům Averroese na Rue du Fouarre. Akvinského kritika Sigera v díle *De unitate* byla neúspěšná a nešla k jádru věci, což ostatně sám nepřímo přiznal. V tomto spise vyzval Sigera, aby ukázal způsob, skrze který (*modum quo*) aktivita intelektu je jednáním tohoto jednotlivého člověka. Jenže to udělal *Doctor Invidiosus* už v QIIIDA a všichni vzdělaní magistři ze školy prvního averroismu to věděli. Siger svou pozici znovu vysvětlil v *De anima intellectiva*, kde navíc přesně kritizoval Tomášovu nedomyšlenou pozici. Akvinský neuznal základní fenomenologický princip daný v CMDA a zdůrazněný Sigerem na samém počátku sporu. Opřel se pouze o literu *De anima* 429a23 (*intellectum possibilem, quo intelligit anima*) a definoval intelekt jako aktuálně danou formu v duši. Akvinský odmítl výklad CMDA a nenašel jinou možnost, jak zachránit jednotu osoby a důkaz nesmrtelnosti duše, než skrze nemateriální intelekt daný jako další formu v duši. Tento spor dvou expozitorů Aristotela sledovali a komentovali všichni tehdejší artisté na Rue du Fouarre. A plným právem zvolili brilantního filosofa Sigera roku 1271 za svého rektora. Tím prohrál i Akvinský, ale jinak než Pecham, protože tento spor běžel uvnitř školy prvního averroismu. Pak magistři z Rue du Fouarre potvrdili dekretem 1272 rodovou odlišnost teologie a filosofie, což zásadně postihlo i Tomášův filosofický traktát *De unitate* a teologické spisy psané okolo roku 1268, což byla i první část *Teologické sumy*. Svou roli mohla hrát i animozita světských artistů proti jejich mendikantským akademickým kolegům. Ale Sigerův věcný a uctivý postoj v polemice proti Albertovi a Akvinskému ukázal, že to nebyla pravda. Světští artisté postupovali ve sporu naprosto věcně a řešili nejtěžší otázky metafyziky *sine ira et studio*. Proto jejich moudrost uchovala pravdu Sicilské školy v modu *alétheia* a ne sofistické a objektivní *veritas*. Druhé kolo sporu v Paříži pokračovalo po vydání Akvinského *De unitate*. Odpověď Brabantského magistra v *De anima intellectiva* a v komentáři k *Liber de causis* byla pochopitelně kritická k Tomášovi. Ten dále trval na dualismu dvou forem v člověku, které vypracoval během římského období. Za této situace dvojího útoku nezbylo Akvinskému nic jiného, než odejít z Paříže. A po odsouzení 1277 na krátkou dobu odchází z Pařížské univerzity pravděpodobně i první tomista Aegidius. Tento sofista se ovšem vítězně vrátí s rehabilitovaným „tomistickým“ Akvinským. Na Oxfordu došlo k vývoji, který druhý averroismus posunul mimo původní spor obou škol. Scotus udělal na Oxfordu kolem 1290 z druhého averroismu novou metafyziku. Tím zrušil většinu sofismat, které předešlá generace latinských sofistů vedená canterburským arcibiskupem Pechamem bránila nakonec už jen mocensky. Další vývoj myšlení objektivity vítězně kráčející po *via Modernorum* zrušil spor mezi oběma školami jako zbytečný a obě formy metafyziky přešly do epochální Léthé. Novověkého modernistu Descarta přímo navazujího na scotistickou *via Modernorum* lze zařadit do avicennistické postmoderny, která v nové formě dualismu realizuje starý sen neoplatoniků o intelektu jako aktuální autonomní substanci. Rozdíl mezi oběma přístupy tvoří jádro debaty o titul *Expositor Novus* na Pařížské univerzitě. Debata končí Akvinského smrtí roku 1274, kdy byl povolán jako poradce na Druhý lyonský koncil a zemřel během cesty do Lyonu. Ve stejný rok umírá také Bonaventura v Lyonu na koncilu a mendikantské školy bojují proti magistrům v Rue du Fouarre již v nové generační sestavě. Po smrti obou hlavních teoretiků moderny již pro jejich sofistické nástupce nezbyla jiná cesta než mocenská čistka sekulárních magistrů v Rue du Fouarre. Sankce byly o to snadnější, že Bonaventura a Akvinský patřili k teologickým a dogmatickým sloupům církve a oba řády rozběhly proces kanonizace hned po jejich smrti. Po roce 1275, kdy filosoficky vítězný magistr Siger vydává jako *Expositor Novus* komentáře ke klíčovým filosofickým dílům (*Metafyzika*, *Liber de causis*) v duchu integrálního aristotelismu podle Komentárora, byl akademický osud Sigerovy školy již zpečetěn. Vzpouru na Rue du Fouarre vedla od roku 1271 skupina *sequaces Aristotelis* pod vedením magistra Albericha z Remeše. Ten patřil do stejné katedrální neoplatonské školy, která v předešlém staletí zničila Abelarda. Papežský inkvizitor Simon z Brionu dozorující činnost artistů v této pohnuté době se pokusil po církevní (ale nikoliv akademické) rehabilitaci Sigera vybrat neutrálního kandidáta, který byl vhodný pro biskupa Tempiera. Novým rektorem artistů na Rue du Fouarre se stal modernista Petr z Auvergne (Petrus de Alvernia), který byl původním vzděláním lékař. Většina magistrů jej za filosofa nepovažovala a jeho jmenování zůstalo sporné. Pak byl jmenován rektorem augustiniánský avicennista Henry z Gentu. Gandavus společně s Aegidiem aktivně podporoval školu druhého averroismu a spolupracoval na výsledné verzi Tempierova dekretu z roku 1277. Touto první a dosud málo známou „zradou moderních vzdělanců“ (Julien Benda, *La Trahison des Clercs*, 1928) začala Pařížská univerzita nevyhnutelně kráčet ke svému konci. Její zakladelský *Ereignis* na rozdíl od modernistického Oxfordu stojí a padá s křesťanskou obranou jednoty osoby. Sekulární magistři na Rue du Fouarre prohráli svůj zápas vedený na obranu filosofie a důstojnosti člověka. Vítězství modernistů přineslo humanismus sekularizace završený zrušením univerzity za Francouzské revoluce. Důvody globálního vítězství moderního Oxfordu jsou objektivně dané skrze historii kapitalismu, Britského impéria a bankovní enlávy City of London, kterou dnes dubluje americká Wall Street. Postmoderní Fúrie změnily adresu a povolání. Dnes řídí říši ekonomických simuláker a nihilistické simulákrum vědy, které je téměř kompletně zotročeno korporacemi a zkorumpovanou politickou mocí. Produkce a reprodukce *scibile* se dostala od objektivní mytologie Bonaventury do objektivního neoliberalismu dneška.

Metafyzicky zmatená moderna umožnila mladým modernistům odmítajícím kritické (a obtížné) myšlení klasické filosofie, aby tvořili významy světa *ex nihilo*. Tato a předešlé matrice rozebíraly první moderní *Thought Experiments* tehdejších *sophistae Latini* neschopných rozlišit metafyzickou, esenciální a logickou rovinu myšlení. Jejich myšlenkové zmatky vedly k zásadním problémům v teologii, což za doby Abelarda ukázal spor o triteismus. Zavedením duše jako universální esence a současně jako hylemorfické reálně substance vznikla celá řada paradoxů, kterou po kapitulaci kritického rozumu peripatetické filosofie bylo nutno hájit pouze mocensky. Typickým příkladem podobných nesmyslů byla teorie numericky individualizovaného intelektu, kterou podle úvodu Etiennova dekretu z roku 1277 hlásali mnozí pařížští studenti filosofie (*nonnulli parisius studentes in artibus*). Škoda, že tento dekret neřekl, která z oněch pařížských fakult to byla, zda sekulární artisté na Rue du Fouarre nebo artisté z mendikantských škol. Na Rue du Fouarre běžel celou jednu generaci výklad *De anima* v modu prvního averroismu *ad mentem Averrois*, který nařídil artistickým bakalářům povinnou znalost tohoto spisu už v roce 1255. Zde by podobné nesmysly byly eliminovány vyloučením bakalářů ze studií. Tyto hereze by nemohl nikdo hlásat na půdě fakulty jako platnou filosofickou nauku, protože by zrušily *status quo* a *genius loci* Pařížské univerzity vyrostlé na Abelardově metafyzice podle Boethia a na Blundově aristotelské škole. Latinští sofisté myslící v modu logické abstrakce a univerzálního hylemorfismu tvrdili o numericky jednotném intelektu takové nesmysly, že musel zasáhnout i biskup Tempier. Zrušení těchto nesmyslů ovšem Tempier provedl zničením školy prvního averroismu na Rue du Fouarre. Tento nemoudrý biskup vylil z vaničky dítě i se špinavou vodou a definitivně zničil myslitelský odkaz moudrého předchůdce Alverna. Akademická obec modernistů završila porážku zdravého filosofického rozumu skrze dvojí verzi Bartolomějské noci, kdy byl proveden masakr filosofů v Rue du Fouarre v roce 1256 a 1277. Sigerova filosofie obhájila plnou jednotu osoby a plný křesťanský humanismus.

Siger hájil Aristotelův výklad *Etiky Nikomachovy* podaný *ad mentem Averrois* proti teologovi Akvinskému. Dante převzal Sigerovo určení blaženosti dané podle Boethia z Dácie (*De summo bono sive De vita philosophi*, 1270) a změnil je na politickou cestu člověka a na její teologické završení u boha po smrti. Dante vytvořil podle Sigera nové určení lidstva v rámci nově objevené *propria operatio hominis* podle *Etiky Nikomachovy* a našel nové určení člověka (*sic homo denominatur*). Obě Sigerova určení člověka, tedy ipseitu osoby a blaženost jako existenciální výkon, použil Dante pro konstrukci nového humanismu v rámci výše citované *universitas humana* (kap. 4.4.3). Dante přesně viděl rozdíl mezi Sigerem a Akvinským v pojetí blaženosti dané v termínu *intellectus possibilis*. Humanismus dostal novou denominaci podle Averroesova výkonu myšlení v rámci *tertium genus*, které Siger dal za základ existenciální fenomenologie podle *Etiky Nikomachovy* (*propria operatio*, κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια). Ipseita musí jít z výkonu osoby, což je pro Danteho politická existence. Dante vzal tuto ipseitně vykonávanou blaženost za základ politické filosofie v epoše humanismu. Spis *Monarchia* změnil Sigerův aktivní výkon myšlení na politickou existenci člověka vykonávanou v rámci pozemské obce. Toto politické určení osoby založilo nové pojetí politicky určeného humanismu. Aristotelská myslitelka Hana Arendtová oživila tuto skrytou *alétheia* Dantova politického humanismu ve věku politického totalitarianismu a filosofického nihilismu. Dante vytvořil dvě cesty k završení člověka: aktivisticky-politickou v rámci eficientní kauzality a substanciálně-teologickou v rámci finální kauzality. Každá z nich má jiné fenomomenologické „jak“ se tato blaženost děje. Humanismus není odvozen od hypostázované mrtvoly jako v případě *Modernorum*, ale od specifické aktivity osoby (umění, morálka, politika, filosofie, teologie). Tyto činnosti jsou nejvíce vlastní lidstvu, a proto nám přináší nejvyšší míru blaženosti. Moderní člověk je naopak definovaný schizofrenickým bojem protikladných substancí a paranoickým vztahem k virtuální realitě. Proto ztratil sebe, svět i boha. Moderní schizofrenik šel v modu asimilační teorie pravdy mocensky dobývat svět. Díky objektivním poznatkům si moderna všechno potřebné z reality dobyla v podobě jsoucna třetího druhu. Tyto poklady si uschovala do neoplatonské jeskyně osvětlené umělým světlem rozumu a později i digitalizovaným věděním. Spor o současnou verzi tohoto umělého intelektu daného v cloudových databázích se zásadně týká výkladu CMDA. Termín *locus specierum* se vztahuje v prvním averroismu podle *De anima* 429a27‒28 k poznání duše, která je díky plně potenciálnímu *intellectus possibilis* také plně otevřena poznávání aktuálního a reálného světa. Moderna vztáhla tento specifický *locus* intelektuálního poznání k augustiniánské *memoria*, kde moderní individuum jako jsoucno třetího druhu deponuje vědecká či konkrétní *scibile* rovněž daná ve formě jsoucna třetího druhu. Třetí matrice objektivity ukázala začátek cesty k dnešním cloudovým a databázovým formám postmoderní racionality založené na objektivní depozici smyslu jsoucna. Ukládání scibile běží v modu augustiniánské *memoria*, kterou vystihuje Pechamův termín „*totum virtuale*“. Tím se naplnila virtualita v éře polovodičů a kvantových počítačů. Pravda je v modu Rufusova *adaequatio* úplná, evidentní a naprosto jistá, protože je zaručena matematikou.

# 5. Zrod antropocentrické metafyziky (Matrice V)

Poslední matrice vyloží vznik moderního subjektu ve třech krocích. Františkán Petrus Ioannis Olivi (Pierre Déjean, †1298) založil objektivní vztah ke jsoucnu na primátu vůle a vytvořil ontoteologii moderního subjektu. Jindřich z Gentu (Henricus Gandavus, †1293) vytvořil plně objektivní metafyziku v rámci augustiniánské ontoteologie. V další dekádě změnil Duns Scotus (†1308) Gandavovu nauku na novou formu metafyziky podle avicennisticky pojatého aristotelismu. Všichni tři avicennovští modernisté bránili oficiální výklad jedné pravdy dané po roce 1277. Etapa plné odkrytosti objektivity v nové formě první vědy o jsoucnu nastoluje druhý začátek metafyziky (Honnefelder 1987, 2007) na základě obnoveného avicennismu (Bertolacci 2006). Současné studie věnované komentářům Aristotelovy *Metafyziky* ze 13. a 14. století vidí druhý začátek metafyziky ve sporu o *ens commune*, kam univočně patří i koncept boží existence (Zimmerman 1998). Tato teorie hájí kontinuitu metafyziky v linii „Kilwardby‒Scotus“. První projekt metafyziky s plně objektivním smyslem bytí představuje Gandavus a jeho definitivní podobu načrtl Scotus. Proměna jsoucna třetího druhu následovala po zavedení subjektivní svobody vůle (Olivi) a pak po zavedení objektivní vědy (Scotus). Tím byla dokončena konstrukce nové metafyziky a také vznik objektivity, která je spojena s epochálně novou rolí subjektu. Zásadně změněný *dativus incommodi* po odsouzení roku 1277 znamenal, že zanikly původní školy prvního a druhého averroismu. Předešlé matrice objektivity ukázaly, že moderna nepoznává realitu, ale substanci třetího druhu (*scibile*). Nové *tertium ens* nahradilo ve schématu poznání hyparchickou první substanci a osvícená mysl iluminátů poznává tato neexistující jsoucna v přímém náhledu. Moderní pojetí substance třetího druhu (*individuum*) vzniklo už na konci 12. století v porretánské škole *Nominales* (OBJ II, kap. 1.5). Na začátku 13. století začali neoplatonští ilumináti vidět celek jsoucna v modu „*discrete videamus“*. Úvod ke třetí matrici ukázal, první kompletní donace objektivního dativu je dána v Rufusově termínu „*species obiecti exsistentis*“ (OBJ II, kap. 3.3.4). Rufusem určený objektivní smysl jsoucna založil okolo roku 1235 školu druhého averroismu, která začala působit i v Paříži okolo roku 1245. Archaická forma objektivity v dějinnosti *alétheia* přešla do dějinné manifestace pravdy jako *veritas* v letech 1235–45. Manifestace nové metafyziky se děje v rámci Pařížské a Oxfordské univerzity a příslušných církevních institucí (řeholní řády, sekulární kněží, biskupové, papeži). Dějinné působení objeitivní metafyziky skrze změněný *dativus possessivus* způsobilo, že latinský Západ si objektivně viděný svět přivlastňuje v novém druhu produkce. Přivlastnění nově vytvořených *tertium ens* v metafyzice *Modernorum* bylo možné jen proto, že moderní subjekt se stal výhradním producentem těchto jsoucen třetího druhu. Tato dějinně zcela nová produkce objektivních simuláker vytvořila další důležitou modalitu objektivního dativu. Donace jsoucna vytvořila nový prostor pro frenetickou produkci objektivních *scibile*. Tato simulákra vytvořila od druhé poloviny 13. století mytologické panství západní vědy. Po zatmění první substance vznikl *horror vacui*, který se vyplnil skrze ontoteologickou strukturu objektivní metafyziky (*Ge-Stell*). Produkce *tertium ens* vytvořila novou formu objektivního dativu, který dostal charakter kapitalistické produkce (*dativus modi*). Když moderní bůh vstoupil do své finální agónie, nastoupil na jeho místo kapitalistický demiurg a změnil *dativus modi* na nový druh *Ge-Stell*. Panství *tertium ens* dostalo novou klasifikaci a získalo ve fázi západního imperialismu čistě ekonomickou hodnotu. Role subjektu dostala nově určené formě *dativus modi* naprosto zásadní charakter, který je třeba analyzovat v poslední matrici objektivity.

První modernisté museli najít ostrůvek reality v absolutním demiurgickém subjektu. Ve druhém kroku museli tento archimédovský bod spojit v modu *Oxfordian Fallacy* s intelektem. Iluminát založil v sobě samém vědeckou dedukci a vyvedl hypostázované formy ze svého vlastního intelektu-slunce. Karteziánský postup byl jediné možné východisko pro zdárné vykročení moderního subjektu. Na akademické úrovni bylo v desetiletí 1270–80 nutné najít novou teorii pravdy, která by se vyhnula aristotelské definici jako korespondence vnější reality a intelektu. Moderní subjekt nese v sobě smysl jsoucna v modu *per se* a *simpliciter* a tím nahradil ve schématu poznání hyparchický význam první substance. Zdroj subsistence a aktuality nahrazující první substanci zastoupila hypostázovaná potencialita daná *per se* v boží a lidské mysli. Tím vznikl nový nositel univerzálního a univočního významu pro celek jsoucen (ὑποκείμενον*, subiectum*), který založil jednotu jsoucna v objektivním modu „*ad unum*“. Metafyzika založená na intencionalitě moderního demiurgického subjektu našla po krizi roku 1277 hledaný oslí můstek mezi oběma patry demiurgických regulí podle Bonaventury (*regula agentis in/creati,* kap. 4.1.3). Boží a lidské *intentio* vztažené k objektivně zjevovanému smyslu jsoucna funguje v modu antropomorficky dané korespondence. Modernu determinuje trvalé hledání objektivní jednoty člověka a boha. Primární ospravedlnění jednoty jsoucího (*rectitudo*) na straně boha musí být sekundárně dáno na základě vnitřní jistoty lidského subjektu (*certitudo*). Moderní subjekt se našel skrze objektivně poznaný svět, který se stal novou formou jeho vlastního *scibile* predikovaného v modu analogické podobnosti. Rufusovo diktum o plné supozici smyslu jsoucna od subjektu začalo platit absolutním způsobem (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*; OBJ II, kap. 3.3.1). Supozice daná v modu demiurgické intencionality vytlačila impozici významu z realných prvních substancí. První exemplární význam jsoucna je dán v plně odděleném myšlení Stvořitele. Nejvyšším garantem jedné objektivní pravdy se stal moderní bůh. Ten tehdy ještě nebyl mrtev. Toto simulákrum začalo oficiálně úřadovat na Pařížské univerzitě po vyhnání Sigerovy školy v roce 1277. Nová metafyzika byla pro klasické myslitele jako Bacon šílenství rozumu. Ale v této době již umírali poslední svědkové prvního averrismu, kteří měli spojení s původní Blundovou školou. Latinští sofisté vytvořili zdání pravdivosti v rámci metafyzické operace přirozeného a nadpřirozeného agenta, kterou zná mediální manipulace v termínu „*agenda-setting*“ (McCombs‒Shaw 1972). Celek jsoucna dostal novou metafyzickou agendu tím, že jsoucna třetího druhu dostala kategoriální význam v ontoteologické struktuře smyslu jsoucna.

V systému objektivní intencionality boha a člověka vznikla epochálně účinná řada moderních simuláker. Moderně vzdělané Fúrie se zařídily na univerzitách v Oxfordu a v Paříži. Objektivně myslící bůh *Modernorum* prováděl první a nejdůležitější dedukci objektivních jsoucen třetího druhu daných jako exemplární boží intence. Moderna vytvořila pomocí Avicenny novou formu zásvětí, v němž se spojila absolutní boží psychologie a intencionalita, která se stala první vědou o jsoucnu. Hermeneutický kruh porozumění v nové metafyzice spojuje boží demiurgický celek i odpovídající lidskou část. Moderní bůh se stal díky demiurgické intencionalitě člověkem a lidský demiurg se stal moderním bohem. Jak je dobře známo, inkarnace Boha a deifikace člověka jsou dva základní principy teologie. Objektivní spojení demiurgického určení boha a člověka vzniklo na základě nové formy diakosmu. Poznání exemplární intencionality v objektivně daném světě (*ratio seminalis*) nutně zahrnuje veškerý dostupný smysl bytí, který sídlí v božské mysli (*ratio exemplaris*). Díky objektivně sdílené intencionalitě pak platí, že oba demiurgové spravují jeden společný a reálně neexistující diakosmos. Škola *Nominales* uvedla toto vidění světa ve spise *Dialectica monacensis*. Potencialita se stala novým *tertium ens* (*potens est tantum esse*; OB II, kap. 1.4), které začalo nahrazovat poznání reálného světa. Moderna navrhla základní korespondenci mezi věcmi a intelektem prostřednictvím univočně pojatých pojmů *resolutio* a *intentio*. Rufus byl první badatel tohoto objektivního světa a vytvořil první teorii moderní pravdy jako *coaequatio*. Možnost daná v porretánské logice jako Avicennovo „*hoc esse tantum*“ se přeměnila na objektivní kauzalitu. Další krok už byl jasný. V rámci *Oxfordian Fallacy* došlo k tomu, že esenciálně pojatý střední člen vědecké dedukce dostal kauzální efektivitu. První substance se změnila na jsoucno třetího druhu, které poznává averroistický intelekt daný jako hypostázované jsoucno třetího druhu. Jamblichův božský člověk shromáždil všechny protiklady do jedné formy intelektuálního náhledu, který vznikl aktem synoptického theurgického vidění (OBJ I, kap. 1.3). Nový božský demiurg jako objektivní tvor třetího druhu se stal absolutním producentem objektivní reality. Tento subjekt založil novou metafyzickou agendu skrze suverénní demiurgickou vůli danou intencionálně a vzhledem k objektivnímu apetitu formy a materie třetího druhu. Spojením celku a části do mytického kruhu věčného návratu téhož objektivního *scibile* dostaly dějiny Západu novou agendu danou dějinami nihilistické metafyziky. Tím je v kostce provedena archeologie moderního subjektu, který od začátku 14. století zahájil kapitalistické dobývání světa.

Pátá matrice zkoumá hermeneutický trojúhelník (dějinnost, dějiny, historie) vzhledem ke vzniku nového subjektu Západu. Rufus předložil základní *Lichtung* pravdy a nepravdy tohoto subjektu. Ve druhém kroku je třeba najít k tomuto subjektu odpovídající koncept objektivity, který završí nově vzniklý vztah „subjekt–objekt“. Krizi moderny radikalizoval dekret z března 1277. Odsouzení napomohlo k vítězství epochálního filosofického omylu, což je pluralita substanciálních forem v člověku. Schizofrenický subjekt moderny složený buď z několika hypostázovaných forem (Akvinský) nebo dokonce z několika substancí (Bonaventura, Pecham). Tento šílený subjekt byl validován na základě vítězství jedné pravdy, kterou podporovali modernističtí teologové z tábora prvního i druhého averroismu. Gigantomachie o substanci měla poražené magistry Sigera z Brabantu a Boethia z Dácie a jednak vítěznou modernu. Poslední fáze vývoje moderní metafyziky daná již v epoše objektivního zatmění první substance ukáže proměnu klasické metafyziky do její objektivní podoby. Vítězná škola druhého averroismu vybudovala strukturu objektivní metafyziky a umožnila nástup postmoderní *metaphysica generalis*. Tím vznikla jedna pravda teologické antropologie *Modernorum*. Po smrti moderního boha definovala postmoderna zcela objektivně, tedy v modu metafyzického nihilismu.

Na rozdíl od předešlých epoch šel vývoj velmi rychle. Přechod na novou metafyziku byl dokončen v jedné generaci mezi léty 1280‒1300. Od roku 1270 se spor dvou metafyzických pohledů na svět ukázal jako zcela nesmiřitelný. Spory nutně nabývaly dogmatického a autoritativního charakteru. Do sporu filosofů se přidal i spor o výklad klíčových teologických postulátů (statut eucharistie, otázka *creatio* *ex nihilo*, statut Ježíšova těla po smrti, povaha pekelného ohně atd.) Připomeňme dopis generála řádu dominikánů z roku 1271, který dává tyto základní sporné otázky k posouzení hlavním učencům řádu (kap. 4.5.3). Teologické spory byly determinovány prvním nebo druhým averroismem. Podívejme se stručně na důležité mezníky manifestující postupné zatmění první substance dané Porfyriovým výkladem *Kategorií* (OBJ I, kap. 1.3). Moderní koncepty jsoucna zásadně změnily ontologický statut *esse ratum* Alberta Velikého, které bylo definované v modu *per prius* vzhledem k první substanci (OBJ II, kap. 2.4.3). Série autorů z druhé poloviny 13. stol. tvrdí, že intelekt poznává *species* jako hylemorfickou jednotlivinu danou v realitě. Typický příklad podává polemický spis *Correctorium fratris Thomae* (Guillaume de la Mare, asi 1278), který výslovně kritizuje první část *Teologické summy* Akvinského. Kamenem úrazu pro modernisty se stal po 1280 klasický text Akvinského, který bránil aristotelskou abstrakci a striktně odmítl přímé intelektuální poznání reálných jednotlivin.[[353]](#footnote-353) Aquasparta, žák Bonaventury a generál františkánského řádu komentoval průběh abstrakce v Aristotelově *De anima* podle Akvinského díla *De veritate* q. 10, a. 5. Aquasparta pronesl málem prorocký výrok, když tvrdí, že tento způsob řešení mnohým připadá téměř nesrozumitelný (*iste modus ponendi non videtur multum bene intelligibilis*; Simonin 1930, 294). Františkánský magistr Vital du Four tvrdí, že intelekt přímo poznává singulární věci v realitě podobně jako smysly. Toto poznání běží skrze sbírku species třetího druhu (*intellectus cognoscat rei substantiam per speciem collectam*).[[354]](#footnote-354) Akvinského pojetí poznání bylo dané podle prvního averroismu nasvícením intelektu zepředu. Takový postup byl pro tyto modernisty dokonce „*contra philosophiam*“ (Simonin 1930, 291). Změněný statut první substance je jasně doložen okolo roku 1280. Modernisté z druhého averroismu a aristotelikové z prvního averroismu už neviděli realitu singulární věci stejným způsobem. Autoři konce 13. století jako Vital du Four, Duns Scotus a Richard de Mediavilla odvozují existenci reálné substance ze speciální kolekty sekundárních species. Richard z Mediavilly v komentáři ke druhé knize Sentencí ukazuje, že karteziánská sebereflexe spoluzakládá poznání jednotliviny (*cognoscimus nos cognoscere singulare*).[[355]](#footnote-355) Toto karteziánské pojetí poprvé hájil výše citovaný spis *Erfurtský anonym* (OBJ II, kap. 3.4.3). Citovaní reprezentanti *via Modernorum* dokonce popírají, že bychom mohli v procesu aristotelské abstrakce dané od smyslů správně poznat materiální substance (*individuum vagum, aliquis homo*). Původní zdroj proměny reálné věci na mlhovinu významů sdruženou v rámci Rufusova *concretum* ukazují texty Avicenny. Zde se termín *individuum vagum* vyskytuje skrze termín neurčitého nebo generického individua (OBJ I, kap. 2.3.2). Moderna nepoznává realitu první substance, ale přímo nazírá objektivní *species* zastupující realitu, což pro postmodernu provedl karteziánec Arnauld (OBJ I, kap. 2.4.4). První modernisté po roce 1277 a po nich postmoderní Descartes a Husserl musí podniknout komplikovanou odysseu vědomím, logikou a metafyzikou, aby se dostali k problematické a pochybné první substanci dané v realitě.

Bůh *Modernorum* se stal základním kámenem nové metafyziky. Toto stvoření to zpočátku nemělo lehké. Bacon a Albert odsuzují tuto travestii filosofie jako vpád špatně pochopené filosofie do chybně utvořené teologie. Moderní myslitele považovali za intelektuální blázny. Zrození a smrt moderního boha je nedílně spojena se zrozením a smrtí moderního subjektu. Zatmění první substance popsané v předešlé matrici doplnila pokračující moderna o zatmění jednoty osoby jako entelechické první substance. Výklad jednoty osoby v moderně a postmoderně přestal být determinovaný metafyzikou první substance. Jednota osoby byla odvozena od teologického postulátu nesmrtelné duše (Akvinský), či od ontoteologického výkladu plurality substancí (druhý averroismus). V obou případech vznikl dualismus hypostázovaných jsoucen třetího druhu daných buď na úrovni formy, nebo dokonce substance. Toto moderní individuum bylo velmi ceněno pro svou schopnost konkrétně a adekvátně používat svůj hypostázovaný intelekt v rámci demiurgických regulí zavedených Bonaventurou. Tyto regule pro užívání rozumu upravilo Descartovo posmrtně vydané dílo *Regulae ad directionem ingenii* (1701) pro metodické vedení postmoderního subjektu. Pojetí pravdy jako *rectitudo* a *certitudo* připravilo cestu k metafyzickému a technickému nihilismu. Otázka po pravdě se stala po roce 1270 otázkou církevního práva (*quaestio iuris*). Na konci této cesty byl anonymní a pilný úředník Adolf Eichmann, který podle nacistických „*regulae ad directionem ingenii*“ spravoval vyhlazovací tábor Osvětim. Objektivita dostala nový status v rámci církevního *iurisdictio*, čímž se změnil i status subjektu. Přirozeně daná touha člověka teoreticky poznávat svět podle úvodní věty *Metafyziky* (*Met*. 980a21) se stala moderní vůlí k moci. Moderní vědění se stalo formou moci založené na jurisdikci. Vůle subjektu potvrzuje pravdu jako *rectitudo* v oblasti historické účinnosti moderního subjektu, tedy v rámci nové jurisdikce vládnoucí moci. Tato jurisdikce božského a lidského demiurga tvořená regulemi založila nové zázemí metafyzické jistoty západního sujektu. Chtivost a žádostivost napojená na demiurgicky pojatou vůli se stala novým dějinným faktorem. Mystický *appetitus* objektivní látky k objektivní formě je manipulovaný demiurgem v univerzálním určení správně nazvaném „*in artificialibus*“. Přirozená touha po formě se spojila s vědomou vůlí subjektu, jehož reformační a později i kapitalistické určení vytvořilo imperiální vládu nad objektivně určenou materií. Původní *Lichtung* této pořádající vůle vybavené elementární chtivostí se nachází v Avicebronově díle *Fons vitae*. Mistr říká žákovi prorocká slova zakládající směřování latinského Západu k metafyzickému nihilismu.

„Materie a forma jsou výhonky vůle. Proto je nemožné určit něco dalšího, dokud neznáš vědu o materii, formě a vůli.“ [[356]](#footnote-356)

Předchozí etapy moderny zavedly simulákrum první substance v modu univerzálního hylemorfismu. Rufus spojil porretánskou materii a formu do objektivního tělesa třetího druhu. Simulákrum objektivního světa již existovalo v modu „*discrete videamus*“. V nově vytvořené moderně tehdy chyběl koncept demiurgické vůle jako dalšího jsoucna třetího druhu v lidské duši. Zatím neexistoval nositel kapitalistické demiurgické vůle, který by dobyl svět a změnil jej na objektivní simulákrum. Na začátku moderny ve 12. století končily prohrané křížové výpravy. Moderna od konce 13. století připravovala duchovní půdu pro novou kruciátu západního imperialismu. První kruciáta kapitalistického subjektu vytvořeného Bonaventurou a Olivim měla duchovní a mystický charakter. Moderní ilumináti se změnili v imperiální křižáky o několik století později. Demiurgická vůle tvoří podle Augustina a Avicebrona primární zdroj smyslu jsoucna a od tohoto základního aktu osmyslnění jsou odvozeny sekundární signifikace materie a formy (*materia et forma sunt rami voluntatis*). Produkující demiurgická vůle završuje trojí vědění (*scientiam materiae et formae et voluntatis*). Bonaventura konceptualizoval archetypický význam jsoucna v  pojmu *exemplar* a vázal tuto primordiální formu na stvořitelskou mysl a vůli. Původní zdroj tohoto objektivního myšlení v bohu najdeme v trinitárním pojetí Ibn Ádího (OBJ I, kap. 2.2). Materie daná v modu moderní nekonečnosti je vybavena imanentním apetitem k přijetí formy dané v demiurgicky tvořivé vůli. Objektivní a ontoteologické formy bytí jsou pojímány voluntaristicky. Avicebronovu „*scientia voluntatis*“ Bonavetura zasadil do rámce ontologického apetitu po formě (*appetitus*). Tato chtivost sleduje imanentní ratio, které bůh vložil do stvoření jako objektivně dané *rationes seminales*. Materie třetího druhu je vybavená primární žádostí po spojení s formou. Demiurgická vůle moderního boha a člověka chce tvořit a má jako objekt manipulace mytologickou materii třetího druhu. Tato materie se objektivně těší na to, aby mohla přijmout demiurgickou formu. Předložené schéma provedlo k ontoteologickou univerzalizaci predikace „*in artificialibus*“. Aristotelikové jako Bacon a další tento postup vyčetli porrtetánským modernistům na Oxfordu už okolo roku 1250 (OBJ II, kap. 3.2). Porretáni už používali tuto zmatenou predikaci (OBJ II, kap. 1.4). Viz výše uvedené moderní termíny typu *appetitus*, *conatus*, *impetus*, které později najdeme v přírodní filosofii Descarta, Hobbese, Spinozy a Galileiho. Metafyzický vývoj této moderní chtivosti vedl ke vzniku kapitalistického subjektu u Oliviho. Tím vznikla první epochální determinace kapitalismu v jeho původním metafyzickém *Lichtung*. Novou epochu kapitalismu umožnilo Bonaventurovo ontoteologické a mysticko-erotické *factum* dané podle biblické Písně písní. Tato múzická pravda stojí u zrodu kapitalismu v modu pythické *alétheia*. Kapitalisticky založené Fúrie jsou vedeny demiurgickou moderní vůlí, která následuje objektivní *veritas*. Bonaventura napojil demiurgickou vůli na nové pojetí nekonečnosti v rámci materie třetího druhu pojaté v modu matematické abstrakce. Tím dal základy moderního pojetí objektivní vědy, bez níž by byl západní kapitalismus nemyslitelný. Postmoderna spojila exemplary a seminální ratio do jedné sféry objektivity řízené matematikou od 17. století a ekonomií od 18. století.

Vznik objektivního Jakubova žebříku v Bonaventurově mystické filosofie a v pozdější postmoderně by nebyl možný bez nové koncepce vůle. Vůle ve filosofii Oliviho dostala vlastní typ intimně dané pravdivosti (*certitudo*). Takto určená vůle jako správnost osvěcuje svět přímo od boží pravdy jako Anselmova správnost (*rectitudo*). Oliviho esencialistické rysy vůle (*potentia essentialis, esse ad*) konceptuálně etabluje v moderní ontoteologii nejprve Gandavus a pak Scotus. Oba modernisté udělají z esenciální intimity vůle základní určení jsoucna v rámci nové přeměněné na metafyziku čisté možnosti. Výklad Oliviho filosofie ukázal, že spojením *dativus possessivus* a *dativus auctoris* vznikl okolo roku 1280 nový aspekt jsoucnosti napojený na kapitalistický subjekt. Spojením obou forem dativu (*dativus possessivus, auctoris*) přichází objektivita do plné manifestace svých dějinných možností v rámci prvního iracionálně a mysticky založeného kapitalismu. Situován do rámce nové vlády sekulární víry a objektivního vědeckého poznání hledá tragický moderní jedinec objektivní vykoupení. Musí vykoupit své *peccatum originale*, tedy svou paranoiu a schizofrenii, které tvoří samu podstatu moderního subjektu. Po smrti boha *Modernorum* si zařizuje postmoderní subjekt ze svých sil sekulární vykoupení skrze kapitalismus. Po smrti boha moderny se stal postmoderní kapitalistický demiurg mnohem více paranoický, než byl předtím. Nový demiurg si přivlastňuje svět v aktu sekulárního vykoupení a vlastního ospravedlnění skrze akumulaci kapitálu. Tento proces asimilace (*dativus possessivus*) běží v modelu pravdy jako *coaequatio*. Kruciáta kapitálu zajišťuje objektivní spasení skrze demiurgické nasazení svobodné a inteligentní vůle redukující jsoucno na ten či onen specifický a konkrétní kapitál. Toto moderní *scibile* indikuje jistotu spásy a provádí akt ekonomického vykoupení jednoho procenta korporátních iluminátů za cenu zatracení zbytku světa. V prvním averroismu Sigera měla statut ipseity pouze existující osoba v modu *homo ipse intelligit*, nikoliv koncept autonomní vůle. Iracionální svoboda moderních mystiků a iluminátů napojená na demiurgického boha *Modernorum* stála a stojí mimo panství kritického rozumu. Vykupitelská mystika kapitalismu a instrumentální racionality se stala kulturním hegemonem moderny a vyplnila metafyzické vakuum dané zmizením první substance. Nihilistická vůle daná ve stádiu imperialistického kapitalismu 20. století vyplnila prázdnotu smyslu danou jako *horror vacui* skrze smrt moderního boha. Moderní kruciáta vyhlášená františkánskými a dominikánskými ilumináty na Oxfordu a pak i v Paříži v letech 1230‒35 založila novou dějinnou dynamiku Západu. Oxfordská *intelligentia spiritualis* dobyla svět pod praporem *Oxfordian Fallacy*, a tím dokončila božskou komedii Fúrií a Danteho. Na konci této moderní kruciáty stojí nejprve smrt moderního boha a pak zničení osoby ve vyhlazovacích táborech nacismu a stalinismu. Evropskému gulagu ovšem předcházely anonymní masakry provedené evropskými kolonizátory v Africe a v Asii. V současné epoše zdegenovala moderní vůle na individuální psychologický narcismus manipulovaný ze všech stran, protože postmoderní nositel této nihilistické vůle je determinovaný pouze pudem sebezáchovy. Pudově řízený instrumentálůní rozum pohánějící umělou inteligtenci změnil moderní ideje a ideologie na mediální kabaret provozovaný skrze tzv. „sociální sítě“ řízené jedním promilem korporátních iluminátů. Tato globální paranoia je již daná čistě digitálně ve formě databázového cloudu. Tato poslední forma *locus specierum* a planetární *memoria* jednoho promile lidstva obsahuje v nihilistické podobě jedničky a nuly identitu všeho. Tato paranoia má opět mystický charakter, protože je zahalena do mytopoetického oblaku digitálního vědění sdíleného globálně a *on-line*.

Moderní vůle hypostázovaná Olivim se stala tělem moderního státu a založila novou politickou realitu. O jednu generaci později laik Marsilius z Padovy postavil suverénní vůli lidu za základ politické moci (*Defensor pacis*, 1324). Postmoderní Hobbes unifikuje toto mystické tělo státu do podoby totalitního Leviathana. Postmoderní stát je založený voluntaristickou smlouvou atomárních individuí, které vedou globální válku všech proti všem. Ty dále nedělitelné atomární substance jsou v mechanistickém modelu Hobbese také dále nedělitelnými nositeli pudu sebezáchovy (*subiectum*). Hypostázovaním, konkretizací a individualizací pudu sebezáchovy vznikl moderní politický subjekt, který zakládá nové zdůvodnění státu skrze společenské smlouvy 17. století. Novým politickým *scibile* se stalo nezadatelné právo na biologické přežití, které zakložilo epochu liberálního humanismu. Aristotela jako posledního klasika řecké politické filozofie by šokovalo, že základem moderního státu a lidských práv je živočišná touha zůstat na živu. Ale moderní pokrok nelze zastavit. Postmoderna tvořivě navázala na pojetí člověka jako specifické mrtvoly v pojetí *Modernorum*. Cestu liberalismu založeného na individuální svobodě vůle (*liberum arbitrium*) vyložila Hana Arendtová ve známém eseji *What is Freedom* (Arendt 1961). Tento esej jasně ukázal epochální *Irrtum* postmoderní politické svobody založené na liberálním pojetí subjektivně svobodné vůle poprvé dané u stoiků a v listech apoštola Pavla. A navíc rozbor totalitarismu podle Arendtové ukázal iluzi nihilistického *scibile* západního liberalismu. Idea moderní rovnosti politického subjektu stojí na teorii objektivní pravdy podle Rufuse (*coaequatio;* OBJ II, Kap. 3.3.2). Idea lidských práv založená daná jako abstraktně pojatá lidská přirozenost vytvořila nové jsoucno třetího druhu. Dějiny tohoto postmoderního liberálního *scibile* postaveného mimo politickou moc státu skončily vyhlazovacími koncentračními tábory vzešlými z trosek světa po První světové válce. Člověk v epoše technického a politického nihilismu byl definovaný jako Pechamovo *totum virtuale*. Proto skončil ve vyhlazovacích táborech řízených úředníky s totalitní formou svědomí, kteří plnili technokratické příkazy objektivně platné totalitní ideologie. Arendtová přesně popsala totalitní proces po První světové válce. Z metafyzické ztráty světa (*Weltlosigkeit*) moderních lidí nejprve vznikl občanský bezdomovec bez státu a bez vlasti, který nakonec skončil jako anonymní číslo ve vyhlazovacím táboře.[[357]](#footnote-357) Arendtová vyšla z aristotelsky pojaté politické svobody a zásadně odmítla koncept *liberum arbitrium* podle stoického Epikúra a moderních liberálů. Jejich pojetí svobody vůle je založené na neexistujícím individuu neuplatoniků a později porretánů. Tím vznikne pouhé simulákrum politické svobody, která je podle Aristotela generována společným veřejným jednáním svobodných občanů v polis. Moderní metafyzika vytvořila specifického nositele vlastních idejí a tento politický subjekt–mrtvola objektivně produkoval válečný a totalitní svět 20. století. Dnes máme jiné formy této ideologie, ale stejný šílený nihilistický subjekt, který je uskutečňuje. Druhý averroismus založený na pluralitě substancí v člověku udělal z původního *homo sapiens* moderního schizofrenika po všech stránkách. Poslední formu této schizofrenie ukazují současné mediální manipulace. Stínový svět globálně daných simuláker úspěšně přikrývá nahotu iracionálního ekomického neoliberalismu, ničení lidské osobnosti a globální oteplování spojené s masovým vymíráním biologických druhů.

## 5.1 Vznik kapitalistického subjektu (Petrus Olivi)

Hermeneutika musí najít důvody, proč moderna musela kolonizovat celý svět skrze zbraně a kapitál, aby se stal novým *totum virtuale* pro demiurgické aktivity postmoderních iluminátů. První vlna dobývání světa proběhla ve Španělsku, kde Suáreze převedl moderní metafyziku na první ontologii (*Disputationes metaphysicae*, 1597). Zdejší scholastika vytvořila první racionální teologii moderny jako *metafysica specialis* podřazenou univoční *metaphysica generalis*. Reálná věc se přeměnila na objektivní *res* a dostala subjektivní určení vzhledem ke dvojí reguli lidského a božského demiurga. Moderna dostala první formu pragmatismu tím, že moderní bůh jako ontoteologický producent objektivní reality nahradil neposlušnou a kontingentní realitu prvních substancí. Bonaventura vytvořil moderní západní narrativ objektivního smyslu jsoucna, který se stal základem budoucího kapitalismu. Apetit primární mytologické materie potřebuje stejně danou mytologickou formu, aby svět našel svou původní povahu. Lidský demiurg dělá stejný civilizační úkol s tím, že jeho kapitalistický apetit jako demiurgického formátora a reformátora dostal jako objekt celý objektivně určený svět, aby je mohl moderně manipulovat. Bonaventura a jeho škola dali teologii jako kauzální nexus vědy, která byla vytvořena v rámci nového středního členu deduktivního sylogismu (*hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica*; kap. 4.1.2). Vědecký důkaz se stal první moderní scientologií Západu. Ontoteologické spekulace se staly prvním ideologickým základem moderní západní vědy. První substance se stala objektivní nepravdou, kterou musí rozum přemoci pomocí vhodné regule a nasazením demiurgické vůle. Díky této asimilaci světa vytvořeného v objektivním modu *dativus possessivus* se ovládnutí říše vytvořené z *tertium ens* stalo hlavním úkolem (πρᾶγμα) božského či lidského subjektu. Před objevením geografické Ameriky musela moderna objevit mytologický svět moderního ducha. Nejde o gnózi manichejců, protože nově vzniklá objektivita křesťanských iluminátů chápe hmotu pozitivně, v rámci Augustinem obhájené hodnoty stvoření. Bonaventura v návaznosti na Anselma a na porretány vytvořil ontoteologický koncept jsoucna, který získá epochální působnost v další generaci. Rufusův termín „*inoboedientia materiae*“(OBJ II, kap. 3.3.2) otevřel cestu vedoucí k Bonaventurovi a k současnému kapitalismu. Moderna založila objektivní ontoteologii jako Jakubův žebřík moderního ducha, po němž lze sestupovat a vystupovat od moderního boha až k objektivnímu světu. Bonaventurova ontoteologie předznamenává následnou epochu baroka s jeho charakterickými protikladnými rysy (Kalista 1982). Mystika ducha stála proti fanatickému hladu španělských kolonizátorů po zlatě. Mystická tělesnost daná jako *materia prima*  stála v protikladu k masivnímu lidskému těla a masivním stavbám. Závrať z nekonečnosti pozemského prostoru bylo kontrována skrze božský kosmos pojatý v modu *materia spiritualis*. Majestát smrti jako přechodu duše na věčnosti stál proti vyzdobené umělecké mrtvole umístěná pod barokním oltářem. Mocenský nástup moderny lze adekvátně analyzovat skrze marxistický koncept moderny jako kulturního hegemona (*egemonia culturale*, A. Gramsci) a skrze sociologický koncept relativní utopie (*relative Utopie*, K. Mannheim).[[358]](#footnote-358) Mystičtí ilumináti vystupující v gnostické roli *intelligentia spiritualis* razili nové pojetí světa skrze kulturní hegemonii filosofických fabulací, sofismat a biblické ontoteologie spojené s mystikou. Hlad po novinkách nelze zastavit a moderna tvoří svou podstatou eschatologické *novissimum* dané smrtí moderního boha a klasické moudrosti. V objektivní ontoteologické formě relativní utopie definované Mannheimem člověk dostává roli druhého stvořitele, což vytváří zásadní dynamiku reformační a osvícenské postmoderny. Od vítězství *via Modernorum* v roce 1277 existuje jen jedna univočně daná pravda moderního rozumu, což ukazuje objektivní nihilismus současné instrumentální racionality dané jako virtuální válečný stav s příslušným totálním *Mobilmachung* (E. Jünger) všech lidských a jiných planetárních zdrojů. Fluidita sexuality a virtuálního těla je napojena na on-line danou fluiditu sociálních sítí a globálně manipulovaných „lidských zdrojů“. Apetit demiurga po objektivní formě našel v nové dějinné konstelaci odpovídající apetit primární materie. Tím byly splněny všechny nezbytné filosofické podmínky, aby osvícení conquistadoři mohli zopakovat křížové výpravy středověku. Nové vidění světa vyžadovalo pro uspokojení formálního apetitu moderny i všeobecné dobývání odpovídající globální objektivní materie, čili území Nového světa, což nastolilo expanzi španělského impéria. Druhá vlna dobývání světa nastala v objektivně reformované kapitalistické Anglii. Globálně založení ilumináti přešli z akademického Oxfordu do finančního centra *City of London*. Ten ovládl koloniální Paříž podobně efektivně jako porretánský Oxford ovládl aristotelskou Rue du Fouarre.

Hermeneutika ukázala, že zápas o jednotu subjektu v rámci výkladu intelektu mezi Sigerem a Akvinským se promítl do školy prvního averroismu sporem o ipseitu nebo identitu osoby. Formální identita osoby v pojetí Tomáše Akvinského zvítězila proti fenomenologicky a existenciálně dané ipseitě hájené Sigerem z Brabantu. Ipseitu danou výkonem existence rehabilitovalo až Heideggerovo pojetí *Dasein*, ale to již stojí mimo klasickou metafyziku. V poslední třetině 13. století vznikla syntézou semiaverroismu ze školy prvního averroismu (Akvinský, Aegidius) a všech možných proudů druhého averroismu nová forma metafyziky založená na objektivizaci vůle a intencionality, kterou *Moderni* promítli do hypostázovaných jsoucen třetího druhu (*universalia in rebus*). Moderní *operatio* se nachází ve dvou patrech produkce. Moderní demiurg (lidský i božský) přímo poznává obě patra svého působení, protože je ovlivňuje v rámci dvojího aktu svobodného tvoření. Primární bytí obou agentů je determinováno podle scholastické teze „*operatio sequitur esse*“.Esenciální nositel této činnosti (*subiectum*) určuje demiurgickou kauzalitu danou podle *Oxfordian Fallacy* jako svůj subjektivní *actus essendi*. Z aktuální kauzality dané v reálu se stala potenciální tvůrčí idea v boží nebo lidské mysli predikované v univerzálně-objektivním modu „*in artificialibus*“. Systém dvou regulí a dvou demiurgických subjektů respektuje zásadní rozdíl mezi stvořitelem a odděleným stvořením. Regule tvorby jsoucna jsou také dány dvojím způsobem. Buď jsou dány přímo v boží mysli, nebo jsou přirozeně nazírány osvíceným lidským intelektem. Lidská intencionalita analogicky odpovídá demiurgické intencionalitě stvořitele. Ontoteologie *Modernorum* se změnila na absolutní boží psychologii, což zahájilo agónii antropomorfního boha v postmoderně. Instaurace demiurgicky pojaté intencionality pojaté *absolute*, tj. v řádu čisté metafyzické *possibilitas* zahájila novou etapu zatmění první substance. Subjekt v pojetí druhého averroismu a aristotelského semiaverroismu se nakonec stal mnohostí substancí či forem. Ty marně hledají finální jednotu tohoto mytopoetického a beznadějně rozštěpeného subjektu. Archaická hermeneutika a archeologie zkoumá původní *Ereignis*, kdy se manifestuje spojení boží a lidské intencionality. Toto mytologické spojení (*copulatio*) vytvořilo objektivní psychologii moderního božského demiurga. Nové jsoucno třetího druhu dostalo díky spojení boží a lidské intencionality absolutní základ plně oddělený od reálné první substance. Osvícený intelekt iluminátů provedl toto epochální *opus magnum* sofistické alchymie tím, že se v modu demiurgického *copulatio* spojil s moderní boží intencionalitou, inteligencí a vůlí. Skrze tuto objektivní konjukci moderního boha a člověka se kámen mudrců také objektivně našel, což dokazuje dnešní stav myšlení a světa a pochopitelně i nevyhnutelná smrt moderního boha. Pod vedením bohyní akademického Chaosu moderna zavrhla Dantovu božskou komedii určenou myšlením Sigera a vytvořila zcela originální tragikomedii. Moderní racionalita založená na objektivní kopulaci dvou subjektivně pojatých *tertium ens* není ničím jiným než *Cargo cult* šílené modernity. Díky tomuto mytologicko-obsedantnímu a moderně-neurotickému nutkání opakovat objektivně vytvořenou identitu neexistujícího světa (*Wiederholungszwang*) se konají pravidelné orgie (ὄργια, *conferentia*) akademické neplodnosti. Ty objektivně napodobují archaické kulty plodnosti založené na řádu přírody. *Corruptio optimi pessima*.

Cesty od dějinnosti moudrého Západu k dějinám latinského Západu ukazuje výklad hermeneutických existenciálů vytvořených skrze *dativus obiectivus* (kap. 4). Změna matrice epochálních objektivních dativů ukazuje, že Olivi otevřel nihilistické stádium metafyziky, která stojí na nově definovaném subjektu. Vznik nositele hypostázované vůle má zásadní charakter, protože proměňuje celou matrici objektivity. Nová forma *dativus obiectivus* posílá modernu na cestu metafyzického nihilismu. Aby se našel ztracený smysl první substance, moderní a postmoderní demiurg musí stvořit objektivní svět *ex nihilo* stejně jako Descartes. Demiurg musí svět objektivně myslet v modu „*semel*‒*semper*“. Podle citovaného Avicebrona je materie a forma ve svém reálném bytí produktem demiurgické vůle. Objektivní *factum* nové podoby *tertium ens* je definované jako potence demiurgického subjektu (*dativus auctoris*). Proto je objektivní jsoucno přivlastněno skrze intimní a svobodnou formu demiurgické vůle nového subjektu. Svět změněný na objektivní simulákrum vytvořil novou formu *dativus auctoris*. Svět proměněný v objektivní simulakrum vytvořil novou formu *dativus auctoris*. Západní subjekt se stal sídlem svobodné intimity vůle (*Ge-Stell*). Subjektivní vůle, stejně jako moderní bůh, zůstává v její nedotknutelné demiurgické svobodě. Moderní subjekt je oddělen od svého produktu skrze *factum* intimní svobodné vůle, stejně jako je moderní bůh oddělen od svého objektivně určeného stvoření. Nové pojetí vůle změnilo ontoteologickou strukturu moderní metafyziky. Podle citovaného Avicebrona působí vůle na rovině materie a formy jako další síla, která získala ontologický status. Vznikla voluntaristická struktura jsoucna determinovaného vzhledem ke svobodnému božímu a lidskému demiurgovi jako absolutnímu dárci forem (*dativus finalis*). Oba dativy (*auctoris, finalis*) utvářely demiurgickou vůli v tom smyslu, že založila kapitalistický systém univerzálně určeného vykořisťování. Tím vznikl nový náhled na celek jsoucna. Celek jsoucna se stal sekundární modalitou, kterou primárně určuje kapitalistický subjekt (*dativus modi*). První verzi tohoto *dativus modi* podává drama svobodné vůle v rámci dějin spásy, které zásadně reformoval Martin Luther. Nová modalita teologie představovala vážnou výzvu pro katolicismus, kde spásu zprostředkovává církevní instituce. Možnost spásy je tu vždy, protože lidská hříšnost a Boží milost jdou ruku v ruce. Obě tyto základní skutečnosti nového modálního dativu se zásadně vztahují k modernímu subjektu, který je chápe v podobě Rufusovy *potentia substantialis*. Nová forma metafyziky vůle a objektivní jistoty vykoupení dostala nový modus jedné vykupitelské pravdy. Lutherova reformace anulovala ontoteologický systém středověkého moderního katolicismu jako metafyzicky a teologicky zbytečnou přítěž (*dativus incommodi*). Původní nepravda objektivity byla daná v subjektivním genitivu Rufusova „*species obiecti exsistentis*“. Skrytý účinek moderní metafyziky se projevil v objektivní neskrytosti současného nihilismu založeného na vědecky a technicky dané západní vědě. Jejím produktem jsou totalitní systémy a dvě světové války. Její završení je dané současným vítězstvím instrumentální racionality, která ve věku postmoderní demokracie a pravdy nastolila měkkou totalitu jednoho procenta a dnes už jen jednoho promile globálních plutokratů. Po soumraku platonských model u nihilistického Nietzscheho následuje éra postmoderní prázdnoty a soumrak povinnosti (Lipovetsky 1983, 1992). Závěrečná matrice popisuje objektivní *Hexaëmeron* moderního světa. Proto je třeba vyložit vznik moderního subjektu Západu a druhého počátku metafyziky. Hermeneutika objektivity musí spojit konec západní moderní metapfyziky s jejím počátkem, který sahá až k Porfýriově dílu *Isagoge*. Spojení prvního a druhého averroismu založilo objektivitu *Modernorum* směrem od intimní vůle subjektu. Ipseita člověka podle Sigerova mistrovského výkladu Averroese určuje základní fenomenální jednotu osoby. Klasická metafyzika sleduje cestu metafyzického dativu (*dativus metaphysicus*), a ne simulákra vytvořená skrze objektivní dativ (*dativus obiectivus*). Donace smyslu jsoucna směrem od reálného světa prvních substancí určuje základní kategoriální predikaci osoby. Olivi navázal na Sigera zcela sofistickým způsobem. Převzal Sigerův termín „*homo ipse intelligit*“, ale vytvořil novou formu esenciální identity. Nový „*actus essendi*“ se vložil do lidské vůle, která dostala základní charakter „*ipse*“. Mystický a praktický františkán Olivi představuje ve škole druhého averroismu stejně nadaného a originálního filosofa, jako byl oxfordský Rufus z Cornwallu. Olivi je první myslitel Západu, který koncipoval substančně pojatou vůli jako jsoucno třetího druhu. Augustinova a Avicennova filosofie dostala zcela moderní a plně subjektivní charakter. Nová událost bytí jsoucna (*Ereignis*) byla ustavena skrze metafyziku vůle. Přeměnou všech základních existenciálů objektivního dativu pokračovaly dějiny Západu skrze kapitalistický subjekt, který založil Bonaventura a Olivi.

### 5.1.1 Moderní subjekt a materiální paměť

Hermeneutika nejprve prozkoumá fenomén vůle, která se stala novou formou jsoucna třetího druhu a dnes hraje rozhodující úlohu. Nová dráha náhledu (*Vor-blickbahn*) založila postmoderní smysl jsoucna. Kolem roku 1230‒50 existuje první podoba moderního subjektu daného jako substrát poznání v rámci *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Bonaventura, Kilwardby, Pecham). První vlna modernismu ale neměla plnohodnotný subjekt moderny nadaný svobodnou vůlí. V následující dekádě Bonaventura přidal k Rufusovu nositeli konkrétna a individuality také biblické zdůvodnění jako nejvyššího producenta jsoucna. Suverénní intencionalita božského a lidského agenta je základním zdrojem demiurgické aktivity. Jenže tento subjekt existoval pouze jako simulákrum reality a byl vzdělaným aristotelikům k smíchu. Skládal se dvou až tří substancí třetího druhu, které byly navíc v konfliktu kvůli nekompatibilnímu charakteru substancí třetího druhu. Nově založený subjekt Západu definovaný v pozdní škole druhého averroismu chápe jsoucno na základě pouhé možnosti. Bonaventura je otcem moderního demiurgického subjektu, ale nevytvořil jeho objektivní metafyzickou podobu. Jeho hlavním úkolem bylo umlčet kritiku ze školy prvního averroismu. Na rozdíl od Kilwardbyho, Bonaventury a Pechama, originální Olivi správně pochopil, že františkánská škola musí adekvátně filosoficky a teologicky reagovat na Sigerovu výzvu existenciálně pojaté ipseity podanou v jeho komentářích *De anima*. Determinace subjektu skrze esenciálně a habituálně danou vůli zakoušenou v modu ipseity otevřela cestu antropocentrické metafyzice. Zásadní změna přišla po roce 1270, kdy všichni schopní artisté v Paříži studovali debatu mezi Sigerem a Akvinským danou rozdílným pojetím jednoty osoby a intelektu (*homo ipse intelligit*, kap. 4.5.3). Nová definice subjektu podle Sigerovy ipseity zrušila teze tomismu a druhého averroismu, které definovaly osobu nebo intelekt v rámci substance nebo nějaké hypostáze třetího druhu. Sigerova nauka o jednotě osoby v rámci existenciální ipseity určila *Lichtung* pravdy a nepravdy pro následující epochy, protože z ní vycházel jak Dante, tak i Olivi. Dante ve škole prvního averroismu vytvořil novou jednotu lidstva v rámci spravedlivé vlády univerzálního monarchy odděleného od církevní moci papeže. V duchu druhého averroismu položil Olivi základy nové plurality v rámci nově zrozeného kapitalismu. Jeho demiurgický subjekt byl vytvořen v modu velmi efektivního simulákra. Toto nové *tertium ens* založilo historii Západu, kterou charakterizují permanentní výboje a exploatace všeho druhu.

Nejdůležitější texty o přeměně vůle na epochálního hybatele Západu najdeme v Oliviho komentáři ke druhé knize Sentencí (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*) z let 1277‒83. Původní filosofické myšlení Oliviho dané v tomto komentáři není deformované ani pozdějšími retraktacemi danými na základě útoků a inkvizičních procesů zahájených po roce 1283 a zřejmě ani redakčními úpravami jeho spisů provedenými jeho žáky. Jejich úpravy poznamenaly jeho pozdější filosofické spisy, zejména dílo *Summa quaestionum super Sententias* (kolem 1294‒95). Oliviho filosofický zápas o novou podobu subjektivity je už objektivně prozkoumaný a je zasazený do genealogie subjektu v kontextu myšlení 13. století (Putallaz 1991, Boulnois 2007). Zrod moderního subjektu v díle *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* obsahují zejména kvestie 57 a 58, kde najdeme originální subjekt vůle. Tato definice nového subjektu vůle založila iracionální kapitalistický subjekt Západu. Současné rozbory obou kvestií konstatují novátorství Oliviho proti předešlým teoriím vůle, například u Akvinského.[[359]](#footnote-359) Osvícený františkán vyňal vůli z determinismu rozumu a učinil z ní automní zdroj sebereflexe a primární aktuality. Olivi odmítl učení *sequaces Aristotelis* ze školy prvního averroismu jako herezi. Jeho rozchod s prvním averroismem byl naprosto zásadní. Netýkal se jen filosofie, ale podstaty toho, co tento františkán chápal jako autentické křesťanské učení. Aristotelské pojetí poznání v rámci recepce intelektu jako *tabula rasa* je pro Oliviho nepřijatelné. Intelekt je plně zasazen do augustiniánského schématu druhého averroismu daného nasvícením jsoucna zezadu. Intelekt abstrahuje externí objektivní *species* v rámci avicennovského *denudatio* a poznaná *species* ukládá augustinovské formy paměti (*memoria*). Nahromadění objektivních *species* ve formě pasivního intelektu jako *locus specierum* dalo základ pro vznik současné databanky. Ve schématu druhého averroismu jsou *species* v paměti determinována jako jsoucna třetího druhu. Z paměti si tato *species* bere *intellectus agens*, který aktivně pracuje s memoriálně uchovanými esencemi. Olivi determinuje intelekt pouze v rámci *intellectus agens*. Receptivní roli *intellectus possibilis* supluje ve druhém averroismu augustiniánská paměť definovaná jako *locus specierum*. Druhý averroismus nahradil receptivitu rezervoárem univočních významů jsoucna (*scibile*). Existence těchto *scibilia* je vázaná na neoplatonský druh paměti. Uchovávání těchto objektivních faktů (viz mytopoetiku tohoto *facere*) určuje jak moderní identitu člověka, tak současnou formu západní civilizace v digitálním modu *cloud computing*. Objektivní species podržená v paměti získávají esenciální charakter tím, že s těmito „fakty“ pracuje aktivní a zcela svébytný intelekt, nebo umělá inteligence napojená na databáze. Moderna a postmoderna nahradila ve věku zatmění první substance aristotelské spojení „tělesné smysly ‒ nemateriální intelekt“ novým gnoseologickým párem „objektivní paměť ‒ aktivní intelekt“. Identita myšlení a subjektu není dána skrze realitu první substance, ale skrze paměť jako pokladnici poznaných a podržených species. Svět prvních substancí může pominout, ale nikdy nesmí zmizet thesaurus objektivních významů. Moderní bůh se stal nejvyšším správcem této objektivně cenné databanky. Tím vznikl nový *ortus scientiarum*, kde je uschován současný poklad západního myšlení a vědy. Protože moderní poznání je vinou *Oxfordian Fallacy* odděleno od první substance v metafyzickém modu *absolute*, pak má poklad objektivních *scibile* v cloudových databázích absolutní hodnotu. Producentem a uživatelen takto nashromážděné objektivní reality je moderní schizofrenický a sebevědomý subjekt. Jeho sebereflexe, tj. hypostázovaný *intellectus agens* pracuje s objektivními *species* z paměti na způsob procesoru a *Random Access Memory*. Definice osoby byla redukována na spojení objektivní paměti RAM a aktivního (tj. objektivně zpracovávajícího) intelektu. Pokud moderní sebereflexivní paměť vypracovaná v moderním augustinovském či postmoderním Lockově modu jakkoli selže, pak postmoderní subjekt přestává být odpovědným jedincem a končí na psychiatrii či geriatrii. Totéž se stane v globálním měřítku s digitalizovaným věděním. Olivi potvrdil moderní trend daný Rufusem, který se snažil jako první modernista uzávorkovat vnější realitu pro poznání. Následující citát ukazuje vznik prvního postmoderního subjektu vybaveného objektivní pamětí.

„Do paměti klademe species, k nimž se obrací intelekt jako k objektům poznání (*ad sua objecta*). Paměť se totiž sjednocuje s intelektem (*convenit tamen memoria cum intellectu*), a tím uchovává inteligibilní významy (*in susceptibilitate expressionum intellectualium*).“ [[360]](#footnote-360)

Intelekt pracuje v nemateriálním modu (*inmixtus*) jako autonomní forma, která zpracovává smyslově-intelektuální obsahy uložené v paměti. Moderní intelekt je z tohoto důvodu objektivním *intellectus materialis*. Nová mytologická definice receptivního intelektu je dána až dodnes v modu univerzálního hylemorfismu (*ex forma et materia ipsius*). Protože materiální intelekt je hypostázovanou substancí třetího druhu, pak je také svým způsobem aktuální (*intellectus constituitur una potentia in se ipsa operativa*). Pasivní roli dříve vyhrazenou pro *intellectus possibilis* nyní plní augustiniánsky pojatá paměť, která skrze akt recepce uchovává smyslově i intelektuálně poznaná *species* (*memoria... in susceptibilitate expressionum intellectualium*). Olivi tento intelekt označuje za materiální, ale ne proto, že by přijímal *species* ze smyslů. Tato kvazi-substance má sama o sobě hylemorfický charakter skrze species uložená v paměti, která tvoří materii třetího druhu. Objektivní jsoucno vzniká intencí aktivního intelektu směrem ke species (*ad sua objecta*), které jsou uloženy v paměti definované jako *intellectus materialis*. Intelekt je spirituálně-materiální, protože tvoří s moderní pamětí jeden celek, stejně jako dnešní počítačový procesor a jeho operační RAM-paměť. Aktivní intelekt pak aktualizuje objektivní species pasivně uložená v paměti (*species illas ad quas conspiciendas convertitur intellectus*). Tím je dána nová forma univerzálního hylemorfismu spojující aktivní a receptivní složku poznání v duši. Kvazi‑materialita paměti doplňuje avicennistickou definici o intelektu jako hyleformické složenině, která je sama o sobě aktivní a pasivní (kap. 4.1.2). Olivi skrze moderní simulákrum paměti jako jsoucna třetího druhu nově spojil činný a receptivní intelekt. Tím padla aristotelská nauka o smyslových a intelektuálních species získaných abstrakcí od smyslových věcí. Tu nahradilo avicennovské *denudatio* předem daných forem ukládaných do specifického intelektuálního rezervoáru. Poznání je založeno na zásadně odlišném statutu species a intelektu, než má první averroismus. Tento moderní *locus* objetivních jsoucen současně a ve stejném smyslu existuje a neexistuje. Paměť převyšuje smyslově daná species tím, že má větší míru univerzality. Oliviho *memoria* podržuje univerzální a nemateriální species odděleně od smyslové či materiální proměnlivosti (*ex multitudine specierum quae sunt im memoria imaginaria distincte et inconfuse*, ibid, p. 503). Určení paměti a *species* jako materiálních pseudo-entit vychází z univerzálního hylemorfismu a definují materii ve dvou podobách. Olivi nemá dvojí intencionalitu, ale dvojí obtisk formy do materie. Pak platí, že receptivní potence (*potentiae sensitivae*) jsou dány ve dvou formách materie.

„V člověku je to jinak, protože zmíněné potence mají dvojí materii, spirituální a materiální. I když naše duševní schopnosti principiálně existují ve spirituální materii (*principalius existunt in sua materia spirituali*) sekundárně v tělesné materii, přesto jsou aktuálně a specificky dány ve spirituální materii a teprve sekundárně v reálné materii. Ve spirituální materii nejsou dány odděleně (*absolute*), ale jsou uspořádány a spojeny s tělesnou materií (*habent* *ordinem et colligantiam ad materiam corporalem*).“ [[361]](#footnote-361)

Mnohost substancí v člověku znamená, že akt subsistence duše a těla se děje na dvou odlišných substrátech (*potentiae habent duplicem materiam*). Poznání a determinace *species* běží v neoplatonském scénáři od vyšších forem k nižším (*principalius existunt in materia spirituali, secundario vero in corporali*). Paměť jako duševní schopnost člověka obsahuje oba druhy species: jedny jsou dány nejasně (smyslové) a druhé jasně (objektivní). Materie třetího druhu odlišuje vyšší formu *memoria* od smyslově založené a také animální paměti. Existenci těchto *species* je třeba chápat v perspektivě druhého averroismu jako přesah vyšší formy do nižší (*exsistunt*). Intelekt osvícený exemplary a pamětí poznává svět prvních substancí spojením (*colligantia*) s objektivními *species*, která jsou v materiálních tělesech dány jen kontingentně. Jen ve vyšší paměti napojené na *intellectus materialis* jsou poznatky dány v původním stavu objektivního *scibile*, tedy v karteziánském modu „*clare et distincte*“. Termín *collecta*, *colligatio* a jemu podobné signalizují opakované pokusy moderny a postmoderny, která se marně snaží sjednotit duševní a tělesné akty poznání.

Výsledkem Oliviho inovace je kuriózní subsistence paměti třetího druhu mytopoeticky kopulující s pilným aktivním intelektem ilumináta. Toto objektivní spojení paměti a poznávacích schopností je dáno mixem hylické a spirituální materie. Průběh poznání určuje deduktivní logika *Liber de causis*. Vyšší formální princip určuje nižší úroveň, která tuto determinaci imituje podle své úrovně materiální inteligence. Proto i smyslově daná *species* uložená v paměti obsahuje v rudimentární formě všechna základní formální určení vyšších forem.[[362]](#footnote-362) Olivi vybavil *species* uložená v paměti objektivní (tj. hypostázovanou) „exsistencí“. Paměť představuje *locus specierum* dané objektivně-materiálně. Lidské schopnosti vázané na tělo nepoznávají spirituální materii *absolute*, čili odděleně od světa materiálních těles, jako andělé a kosmické inteligence poznávají exemplary či aktuální nemateriální formy. Reálné poznání vzniká aktualizací objektivní „exsistence“ těchto již uložených *species*. Moderní intelekt využívá tento poklad identity jsoucna a člověka tím, že na paměť zaměří svou intencionalitu nikoliv od *intellectus possibilis*, ale od moderního substančního *intellectus agens*. Hypostázovaný činný intelekt obrátí pozornost směrem k paměti a vlastní aktualitou přemění uložená *species* třetího druhu na objektivní poznatek. Díky aktu upamatování moderní iluminát objektivně ví, že existuje nějaká kontingentně daná a smyslově poznaná realita i mimo něj. Od paměti jako jsoucna třetího druhu již vede přímá spojnice k Lockově určení identity moderního subjektu skrze paměť (kap. 4.4.3). Současná epocha převedla Oliviho duplicitní určení potence jako materie třetího druhu do objektivně-fyzikální materie, která v epoše metafyzického nihilismu převzala funkce Bonaventurovy a Oliviho *materia spiritualis*. Klíčová věta citátu připomíná, že poznávací potence dané ve spirituální materii nemají hypostázované bytí kosmické substance (*non enim sunt in materia spirituali absolute*), ale jako lidské potence jsou dány v řádu a spojení s tělesnou materií (*habent ordinem et colligantiam ad materiam corporalem*). Receptivní potence (*potentiae sensitivae*) můžeme nahlížet na objektivním Jakubově žebříku také anabazicky, když vystupujeme z vezdejšího světa do objektivně dané sféry duchovní materie.

Mysl moderního ilumináta (viz vznik *intelligentia spiritualis* v Oxfordu; OBJ II, kap. 3.1.2) ) pozoruje hylemorfickou materii a v ní vidí okem duše objektivní „exsistenci“ inteligibilních forem. V aktu přímého náhledu moderních eidetických *species* není molekula DNA jen první substance. Iluminát nevidí fyzickou molekulu jako aktuální první substanci, ale svým osvíceným intelektem-sluncem nazírá mystické jsoucno třetího druhu. Pak představuje molekula DNA v modu současného *ortus scientiarum* také místo postmoderní identity člověka v biologizované verzi Augustinovy *memoria*. Současní evolucionisté jako Richard Dawkins vytvořili mytopoetické jsoucno třetího druhu v konceptu materiálně se replikující evoluce (*The Selfish Gene*, 1976). Po smrti moderního boha a nakonec i po Foucaultově smrti postmoderního subjektu shromažďuje toto podivuhodné *scibile* pod vedením akademických Fúrií současnou identitu člověka-mrtvoly definovanou čistě geneticky. Nová mystická materie třetího druhu je nyní uložená v rezervoáru DNA. Toto simulákrum paměti slouží v epoše dokonaného nihilismu jako nový *locus specierum* pro kulturní určení člověka. Scientističtí ilumináti přebrali původní model *memoria* daný v ontoteologii zbožných a mystických *Modernorum* jako Bonaventura, Pecham a Olivi. Současní evoluční ateisté staví na univerzálním hylemorfismu oxfordské moderny a na Rufusově asimilační teorii pravdy. Určení inteligibilního jsoucna jako nové esence vzniklo skrze projekci spirituální materie do molekuly DNA. O nasvícení tohoto smyslu jsoucna zezadu se postaral koncept mytologicky definované evoluce. Po smrti boha *Modernorum* nasvěcuje toto univerzální genetické a porretánské *scibile* objektivní smysl DNA als *locus specierum*. Logická predikace „*semel*‒*semper*“ je pravdivá pro oba případy, stejně jako za klasického aristotelismu platila pro logickou existenci hory zlata nebo mytického jednorožce. Fyzikální molekula DNA dostala formu Oliviho *memoria* tím, že vznikl separovaný *intellectus materialis* mytopoetické evoluce. Kopulací dvou neexistujících jsoucen třetího druhu (genetická *memoria*, evoluční *intellectus materialis*) vznikl objektivní vědecký koncept adaptivních vlastností a vzorců chování a kulturních znaků. Radostná věda iluminátů shromáždila tato *scibile* do pojetí kulturního memu (anglicky: *meme*), jehož význam je odvozený z řeckého termínu „μιμεῖσθαι“. Evoluce, kultura a myšlení jsou objektivně uložené v materii, protože nemateriální hodnoty kultury a humanity jsou mytologicky uloženy v DNA. Chemická struktura molekuly DNA je dána jako nové *species memoriae* a přesahuje v modu evolučního „*exsistit*“ do inteligibilní a kulturní sféry nihilistické postmoderny. Lidská duše a zvířecí duše přestala být aristotelská *tabula rasa* a dostala skrze mytickou formu vtištění tohoto podivuhodného *scibile* třetího druhu intelektuální, kulturní, animální a fyzikální význam. Kultura byla hypostázována jako potence třetího druhu daná esenciálně a kauzálně v modu *Oxfordian Fallacy*. Tím vznikla vědecká mytologie univerzálního přechodu vyšších kosmických forem („evoluce“) do nižších („molekula DNA“). Hypostázované formy sestupují *modo geometrico* podle dedukce *Liber de causis* směrem dolů. Kauzalita tohoto sestupu forem (*exitus*, *katabasis*) je čistě formální, protože běží v modu predikace „*in artificialibus*“. Tento deduktivně-demiurgický konglomerát vznikl skrze akt iluminace postmoderní mytopoetiky, která produkuje celou řadu současných simuláker. Replikace filosofické pohádky dialogu *Timaios* se opakuje stále dokola. V Avicennově metafyzice se navíc imprinting hypostázovaných forem (*dator formarum*) odehrává v modu objektivní analogie, která pro některé kulturní biology představuje univerzální měřítko. Kultura jako Oliviho vrozená *potentia sensitiva* je zakódována přímo do tělesné materie skrze spirituální paměť danou v DNA. První moderní pojetí tohoto mimetického kódování najdeme v Rufusově termínu „*informatio*“. Jeho koncept „formy–esence“ se stal evidentní v aktu sebereflexe moderního hypostázovaného intelektu (OBJ II, kap. 3.3.2). Oliviho koncept paměti je dán podobně, je to jsoucno třetího druhu. To je napojeno na intelekt jako aktuální a subsistentní moderní substanci Moderních, kterou nese spirituální materie. Tento koncept představuje první projekci poznání do objektivní materie skrze objektivně pojatou paměť třetího druhu. Kultura a humanita se v prostředí současných nihilistických augustiniánů stala novým dědičným hříchem lidstva přenášeným faktem narození z jednoho člověka na druhého (*peccatum originale*). Epocha dokonaného metafyzického nihilismu našla spirituální *rectitudo* a *certitudo* přímo ve fyzikálním a biologickém aktu replikace DNA, což v odlišné formě binárních protikladů hájil o generaci dříve strukturalistický antropolog Lévi-Strauss. Toto nové *scibile* se stalo objektivním faktem mytologické evoluce a založilo mystiku nihilistické epochy. Božského demiurga nahradila po smrti moderního boha příroda. Lidský demiurg zaujal boží místo a Bonaventurova „*regula agentis creati*“ se stala univerzálním informačním zákonem objektivně poznané přírody. S konceptem kritické vědy podle *Druhých analytik* nemá tento metaforický koncept poznání společného vůbec nic, kromě využití matematické analogie pro pseudo-mystické a pseudo-scientistické spekulace. Akademičtí ilumináti, jejichž metafyzickým habitatem se stala informatika, vytvořili nový evolučně-mystický Jakubův žebřík, po němž mohou po libosti běhat od čtyř nukleových bází skládajících molekulu DNA až k člověku a zase dolů.

Nová forma *intellectus materialis* vtištěného do DNA má závažné důsledky pro současný nihilistický humanismus. Človek už není jen porretánskou mrtvolou v modu objektivního *colligatio* různých hypostází, ale materiální kolektou specifické DNA, která vytváří novou podobu objektivního a specifického individuum. Moderní mrtvola porretánů byla alespoň formálně člověkem, což nyní zcela odpadlo. Nihilistická identita osoby je dána v systému současné vědy jako poslední *species specialissima*, až na konci Porfyriova stromu, kdy se provádí dělení kulturních memů. Další kolekce globálně sledovaného a databázově uloženého individua je daná jeho atomárními charakteristikami vzniklými skrze dělení fyzikálních species. Odvození kulturní a individuální identity z materie DNA v postmoderní kulturní genetice navazuje na rasově založené kulturní teorie z přelomu 19. a 20. století. Tehdejší ideologové nové radostné vědy minulého století neznali reduplikaci DNA, ale viděli pouze genetické přenášení základních antropologických vlastností a kulturních vzorců dané na lidském substrátu skrze odlišné morfologické znaky. Tehdejší *scibile* eugeniků bylo dáno v rámci objektivně definovaných parametrů lidské rasy. Přenos spirituálních vlastností člověka probíhal na substrátu determinovaném kulturně-rasově, a nikoliv kulturně-geneticky jako dnes. Jako jsoucno třetího druhu funguje vědecké *scibile* zvané nikoliv „rasa“, ale „DNA“. Z normální chemické sloučeniny a biologických procesů daných v modu kauzality první substancí se stalo eidetické *scibile* třetího druhu. Evoluční humanismus 21. století daný jako *woke-ideology* nahradil rasovou antropologii 20. století a malebné lidské zoologické zahrady, kde byli ještě v 19. století zavřeny osoby místo zvířat (kap. 5.5). Zdrojem metafyzického nihilismu se stala nově určená materie třetího druhu. Roli nového objektivního *scibile* přebrala postmoderní metafora kulturní evoluce, jejíž „vrozené ideje“ a „kulturní hodnoty“ jsou přímo zakódovány v DNA. Nihilistický koncept osoby je definovaný na základě materiálně se replikující evoluce. Postmoderní určení antropologie v rámci eugeniky, rasismu, geneticky založené kultury a *woke-ideology* úspěšně pokračují v nihilistických tendencích objektivní vědy, které jsou přímo zakódovány ve druhém averroismu.

Nové určení augustiniánské *memoria* bylo možné proto, že Olivi radikalizoval již dané pojetí materie jako jsoucna třetího druhu. Určení materie jako kvazi-formy se naroubovalo na univerzální hylemorfismus převzatý od Avicebrona (OBJ II, kap. 3.2). Materie je u Bonaventury sama o sobě predestinována pro přijetí formy skrze termín *appetitus*. Forma ukončí svůj hlad po látce a apetit materie se završí ve formě. Nové pojetí materie jako formy metafyzicky určeného středního členu soudu (*medium*) je u Bonaventury a Kilwardbyho traktováno v modu objektivizace potence (*potentiae sensitivae*). Olivi převzal z citovaného Bonaventurova komentáře definici materie jako medium mezi nicotou a formálním určením (kap. 4.1.2). První určení univočně pojaté jsoucnosti (potenciální i aktuální) vzniká tím, že věc je logicky oddělená od úplné nicoty. Takto daná jsoucnost splňuje požadavek nejobecnějšího určení jsoucna v rámci logické věty o vyloučeném třetím. Pak je možné vzít tuto formální definici *materia prima* jako základ pro všechna další určení jsoucna. Původní minimum jsoucnosti v modelu Avicennova neurčitého individua (*individuum vagum*; OBJ I, kap. 2.3.2) se změnilo na kategoriální určení esence brané jako hyparchická první sustance. Tím se do filosofie zavedla čistě formální definice materie jako ideálního středu mezi nicotou a mezi klasickým určením materie skrze přijatou formu (*medium inter aliquid et nihil*). Vzpomeňme na Bonaventurovu definici materie v minimální jsoucnosti (*entes in potentia,* OBJ II, kap. 4.1.1). Olivi má toto moderní určení materie už definované v modu kompletního formálního nihilismu. Materie je dána u Oliviho jako minimální porce bytí určená pouze diferencí od nicoty.

„Tato materie je jsoucno, jehož aktualita není v rozporu s potenciálním jsoucnem a s neurčeným bytím (*ens quod eius actualitati non repugnat esse in potentia et esse indeterminatum*). Ale materii patří toto určení esenciálně (*hoc convenit sibi essentialiter*), že je totiž potencí. Ale toto platí nikoliv vzhledem k materii samotné (*non respectu sui*), ale vzhledem k jiným jsoucnům, která z ní mohou vzniknout.“ [[363]](#footnote-363)

Definice materie je z hlediska prvního averroismu opravdu kuriózní. Materie je chápána z perspektivy prvních substancí jako aktuální jsoucno (*ens quod eius actualitati...essentialiter*). Ale tato aktualita není dána na základě reálné existence, ale podle logické definice dané vyloučením třetího. Jsoucnost je určena v rámci první formy logického pozitivismu, protože postulovaná potence je sofisticky určena jako substance. Olivi vytvořil objektivní materii *ex nihilo* a místo reálně dané formy jí dal logické určení v rámci nominální essence. To je je typický příklad moderní predikace „*in artificialibus*“. Hranicí jsoucnosti pro moderní materii je pouze negace v rámci logické kontradikce (*non repugnat esse*) vzhledem k bytí v potenci, nebo k bytí neurčité první materie. Formální určení materie nesmí být v rozporu s oběma nejobecnějšími definicemi jsoucna (*esse* *in potentia et esse indeterminatum*). Pokud tato formální podmínka platí, pak materie „exsistuje“ jako substance třetího druhu. Materie získala touto formální logickou operací hypostatickou subsistenci (*hoc convenit sibi essentialiter*). Význam materie vznikl kompletně *ex nihilo*. Aktualitu této objektivně-primární materie zakládá fakt, že materie jako formálně určené „něco“ (*ens*) je schopna přijmout jakékoliv jiné potenciální určení (*esse in potentia*). Moderní hlad po formě je daný tím, že materie jako mytologická hypostáze nemá vlastní subsistentní bytí jako substance, ale moderně „exsistuje“ pouze v modu „*esse ad*“. Materie jako nové *tertium ens* je substance jen napůl (*non respectu sui, sed respectu aliorum*). Aby dosáhla substanciality v modu „*esse in*“, materie musí uspokojit svůj hlad po stejně kuriózní formě, dané opět jako *tertium ens*. Olivi převedl do metafyziky *Modernorum* výše uvedenou Bonaventurovu filosofickou pohádku danou na základě biblické *Písně Písní*. Moderní demiurg dostal kompletní metafyzický scénář pro mytologickou produkci kapitalistického diakosmu. Objektivní materie touží absolutním způsobem po objektivní kopulaci s objektivním demiurgem, protože skrze toto spojení materie naplňuje vlastní bytí, které je esenciálně dané v modu „*esse ad*“ (*respectu aliorum*). Moderna vytvořila další substanci třetího druhu, která má vlastní hypostázi a slouží jako univerzální nositel (*subiectum*) pro jakoukoliv projekci moderního a postmoderního *scibile*. Olivi vytváří materiální určení jsoucna daného pouze vzhledem k čisté nemožnosti záporu (*non repugnat esse*). Oliviho určení materie je formální, potenciální a esenciální současně (*hoc convenit sibi essentialiter, esse scilicet in potentia*). Moderní materie je založena na čisté potenci, která je objektivní subsistentní forma určená *absolute* a *simpliciter*.

Olivi převzal esencialistický výklad potence podle *Dialectica monacensis* (*potens est tantum esse*; OBJ II, kap. 1.4), který vztáhl i na materii. Logické simulákrum aktuálního „jsoucna–potence“ definované čistě formálně založilo v následující dekádě modernistů po Olivim metafyzický koncept objektivního jsoucna. Materie má ve formě posledního univerzálního species pouze formální jsoucnost, která ji odlišuje od čistého nebytí. Proto je univoční pojetí spirituální materie podle Oliviho dané i pro anděly (Suarez-Nani 2003). Toto určení materie pak přejde na určení jsoucna jako objektivní věci (*res*) oddělené pouze od nicoty. Tento postup měl před sebou velkou budoucnost, viz současný metodologický princip „*anything goes*“. Nihilistická epocha současné vědy promítá do tohoto *scibile* i kulturní a duchovní určení člověka. Oliviho postup určování jednotliviny jako specifické objektivní *res* převzal nejprve Henry z Gentu a pak Spinoza do definice materie v modu *omnis determinatio est negatio* (kap. 5.2.1). Materie je definována jako esenciální potence, protože formálně definovaný substrát (*subiectum*) je schopen přijímat jakákoliv určení. Tím se materie stala aktuální substancí (*hoc aliquid*), čili objektivně určeným jsoucnem na způsob první substance. Pro první averroismus bylo toto objektivní pojetí materie jako jsoucna třetího druhu podle Bacona šílené a podle Alberta směšné. Aristoteles dává materiální určení jsoucna jako „toto zde“ (τόδε τι) pouze hyleformické první substanci. Materie vzatá sama o sobě postrádá jakoukoliv formu, proto nemá způsob, jak by mohla existovat. Čistá potence nemá sama ze sebe žádné aktuální určení, protože je dána jako koncept pouze v mysli. Aristotelismus odmítá způsob „exsistence“ jsoucna u moderních iluminátů, kteří přímo kontemplují svět složený z objektivní materie a objektivně daných věcí. Potence daná původně jako hypotetický koncept se skrze Oliviho dostala do antropocentrické konstrukce moderní metafyziky.

### 5.1.2 Vůle jako intimní kauza třetího druhu

Moderní svět reálně neexistuje. Z tohoto prostého důvodu musí modernisté najít základ jeho bytí v aktu vůle objektivně existujícího demiurga. Jeho vůle tvoří objektivní svět v mysli a pak jej realizuje v externí činnosti prováděné v modu *ex nihilo*. Tímto aktem demiurgické tvorby se vůle stala nejdůležitějším *tertium ens* v moderně. Vůle se skrze tento akt demiurgického tvoření jsoucna třetího druhu stala novou první substancí a v této podobě přešla do základu moderní metafyziky. Moderní vůle je zásadně spojena s materiálním intelektem, který Olivi napojil na rezervoár species třetího druhu uložených v paměti. Oliviho komentář k Sentencím narouboval koncept objektivního jsoucna pojatý v nihilistickém modu „*non repugnat esse*“ na substanciálně pojatou vůli. To byla zásadní změna v prostředí *via Modernorum*. Po změněné definici pravdy modernisté nově definovali i jejího nositele (*subiectum*). Anselm určil vůli v pojednání *De voluntate* podle klasického vzoru jako schopnosti k něčemu (*potestas, aptitudo ad*; OBJ II, kap. 1.2). Tato schopnost vychází z jednání osoby, a nikoliv z esence vůle (*secundum usum, non secundum proprietatem potestatis*).[[364]](#footnote-364) Olivi upravil Anselmovo pojetí vůle jako aktivní schopnosti duše (*usus*) tak, že svobodnou vůli definoval jako nové jsoucno třetího druhu. Použil k tomu Augustinovu dialektiku „*uti* *et* *frui*“. Bonaventura a jeho škola *Modernorum* hypostázovala v modu substance lidskou intelektuální duši, ale ne vůli. Přidání další hypostázované formy k moderní kolektě substancí mytopoeticky zvané „člověk“ vedlo k zásadnímu rozkolu mezi Olivim a františkánskou školou v Paříži. Moderní sofisté měli a mají co dělat, aby spojili do jednoty osoby dvě substance, natož tři. Ale Olivi byl geniální a velmi tvrdohlavý modernista, proto založil voluntaristický subjekt Západu.

Objektivizace vůle proběhla v několika krocích a základní změna se týkala pojetí habitu. Tento akcident původně určoval vlastnosti osoby jako aristotelské substance. Olivi jej předělal na esenci, což poprvé provedl Simplikius a po něm Bonaventura skrze termíny „*habitus innatus*“ a „*habitus acquisitus*“(kap. 4.1.2). Svoboda stala habitem vůle a tento hypostázovaný habitus zakládá esenci vůle jako nové formy substance.

„Anselm tvrdí, že vůli uvádí v pohyb pouze její habitus, neboli afekty (*voluntas non movet se nisi per suos habitus seu affectiones*). Pod pojmem 'habitus' je třeba rozumět nejen vlastnosti přidané zvnějšku (*habitus superadditos*), ale také samotnou podstatu svobodné vůle (*ipsam essentiam libertatis*). V tomto modu determinované habituality je vůle přirozeně zaměřena na objekty, které mají podobnou přirozenost (*obiecta sibi connaturalia*). Ale k tomuto habituálnímu pojetí vůle je třeba přidat mnohá upřesnění.“ [[365]](#footnote-365)

Lidská svoboda je aktuální příčinou každého chtění, protože má skrze rozumnou vůli plnost aktuality. Vůle je sama v sobě vrcholně aktuální a zároveň plně v potenci vzhledem k budoucímu jednání. Kvestie 57 se přímo odvolává na Anselmovo pojetí pravdy jako *rectitudo*, aby zdůvodnila ipseitu vůle jako autonomně subsistující formy (*voluntatem ut ipsis informatam*).[[366]](#footnote-366) Olivi překročil obzor neoplatonského Anselma a učinil z vůle oddělené od zvířecího chtění autonomní esenci třetího druhu danou ipseitně. Vůle dostala nové vlastnosti jsoucna třetího druhu, které předtím měl pouze objektivizovaný intelekt. Olivi pojímá stejně jako druhý averroismus nasvícení jsoucna zezadu od esenciálně pojatých schopností duše. Vůle a intelekt jsou determinovány v modu *Oxfordian Fallacy* jako kauzálně účinné hypostáze či specifické esence „exsistující“ v imanentní aktualitě. Klíčovou roli hraje termín „esenciální potence“ (*essentia potentialis*), který je upravený pro kauzální působení svobodné vůle.

Vraťme se ke Grossetesteho škole sepisující po roce 1265 dílo *Summa philosophiae*, kde se nachází jedno z prvních objektivních pojetí jsoucna (OBJ II, kap. 3.1.3). Tehdy došlo k první fúzi pařížského tomismu a oxfordského univerzálního hylemorfismu. Dílo *Summa philosophiae* používalo termín „*potentia essentialis*“, který aristotelsky připisovalo přirozeně daným vlastnostem prvních substancí. Například kámen padá dolů, protože potence k pádu je daná přirozeně v samotné substanci věci. Olivi v následující dekádě přenesl fyzikální pojetí *potentia essentialis* na stejně přirozeně danou svobodnou vůli, která objektivně a univerzálně determinuje chtění v podobně založené potenci. Metaforický přenos přirozených vlastností fyzikálního tělesa jako hyparchické substance na svobodnou vůli jako substanci třetího druhu zahájil epochální působení západního subjektu. Hypostázovaná vůle dostala přirozenost z Aristotelovy *Fyziky* v rámci univočně pojatých species, protože moderna tato species volně přenáší ve formě univočního *scibile* z jednoho rodu na druhý. Habituálně určená vůle jako substance dostala kauzalitu v rámci aristotelského schématu. Olivi zrušil intelektuální schéma determinace vůle směrem od intelektu. Klasický aristotelismus uplatňoval v modu *extensio* činnosti spekulativního intelektu, který dosahoval kauzálních účinků v realitě prostřednictvím *intellectus practicus*. První averroismus hájil intelektuální pojetí vůle podle *Etiky Nikomachovy* (kniha III, VI). Aristotelské určení vůle patří do aktu záměrné volby (προαίρεσις, *electio*) dané volní aktualizací poznávací potence (E.N. 1151a29‒35). Vůle chce jen dobro poznané a předložené rozumem. Teoretický intelekt podle Aristotela určuje cíl jednání a praktický intelekt tento poznaný cíl aktivně uchopuje jako předmět chtění (νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός; *De anima* 433a14). Teoretický intelekt tímto rozšířením stává praktickým (*intellectus extensione fit practicus*) a tato teze determinuje jak v prvním tak ve druhém averroismu spojení teoretického a praktického intelektu.[[367]](#footnote-367) Vůle převádí univerzalitu rozumu do konkrétní kauzální účinnosti v realitě. Proto je *intellectus practicus* zaměřený v modu volitivní *causa efficiens* do reality singulárních prvních substancí, kde produkuje singulární chtění a činy. Teoretický rozum je praktický v realitě díky univerzálnímu poznání realizovatelného dobra pro nás, které chce osobní vůle angažovaná zde a nyní v singulárním jednání. Aristotelská definice praktického intelektu bude hrát po roce 1300 zásadní roli v debatách ohledně politického uspořádání společnosti (kap. 6.1). Oliviho scénář svobodné vůle bere aristotelskou definici až do druhé fáze *electio*, kdy je vůle už konkrétně determinovaná určitým předmětem. Olivi změnil aristotelské schéma intelektuální determinace vůle tak, že postavil na první místo substančně pojatou vůli, tedy určenou mimo rozumovou determinaci. Původní aristotelský scénář se měnil na podobu moderní hypostázované vůle jako jsoucna třetího druhu určeného v rámci *potentia essentialis*.

„Chtění je akt završující schopnost chtění. Před tímto aktem byla vůle v esenciální potenci (*ita ante ipsum erat in potentia etiam es­sentiali*) jako perfekci, kterou vůle obsahuje sama v sobě (*ad hanc perfectionem in se recipiendam*). Toto určení, i když údajně pochází od Aristotela, u něj není dáno v tomto smyslu.“ [[368]](#footnote-368)

Akt chtění je pojat tak, že že vůle jako hypostázovaná potence je nejprve vzata sama v sobě jako čistá esenciální možnost (*in potentia etiam es­sentiali*). Vůle předchází aktivní chtění. V žádném případě se nejedná o potenci duše, ale o velmi specifické *tertium ens*, které je druhem substance, jež je navíc dána v modu existenciální ipseity (*ad hanc perfectionem in se recipiendam*). Termín „*ad hanc perfectionem*“ obsahuje další novátorské použití relačního principu *esse ad*, které známe od Simplikia a které nově upravil Henry z Gentu (kap. 5.2.3). Aristotelské pojetí vůle přestalo platit, protože citát otočil celé schéma naruby (*non fuit data in hoc respectu*). Tím přestala platit struktura jednání podle *Etiky Nikomachovy*, která determinuje vůli v základním stavu pouze jako potenci, což pochopitelně platí i pro intelekt jako *tabula rasa*. Aristotelská vůle je rozumná tím, že je orientována v modu „*esse ad*“ směrem k intelektu, který jí ukazuje příslušné singulární dobro. Praktický rozum aktualizuje vůli jako schopnost duše. Vůle toto poznané singulární dobro uchopí a kauzálně uvede do reality skrze tělo, které vůle determinuje k jednání. Praktický intelekt je proto rozumně determinovaná vůle. Co vůli chybí na univerzalitě, to je nahrazeno singulárním jejím účinkem v realitě, což teoretický rozum nemůže udělat. Proto je v klasické metafyzice vůle nástrojem intelektu. Olivi definoval vůli jako trvalou a autonomní hypostázi, která působí mimo oblast rozumu. Kontigentní chtění jen akcidentálně završuje její apriorní subsistenci (*actus qui est velle*). Přechod od přirozeně dané „potence–substance“ k jejímu nově určené aktuálnímu chtění završuje apriorně danou hypostatizovanou povahu vůle (*perfectio ipsius potentiae*).

Nové schéma vůle je z hlediska aristotelismu plná paranoia. Olivi dal vůli jako další iracionální substanci duše a upravil neplatonský scénář „*esse ad*“ do absurdní podoby. Substanční vůle odloučená od intelektu má vlastní „*esse in*“ jako každá moderní porretánská hypostáze. Každý akt chtění potvrzuje vůli jako aktualizované *tertium ens* tím, že v modu „*esse ad*“ přebírá tuto essenciální potenci, tím se aktualizuje a začíná jednat ve světě. Vůle je dána jako trvalá hypostáze a tato substance třetího druhu pak kontingentně působí ve světě jako singulární kauza. Takový argument by Aristoteles odmítl odkazem na spis *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). To dokazuje citovaný úvod komentáže QIIIDA od Sigera, v němž tento citát slouží jako základ výkladu existence v modu *ipse* (kap. 4.4.2). Všechny aktivity duše se zakládají na skutečnosti, že všechny schopnosti *anima intellectiva* jsou čistými možnostmi duše a že se aktualizují prostřednictvím hmotného těla. Ale Olivi se programově distancoval od aristotelismu a zásadně kritizoval myšlení tohoto „pohanského heretika“. Proto založil radostnou vědu o moderně pojaté vůli. Olivi definuje vůli skrze *potentia essentialis* v řádu *per prius*, protože každé volní jednání je vztaženo k aktuálně-hypostatické přirozenosti vůle (*potentia enim essentialis...respectu actus primi*). Koncept *potentia essentialis* není dán vzhledem k přirozenosti člověka jako hylemorfické substance, ale vzhledem k primátu aktuální vůle jako substance (*respectu actus primi*). Primární potence vůle je dána substančně sama v sobě jako hypostázovaná esence. Tento druh existenciální ipseity jako substance je základem každého jednotlivého aktu vůle, neboť takto určená vůle hraje roli druhé substance v tabulce kategorií (*esse in*). Všechny akty vůle jsou do kategoriální predikace zařazeny jako potenciální akty chtění, které se v modu akcidentality vztahují k autonomní existenci vůle (*esse ad*). Akt konkrétní vůle odhaluje sekundární determinaci vůle provedenou skrze volbu určitého předmětu. V této fázi už platí Aristotelova definice vůle, která je determinována intelektem. Ale předmět chtění je původně daný jako akcidentální možnost substančně svobodné vůle obrácené do světa. Původní modus bytí vůle v moderním subjektu je dán jako objektivní substance daná Simplikiem jako hypostázované *relatio* (OBJ I, kap. 1.3.2). Substancializovaná potence založila určení moderní vůle jako jsoucna třetího druhu. Tím je zrušeno schéma prvního averroismu, které determinuje chtění jako přechod od potence k aktualitě. Tím, že se vůle stala hyparchickou esencí, získala kauzální účinnost ve skutečnosti a přestala být pouhou potencí. K tomuto účelu Olivi a po něm Henry z Gentu a Scotus využijí kategorii zvanou „habitus“, který Simplikius poprvé definoval v substančním modu (OBJ I, kap. 1.3.1). Druhý averroismus zcela běžně používal tento akcident čistě substanciálním způsobem už od Pagusova výkladu *Kategorií* z roku 1230 (OBJ II, kap. 3.1.2). Olivi použil schéma habituální konstituce pro vůli, čímž se odlišil od školy druhého averroismu. Svobodná vůle představuje habituální jsoucno třetího druhu (*hoc aliquid*), které je dáno v člověku současně aktuálně i potenciálně. Druhý averroismus pokračuje skrze Oliviho v rozšiřování objektivních určení jsoucna, což provedl Bonaventura a jeho škola po roce 1250. Rufusovo a později i Pechamovo pojetí intelektu jako vrozené poznávací potence (*potentia accidentalis*) stavělo na Bonaventurově aktualizaci hypostázovaného intelektu pomocí kontingentních species (kap. 4.1.1). Ve vůli jako jsoucnu třetího druhu se spojila substanciálně daná potence a aktualita stejným způsobem, jako to provedl Bonaventura pro *intellectus possibilis* a *intellectus agens* (kap. 4.1.3). Moderní *Oxfordian Fallacy* se rozšířila i na určení vůle, která představuje epochálně nové *medium* demiurgické svobodné aktivity, kdy vůle působí kauzálně jako čistá esence. Záměnu první substance za kauzálně účinnou esenci poprvé tematizuje Rufusův výklad *Druhých analytik* (OBJ II, kap. 3.3.1). Olivi je z tohoto zásadního důvodu zakladatelem moderní metafyziky vůle. Nietzsche tuto dějinnou dynamiku plně realizoval tím, že emancipoval vůli jako základ bytí postavený mimo teoretický rozum. Tento poslední krok nutně zničil i poslední zbytky moderní metafyziky. Ta byla nejprve iracionální a pak se stala úplně zbytečnou.

Pojetí vůle jako *potentia essentialis* přidalo do plurality substancí v člověku další substanci navíc. Citovaný komentář ke druhé knize Sentencí v kvestii 58 proto zásadně odmítá aristotelské pojetí vůle. Pokud intelekt determinuje vůli, pak už není svobodná. Podle aristotelismu vůle účinně a singulárně jedná v realitě proto, že je determinována od formálního a všeobecného poznání intelektu. Podle Oliviho je vůle svobodná proto, že je zcela emancipovaná, je aktualizovaná sama v sobě jako „potence–substance“. V nově definovaném schizoidním moderním subjektu může chtít moderní vůle potenciálně úplně všechno, protože je svobodná v mytologickém modu *absolute*. Oliviho vůle postavena mimo realitu a mimo intelekt. V aristotelském scénáři ale vůle nemůže být zcela autonomní a iracionální, protože definice osoby je založena na jednotě a rozumnosti. Praktický intelekt determinuje chtění směrem k jednomu určitému účinku danému intelektuálním poznáním příslušného dobra. Aristotelská vůle je *causa efficiens* proto, že ji *intellectus practicus* zaměřuje k určitému dobru. Pokud je na prvním místě vůle, musí se podle toho změnit i proces poznávání. Olivi odmítl platnost aristotelských argumentů o poznávání prostřednictvím fantasmat. Fantasmata nejsou potřeba jako mediátoři pro aktualizaci poznání a chtění v duši. Hypostázovaný intelekt a vůle existují v duši substanciálně a jsou přímo zakoušeny skrze akt avicennovské a augustiniánské sebereflexe. Kvestie 57 proto odmítne princip nasvícení intelektu zepředu, jak jej postulovala škola prvního averroismu.

„V tomto stavu, totiž oslavení, nevinnosti, milosti a trestu mohou naše mysli reflektovat samy sebe bezprostředně a mimo jakoukoliv pomoc nějakých fantasmat. Fantasmata v tom spíše mysli brání, než pomáhají, což je zřejmé v případě otázky, zda duše může poznat bezprostředně sama sebe plnějším dotykem. Nestarám se o to, že Aristoteles a jeho stoupenci říkají opak.“ [[369]](#footnote-369)

Objektivní náhled do nitra člověka vzniká na základě božího zjevení či z přímého náhledu, který bezprostředně poznává esenci duše v aktu sebereflexe (*anima possit se intelligere per se et immediate plenius habet tangi*). Fantasmata jsou pro moderní augustiniány a karteziánské avicennisty překážkou přímého poznání duše (*phantasmata eas impediunt*). Smyslová mediace narušuje bezprostřední a aktuální poznání čistým intelektem a stejně čistou vůlí. Stejně postupoval Descartes v prvním kroku meditací o první filosofii. Jeho *cogito* realizuje bezprostřední sebepoznání v modu plné evidence mimo smysly. Současný nihilismus zcela ignoruje skutečnost, že to je objektivní vůle, a nikoli *cogito*, co pohání Descartovy meditace ze subjektu do světa. Hypostatizovaná moderní a objektivní vůle tak tvoří skrytý mytologický základ karteziánského *cogito*. Olivi odmítl základní princip poznání prvního averroismu, tj. expozici smyslu danou zepředu, od smyslově poznávaných substancí. Metafyzika vůle definuje podstatu člověka prostřednictvím expozice smyslu určenou zezadu. Tomuto schématu odpovídá i substanční a esencialistická definice intelektu a vůle jako jsoucna třetího druhu. Meditace o moderním subjektu vezmou ve druhém kroku objektivně danou esenciální schopnost intelektuálního náhledu jako zdroj objektivní kauzality.

„Každý akt bere od své účinné příčiny svá nejvlastnější a nejvznešenější určení. Nejvyšší určení jsou obsažena v aktech naší mysli a tvoří podstatu života jako žití, jednoduchosti, intelektuality a podobně.“ [[370]](#footnote-370)

Čistá esence určuje nejzákladnější akty, které v modu plné jednoduchosti do sebe zahrnují pouze vyšší schopnosti duše dané v modu *simplicitatis et intellectualitatis*. Tato esenciální jednoduchost slouží jako účinná příčina všech aktů člověka. Duše se poznává bezprostředně a plně aktuálně skrze svobodné chtění aktualizované a hypostázované ve vůli jako zakoušené substanci. Pojetí esenciálních hypostází pro intelekt a vůli jako jsoucen třetího druhu patří do školy druhého averroismu. Ale v semiaverroistické formě najdeme toto hypostázování intelektu také v tomismu. Olivi už znal první verzi tomismu a proto radikalizoval Akvinského pojetí intelektu jako hypostázované formy duše (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*, kap. 4.5.4). Olivi definoval vůli podle tomistické hypostázované formy a současně v modu Sigerovy ipseity. Siger měl tento typ určení existence pouze pro osobu jako aktuální první substanci (*vivere est viventibus esse*, kap. 4.5.4). Nové pojetí vůle bylo současně tomistickou hypostází a dostalo Sigerovo pojetí ipseity, které bylo spojeno se austinskou formu niternosti a sebereflexivity. Tím vzniklo první pojetí *tertium ens*, které dostalo intimní a niterný charakter. Moderní intimita vůle využívá Augustinovy reflexe zaměřené do vlastního nitra. Skrze paměť, reflexi a osvícení vírou odkrýváme vlastní Já na základě neoplatonsky pojaté anamnéze mysli. Moderní vůle porretánsky „exsistuje“ v modu *per prius* v hypostatické jednoduchosti a bytí. Olivi přesně uchopil smysl argumentace Sigera proti Akvinskému ohledně hypostázovaného intelektu v modu *qua2* (kap. 4.5.3). Přenesl Averroesův model intelektu jako *tertium genus* na novou formu hypostázované vůle v pseudo-existenciálním modu „*voluntas ipsa vult*“. Olivi dal po vzoru Sigerova „*homo ipse intelligit*“ jednotu osoby do intimity svobodně se reflektujícího a zakoušeného subjektu.

Vůle se stala novou hypostázovanou substancí po vzoru druhého averroismu, ale byla zasazena do nové jednoty osoby v modu intimní ipseity dané podle Sigerovy školy prvního averroismu. Substanční pojetí vůle patřilo k běžné intelektuální výbavě františkánů ze školy druhého averroismu kolem 1270. To ukazují *Quaestiones disputatae* (asi 1267‒68) od Gauthiera z Bruges (Gualterus Brugensis). Tento františkánský *magister regens* z Paříže (1267‒69) dokazuje, že intelekt má aktualitu danou vlastním aktivním náhledem do prvních principů poznání (*educit se de potentia ad actum*).[[371]](#footnote-371) Podobnou aktualitu má i vůle vzhledem ke chtěnému dobru (*voluntas* *est in actu et determinata respectu boni*). Olivi drží substanční aktualitu vůle, ale definuje ji podle ipseity Sigera. Postupoval podobným způsobem jako Siger, jehož učení dobře znal ze studentských let 1267‒72 v Paříži. Komentář druhé knihy Sentencí se inspiruje fenomenologickou podobou ipseity z pojednání *Quaestiones in tertium De anima* (kap. 4.4.2). Olivi ovšem na rozdíl od Sigera hypostázoval vůli a z esenciálně postulované definice dedukuje její kauzální působení. Siger měl ipseitu v modu prvního averroismu, protože šel od účinků k příčině skrze vykazatelnou zkušenost myšlení v první osobě. Olivi bere model Sigerova niterného zakoušení (*experimur*, *conscii sumus*) nikoliv pro *anima intellectiva* jako formu těla, ale pro esenciálně pojatou vůli. Zavedením hypostázované svobodné vůle v modu *ipse* přibyla v člověku další substance. Intimně daná vůle třetího druhu zakládá v modu hypostázované ipseity již sekundární a proto determinované a kontingentní akty dané jako následky kauzálně působící esence. Proto je v modu *per posterius* účinnou příčinou regulovaného jednání moderního agenta a demiurga. Modernisté vinou *Oxfordian Fallacy* ztratili kontakt s realitou, protože upřednostnili poznání pouhé esence. Viz jejich deformaci kauzální determinace v rámci středního členu soudu (*medium*), kterou první averroismus kladl po vzoru *Druhých analytik* pouze do působení reálné první substance (OBJ II, kap. 3.1.1).

Tvořivý františkán vytvořil objektivní určení vůle v ipseitním modu *Oxfordian Fallacy* a tím založil moderní svobodný subjekt. Iluminát Olivi ze školy druhého averroismu pochopil novátorství Sigera, které odmítl teolog Akvinský ze školy prvního averroismu. Siger tvrdí, že bezprostředně prožívaný akt poznání je přímo zachycen v aktu poznání, který pojal v holistickém modu ipseity. Intimně zakoušená svobodná vůle Oliviho přesahuje (*exsistit*) stejným způsobem ve svých účincích z primární a substanční niternosti směrem do externího předmětného světa. Následující citát ukazuje původ romantické intimity svobodného moderního subjektu.

„Jestliže jsou účinky dány od něčeho odděleného, pak se v nás nemohou iniciovat od činitele, jehož výkon a povaha by nedosáhla do nitra naší mysli (*intimissime interiora nostrae mentis*). Nic nám totiž není niternějšího (*nihil nobis intimius*), než akt naší mysli a jeho principy dané niterně (*intrinseca principia*). V této plnosti intimity jsou dány akty tak, že naše svrchované chtění může změnit jedině bůh (non possunt videri nobis nolentibus ab alio quam a Deo).“ [[372]](#footnote-372)

Substance vůle je postavena podle logiky *non nihil*, kdy je pomocí dvojího záporu hypostázována jako moderní *res* (*non possunt...nolentibus*). Výměr tohoto kladně daného chtění je dán druhým záporem vzhledem k totální jinakovosti boha (*non possunt*...*ab alio quam a Deo*). Olivi vytvořil nihilistický subjekt založený na moderní vůli doslova *ex nihilo*, pomocí dvojího záporu, kdy oddělil akty vůle jak od boha, tak od nicoty. Eminentní představitel druhého averroismu otočil Sigerovo fenomenologické „jak“ zakoušíme myšlení (*experimur*, *conscii sumus*) směrem do niternosti vůle definované jako moderní *ens ratum*. Vůle je definována podle Bonaventury v logice dvojího záporu jako moderní *tertium ens* stvořené v logické abstrakci (kap. 4.1.1). Bonaventura pak pokračuje modem „*conscii sumus*“daného v sebereflexi hypostázovaného intelektu podle Augustina, a ne jako Siger abstrakcí ze smyslů v modu „*experimur*“. Olivi udělal to samé. Nic nám není bližšího než akty vlastní svobodné vůle, kterou jsme si sami stvořili *ex nihilo* pomocí dvojího logického záporu (*nihil nobis intimius quam actus nostrae mentis*). Olivi definuje intimitu vůle v modu Sigerovy ipseity, nikoliv podle Bonaventurovy objektivity duše či Akvinského objektivní formy hypostázovaného intelektu. Nové postavení subjektu dané niterností vůle dal Henry z Gentu v další dekádě do ontoteologického scénáře absolutní subjektivity založené přímo v bohu. Duns Scotus z této ontoteologie vytvoří novou metafyziku a uzavře vývoj objektivity.

Moderní vůle se stala novou hypostází v duši jako kauzálně působící esence po vzoru Rufuse a Kilwardbyho; navíc dostala ipseitu podle Sigera. Nové pojetí vůle se stalo první moderní substancí třetího druhu, která dostala charakter ipseity po vzoru Sigera. Tato zásadní změna ve výkladu subjektu založila nové *Lichtung* moderní metafyziky určené hypostázovanou a existeciálně určenou vůlí. Koncept intimně pojaté vůle nově určil způsob, jak (hermeneutické *Wie*) je nasvícen smysl jsoucna od schizofrenického moderního subjektu (*Vor-blickbahn*). Olivi překonal primitivní substanční dualismus prvních modernistů propagujících univerzální hylemorfismus v Oxfordu a v Paříži. Tento model plurality substancí v člověku byl okolo roku 1280 už neudržitelný, což ukázala Pechamova marná sofistika na Oxfordu po rehabilitaci Akvinského (kap. 4.2.1). Navíc na Oxfordu už předešlá generace Grossetesteho nástupců přijala skrze výklad Aegidia v Oxfordském rukopise hypostázovaný intelekt daný v tomismu jako forma duše. Následující pasáž ukazuje v kostce všechna protikladná určení moderní vůle dané skrze esenciální predikaci *in artificialibus*.

„Každá substančně daná forma má určitou míru aktivních schopností, čili má aktivní potenci založenou v sobě samotné (*potentiam activam a se originatam*) a danou vzhledem k sobě jako nástroj (*respectu sui quasi instrumentalem*). Je nemožné, aby tuto schopnost měl celek všech stvořených forem. Ale substanční forma naší mysli, která obsahuje v nejvyšší míře tuto substanční formu naší vůle, neboli svobodu, je vrcholem stvořených forem.“ [[373]](#footnote-373)

Vůle je formálně určená substance (*forma substantialis*) s vlastní aktivitou, která je aktivní potencí a má zdroj aktuality sama v sobě (*potentiam activam a se originatam*). Vzhledem k sobě funguje vůle jako nástroj (*respectu sui quasi instrumentalem*), protože má vlastní aktualitu. Vůle-substance zakouší aktuální potenci v modu ipseity a je původním a absolutně suverénním zdrojem chtění. Aktivita vůle není vykonávána nutně jako u pasivního nástroje ovládaného vnějším hybatelem (*quasi*). Vůle působí svobodně, tedy z hlediska imanentní aktivní potence indiferentně dané vzhledem k budoucímu jednání. Olivi říká, že žádné jiné stvořené jsoucno nemá tuto svobodnou formu existence (*impossibile est quin summa omnium formarum creatarum hoc habeat*). Substanční forma svobodné vůle daná tímto paradoxním způsobem z nás činí vrchol stvoření (*potissimum gradum*). Olivi zahájil revoluci myšlení postaveného mimo aristotelsky predikovanou realitu a novým způsobem postavil člověka na vrchol stvoření. Moderní subjekt tvoří obraz moderního boha ne kvůli intelektu, ale kvůli iracionální a intimně svobodné vůli. Svobodná vůle *Modernorum* se stala svrchovaně imanentní a účinná *causa sui*, protože byla vyňata z aristotelské definice kauzality. Vůle je svobodná tím, že může aktuálně chtít i nechtít a přitom si sama v sobě zachovává indiferentní vztah k oběma možnostem (*esse ad*). Vůle jako objektivní jsoucno třetího druhu obsahuje obě možnosti současně. Obě možnosti jsou v habituálním modu „*esse ad*“ dány nutně a objektivně.

„A tímto způsobem je mylný závěr předešlé podmínky a vzhledem k tomu není pravda, že kauza se má stejným způsobem jak bytí svého účinku tak k jeho nebytí.“ [[374]](#footnote-374)

Citát zrušil princip aktualizace vůle a logiku *modus ponens* pro svobodnou vůli, kterou měl aristotelský scénář (*hoc non est verum*). Ve svobodné vůli eficientní kauza nedává jen jednu možnost v řádu „příčina–účinek“ (*non plus faceret ad eius* esse). Působení vůle je indiferentně dáno vzhledem k možnému kauzálnímu účinku, který může nastat a nemusí, protože vůle je ve svém eficientním chtění zcela svobodná. Pro vědu platí, že příčina se vztahuje stejným způsobem k existenci a neexistenci účinku (*causa eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse*). Princip identity říká, že příčina je příčinou a účinek účinkem, i když nemusí nastat. Aktuální působení reálné příčiny, které není ničím zablokováno, nutně vytváří stejně reálný a aktuální důsledek. Olivi musí změnit princip identity pro svobodnou vůli: kauza je a není kauzou, protože vzhledem k externímu působení má vůle statut kauzy třetího druhu. Olivi zrušil základní aristotelský princip „*eodem modo*“, který definuje podstatu kauzálního působení příčiny na účinek v logice deduktivního důkazu *modus ponens*. Pro vůli neplatí princip „*eodem modo*“ určující působení kauzy v modu „tato aktuální kauza ‒ tento aktuální účinek“. Vůle si v sobě podržuje možnost opačného působení současně s vlastní účinnou aktualitou. Aktualita niterné efektivní vůle je dána vždy, ale účinek nastat nemusí, protože vůle je svobodná, a může totéž aktivně a efektivně chtít, a současně nechtít. Působení vůle současně existuje a neexistuje, protože obě možnosti existují v samotné vůli v podobě její intimní svobody. Vůle je vzata v modu per *se* a podle své účinné substanční schopnosti. Vůle subsistuje v intimním modu *essentia potentialis*, kde pořád zůstává sama sebou, i když nijak nepůsobí (*non se habeat aliter ad ipsa*).[[375]](#footnote-375) Ale vzhledem k externímu účinku se vůle už chová jako klasická aristotelská příčina (*multo aliter se habet ad ea*).

Určení vůle jako „ne-účinné“ intimní kauzy představuje z hlediska klasické metafyziky naprostý nesmysl. Vůle se definuje jako aktuální substance (A) a zároveň je dána jako kauzální „substance–potence“ k opaku (non A). Bytí a nebytí kauzality je dáno současně ve stejném smyslu a na stejném substrátu. Svobodný člověk nové epochy už není vázán aristotelskou logikou a metafyzikou, ale paranoickým myšlením *Modernorum*. Olivi ruší klasický *modus ponens* a nechává pouze svobodné a plně objektivní působení kauzálně vybavené vůle. Objektivní kauzalita vůle v univerzálním modu *esse ad* zaujala v epoše zatmění první substance místo efektivní kauzality. Použitím modu „*esse ad*“ pro svobodnou vůli vznikl nový základ reality ve smyslu metafyzického *Gründung*. Nositel moderní vůle se stal intimně založenou *causa sui*. Ani moderní bůh nemohl být takto určenou *causa sui*, protože jeho neomezené bytí by se stalo omezenou substancí s pevně určeným kauzálním účinkem. Subjekt moderní vůle začal fungovat jako nová substance třetího druhu, k níž bylo třeba vytvořit novou formu kategoriální predikace *per prius* a *per posterius*. Vůle představuje osobně zkoušenou ipseitu svobody v modu Sigerova pojmu „*experimur*‒*conscii sumus*“. Substančně pojatá vůle má zdroj kauzality sama v sobě ve formě intimní *causa sui*, která je dána jako substanciální potence směrem k tomu či onomu jednání. Olivi omezuje univerzální kauzalitu ze svobody až ve druhém kroku daném již kontingentně. Intimní kauzalita vůle (*esse in*) si udržuje odstup od efektivního působení reálné kauzality tím, že reflexivně a svobodně reguluje její účinek pouze směrem k možnému účinku (*esse ad*). Nové určení jsoucna v modu „*esse ad*“ je vázáno na intimní *ipse*-status lidské vůle. Základní princip kauzality říká, že *causa efficiens* nutně vyvolá účinek v odpovídající potenci, na kterou působí. Je-li aktuálně dána příčina a jí odpovídající potence, pak při nerušeném působení kauzy nutně následuje odpovídající účinek daný aktualizací této potence (*post hoc, ergo propter hoc*). Kauzalita v řádu reálných prvních substancí stanovuje, že účinek nastane nutně, pokud nerušeně působí efektivní příčina. V logice tomu odpovídá klasický *modus ponens*, který tvoří základ dedukce a tím i demonstrativního soudu. Vzhledem k nově pojaté intimní svobodě aktuální a přitom potenciální svobodné vůli bylo nutno upravit Aristotelovo schéma kauzality pro svobodnou vůli. Podívejme se na původní *Lichtung* objektivní vůle, která vychází ze sebe a svou kauzálně-efektivní determinací zakládá nový řád bytí jsoucna. Původní začátek druhé metafyziky ve smyslu Heideggerova *Beginn* najdeme v tomto citátu.

„Existence či neexistence následku určeného směrem od příčiny může signifikovat účinné a postačující bytí této příčiny. Tímto způsobem platí pravdivý závěr deduktivního soudu. Ale signifikace se může vztahovat také k řádu samotných následků (*ordinem ipsius effectus*) a k jeho vzniku nebo vyvedení (*factionis eius seu exitus*) podle toho, jak se má ke své kauze, nebo spíše, jak je jsoucnost účinku dána směrem od své kauzy (*quem est a sua causa*). A tento řád mnohem více signifikuje základní určení jsoucna (*ille ordo potius dicit esse ab quam*), k němuž se jsoucna predikují (*esse ad*). Pak neplatí (*falsura est*) předešlé tvrzení o závěrech deduktivního syllogismu. V tomto případě není pravda, že příčina se má stejným způsobem jak k bytí, tak k nebytí svého účinku.“ [[376]](#footnote-376)

První případ kladení příčiny a účinku (*virtutem effectivam et sufficientem ipsius causae*) je aristotelský *modus ponens* pro eficientní působení příčiny (*consequens primae conditionalis*). Olivi přímo nepopírá původní princip kauzality, ale potřebuje suspendovat jeho platnost pro svobodnou vůli. Druhý modus obsahuje epochálně nové určení vůle určující nový řád metafyziky (*significare ordinem*). Nový řád jsoucna vychází z principu svobodné kauzality vůle. Intimně daná kauzalita vychází ze subsistentní vůle jako substance třetího druhu (*exitus secundum quem se habet*). Objektivně daná kauzalita vůle pak funguje ve světě jako reálná kauza (*ad suam causam*). Tento exitus kauzálně dané vůle určuje bytí světa v porretánském modu „exsistere“, které přešlo do moderní fakticity (*factionis eius seu exitus*). Vůle zakládá řád bytí jsoucího (*ille ordo*) determinovaný působením kauzality ze svobody jako původního zdroje smyslu jsoucna (*dicit esse ab quam*). Termín „*ille ordo*“ zakládá poprvé v dějinách západní metafyziky určení jsoucna mimo aristotelskou kauzalitu, a dokonce i mimo její sofistickou verzi danou v rámci *Oxfordian Fallacy*.

Hypostázovaná demiurgická, intimně-kauzální vůle je daná jako objektivní substance v modu *absolute*, tedy zcela odděleně od intelektu i od zbytku světa. Absurdní bytí lidské vůle založilo novou formu *dativus obiectivus* v jeho základním modu. Olivi nově určuje dějinně a hermeneuticky dané „jak“ (viz (Heideggerovo *Wie*) je jsoucno přivlastněno moderním subjektem (*dativus possessivus*). Svobodná vůle v modu habituální ipseity musí mít stálou aktuální a proto substanciální možnost k opačnému jednání. Její aktualitě nesmí nic předcházet, ani akt rozumné volby dané intelektem. Jakákoliv předběžná determinace ruší svobodu vůle danou intimně v ní samé, tedy v modu *per se*. Viz status intelektu jako *tertium genus* v CMDA, ale ten je pochopitelně vázaný na osobu jako reálnou první substanci. Vůle funguje ve svobodě jako čisté aktuální bytí obsahující ambivalentně danou potenci, protože její účinek nemusí nastat nutně. Ale ve druhém kole je už vůle určená abstraktně jako aristotelský koncept intelektuálně určeného chtění. Tato objektivovaná vůle abstrahovaná v modu *quartum genus* stojí mimo ipseitní zakoušení první osobě a představuje pouhou potenci vůle něco chtít ve světě (*potentia accidentalis*). Konkrétní akt (*volitio*) je proto daný v rámci determinovaného aktu záměrné volby (*electio*) z *Etiky Nikomachovy*. Olivi přesně pochopil Sigerovo určení o dvojí povaze intelektu daného jinak ve vlastním výkonu (*tertium genus*) a jinak v obecném poznání skrze abstrakci (*quartum genus*). Modifikované schéma CMDA použil pro svůj scénář ipseitně subsistentní vůle. Oliviho nauku autonomní vůle jako jsoucna třetího druhu klasický aristotelismus zásadně odmítl. Podle Akvinského chce lidská vůle vždy to dobro, které je poznané rozumem.[[377]](#footnote-377) Podle prvního averroismu, vykládajícího *Etiku Nikomachovu* ve stoickém a křesťanském smyslu *liberum arbitrium*, je svobodná pouze samotná volba intelektu (*electio*). Determinismus vůle je nevyhnutelný fakt singulárného chtění vůle jako reálně působící příčiny, protože intelekt ji orientuje k poznanému a tím i singulárně chtěnému dobru. Vůle je v tomto scénáři svobodná proto, že je rozumná, což není případ animální žádostivosti. Olivi vytvořil z vůle novou substanci v člověku, která směřuje do světa z původního intimního habitatu své esenciální a habituální svobody. Jeho následovníci rozvinou skrytý ontoteologický a metafyzický potenciál tohoto *esse ad* habituálně přidaného do substance intimně dané vůle. Henry z Gentu v následují dekádě udělá z termínu „*esse ad*“ kategoriální predikaci vztahu (*relatio*), a tu dá přímo do boha (kap. 5.2.3). Označení „*ille ordo*“ ve výše uvedeném citátu indikuje zrod budoucí metafyziky *Modernorum*, kterou Henry z Gentu převede do ontoteologie a jeho kritik Scotus do metafyziky. Oliviho nauka o absolutně svobodné vůli postavené mimo svět se skrytým způsobem objevila v postmoderně. Třetí antinomie Kantova díla *Kritik der reinen Vernunft* odmítla možnost kauzality dané ze svobody pro racionálně danou kosmologii, protože svobodu nelze objektivně vykázat v kauzálním řádu přírody (*dritter Widerstreit*, KdRV, B 472‒73). Oliviho nový řád determinovaný kauzalitou svobodné vůle znovu objevil Kant v díle *Kritik der praktischen Vernunft*. Ale Kantova druhá kritika nejde cestou Oliviho intimity vůle dané *per se* a substančně. Radikální modernista Olivi vyňal vůli ze zákona jakékoliv kauzality a determinuje bytí vůle pouze ve vztahu k bohu, který zajišťuje její substanční existenci. Z vůle vznikla další substance třetího druhu v člověku postavená mimo substanční duši a intelekt. Vůle se stala intimním určením člověka a byla vyňata z obecně platného zákona kauzality. Kant zopakuje Oliviho dualismus tím, že v první kritice postavil aporii svobodného praktického rozumu. Svobodná vůle funguje jako *causa sui* v modu plné zákonodárné autonomie a mimo kauzalitu světa. Ale zůstává i v otázce svobody částečným fenomenologickým realistou, stejně jako v již citovaném případě kauzality podle *Kritik der reinen Vernunft* (kap. 4.6). Kant hledá mimo intimitu vůle i její reálnou determinaci skrze reálně a kauzálně daný zákon, protože mu nestačí syntetické *a priori* jako určení vůle. Kant nemůže nechat intimní vůli jako zcela iracionální hybnou sílu v člověku, což měl Olivi. Termín „*Factum der reinen praktischen Vernunft*“ jedaný jako *„syntetischer Satz a priori*“ (KdRV, A 55). Svododa vůle je zásadně vázána na fakt vždy již existujících morálních a lidských zákonů. Existující morální zákony jsou důkazem determinace člověka z jeho intimní svobody. Tato morálně odpovědná svoboda pak působí jako reálná kauzalita v lidském světě praktického rozumu.

Olivi popisuje fenomenologické „jak“ (*Wie*) se ipseitně daná vůle-substance vztahuje k sobě samé jako k prvnímu a bezprostřednímu předmětu poznání. Intimní aktuální vůle prvního moderního liberála je daná v substančním modu vnitřní jistoty. Tím nahradila neoplatonský intelekt-slunce osvěcující duši zvnějšku a mimo první substanci poznávanou smyslově. Následující pasáž ukazuje původní zdroj romantické intimity Západu založené na svobodě neomezeného a absolutního chtění. Citát shrnuje předešlé vývody q. 57 a definuje vůli jako intimní substanci třetího druhu.

„Nelze popřít, že jsou v naší moci ty akty, které vnitřně zakoušíme sami v sobě a které prožíváme. To by znamenalo, že popíráme to, co je v nás nejvnitřnější a nejjistější. Kdyby tyto akty nebyly v nás dány ve formě substance subsistující skrze sebe a bezprostředně (*sunt a nostra forma substantiali per se et immediate*), tedy bez mediace ostatních schopností, které z ní pramení, pak by tyto akty byly dány jen akcidentálně, tedy jen vzhledem k předmětům těchto aktů, nebo by v nás byly tyto akty založeny jen takovým způsobem, jako sluneční paprsek proniká éterem.“ [[378]](#footnote-378)

Citát ukazuje, že subsistentní vůle pramení sama ze sebe (*a se originatis*) a pro založení vlastní aktuality nepotřebuje mediaci z vnějšího světa (*nostra forma substantiali per se et immediate*). Základní kognitivní princip „*ex* *inmediatis*“ se přesunul z kauzálně působící první substance na intimně zakoušenou a kauzálně působící vůli. Vůle je ve své aktualitě dána *simpliciter*, protože její původní akt svobody je dán subjektivně-reálně v hypostázované vůli a ta působí objektivně-kauzálně vzhledem k tělu. Připomeňme modus „*subiective*‒*obiective*“ Sigerovy školy daný pro vztah těla, duše a intelektu, který použil Boethius z Dácie jako autor Gieleho anonyma (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto;* kap. 4.3.1). Oliviho vůle subsistuje skrze aktuálně a bezprostředně zakoušenou podstatu bytující skrze sebe a v sobě (*intimum et certissimum nobis*). Akt vůle zakoušíme s absolutní vnitřní jistotou (*actus quos intime sentimus esse*) oddělenou od jiných smyslů. Nelze popřít svobodnou vůli danou ve vnitřním zakoušení (*non...est negare*). Vůle má vlastní aktualitu sama ze sebe a funguje jako intelekt-slunce avicennovských a karteziánských *Modernorum*. Zrod moderního svobodného subjektu v modu karteziánské sebereflexe hypostázované mysli ukazuje citát zakládající metafyziku solipsistické moderny.

„Sami v nás nejzřetelněji zakoušíme (*manifestissime experimur in nobis*), že naše mysl (*mens nostra*) jak myšlením tak láskou sama sebe reflektuje a obrací se k sobě (*ad se*) jako k objektu (*tanquam ad obiectum*) danému přímo a nejblíže (*sui ipsius directum et immediatum*). Ale žádná schopnost se nemůže bezprostředně reflektovat sama v sobě (*nulla virtus potest se reflectere immediate super se*), pokud není svobodná (*nisi habeat libertatem*).“ [[379]](#footnote-379)

Zásadní rozdíl mezi Sigerem a Olivim je v tom, že moderní vůle *per se* provádí akt sebereflexe, kdy přímo a bezprostředně nazírá sama sebe jako hypostázovanou substanci třetího druhu (*obiectum sui ipsius directum et immediatum*). Princip *ex* *inmediatis* se nyní vztahuje na vůli jako kauzálně působící substanci. Tento karteziánský scénář v modelu „*res volens*“ by Siger vyloučil a s ním i škola prvního averroismu. Duše je *tabula rasa* a první poznání má od smyslově poznávaného světa. Avicennismus „létajícího muže“ je nyní upravený pro aktuální a autonomní vůli. Olivi jako nadený žák Sigera se v tomto zásadním bodě rozešel s celou tehdejší školou františkánů vedených Bonaventurou. Pro ně byl *Doctor Invidiosus* akademikem přicházejících apokalyptických časů, proto musel být odstraněn z univerzity. Z hlediska modernistů k tomu došlo opravdu v hodině dvanácté, protože Akvinský přišel z papežského Říma a začal v Paříži efektivně ničit celou školu druhého averroismu. Pak bylo modernistům jasné, že artisté v Rue du Fouarre začali nastolovat vládu aristotelské Šelmy popsané v knize Zjevení (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, kap. 4.1.2). Ale Olivi odsuzující dokonce i Aristotela jako heretika nesledoval cestu Sigerova prvního averroismu. Dvoupatrová architektura vůle je inspirována Bonaventurovou duální regulí a Rufusovým rozdílem mezi akcidentální a substanciální potencí (OBj II, kap. 3.3.1). Lidská vůle je daná *per prius* substanciálně o sobě (*potentia essentialis*), a *per posterius* určuje kontingentní chtění (*potentia accidentalis*). Sama v sobě je vůle intimně svobodná substanciálně a trvale, proto má absolutní charakter vázaný na lidskou nemateriální duši a intelekt. Moderní agent chtění je intimně a aktuálně svobodný (první regule vůle jako „*esse in*“), a tím svobodně jedná ve světě (druhá regule jako „*esse ad*“). Ve druhém demiurgickém modu působí ipseitně daná vůle také kontingentně a kauzálně směrem do světa. Spojením esenciální bytnosti a akcidentálních činností dostala vůle charakter moderní substance a stala se novým jsoucnem třetího druhu.

Moderní definice osoby složené ze dvou substancí nyní dostala další substanci navíc, což bylo nepřijatelné v letech 1275‒77. Akvinský a Pecham odešli z Pařížské univerzity o pět let dříve kvůli sporům o mnohem menší hereze dané pluralitou pouze dvou forem nebo dvou substancí v člověku. Modernisté po zničení klasické jednoty osoby začali oficiálně hlásat v Oxfordu a v Paříži substanční mnohost v člověku po odsouzení prvního averroismu roku 1277, ale raději se omezili pouze na dvě substance. Zavedení třetí substance do definice osoby vysvětluje, proč tento originální františkánský sofista odešel z Paříže kolem roku 1277. Znepokojení představení řádu nenechali tohoto nespoutaného myslitele působit jako učitele v centru tehdejší vzdělanosti v době největší krize modernismu, kdy metafyzická paranoia a schizofrenie zdaleka nebyla uznávanou akademickou normou. Proto hermeneutika vykládá Oliviho texty, které vznikaly právě v tomto období. Olivi vytvořil intimní diakosmos přímo v člověku a umístil do něj další jsoucno třetího druhu, které dostalo kauzální účinnost ve světě. Vůle jako substance má hypostázovanou svobodu danou intimně a ta garantuje následné svobodné jednání. Aktuální vůle-substance funguje jako účinná příčina *per prius* a je nerozlišeně daná vzhledem k oběma potenciálním možnostem daným *per posterius* v budoucnosti. Vznik moderního svobodného subjektu ukazuje tento citát.

„Vůle má svobodu původně a skrze sebe (*habere libertatem primo et per se*), protože vůle jedná ze sebe (*operatur tanquam a se*), a ne z jiného, údajně odděleného činitele a hybatele. Proto se determinuje sama ze sebe vzhledem k činu (*ipsa se ipsam applicat ad opus*). Sekundárně je vůle správně definována jako svobodná (*secundario vero dicitur libera*), protože má možnost jednání vzhledem k opaku (*in utramque partem oppositorum*). Používám termín 'sekundární' proto, že svoboda neexistuje jinak, než skrze to, co svobodu vybavuje aktivitou danou jakoby ze sebe (*operatur quasi a se*), a ne z nějakého odděleného zdroje.“ [[380]](#footnote-380)

První určení vůle je dáno z hlediska její subsistentní svobody dané *intrinsece* a *per se* (*voluntas dicitur habere libertatem primo et per se*). Svobodná vůle v modu ipseity pak směřuje k externímu předmětu chtění (*ipsa se ipsam applicat ad opus*). Místo Sigerovy teze „*homo ipse intelligit*“ nastupuje teze o hypostázované svobodné vůli v modu absolutní ipseity (*ipsa se ipsam*). Svobodná vůle jako ipseitní substance je dána v primárním modu *per se*. Tato hypostázovaná svobodná vůle je v sekundárním modu svobodná skrze jednání dané do světa (*secundario vero dicitur libera*). Nově určená aktualita intimní vůle svobodně volí mezi protiklady danými současně v potenci vzhledem k vnějšímu světu (*in utramque partem oppositorum*). Vůle ve své intimní *potentia substantialis* je stejně neomylná a sebejistá jako bůh koncipující budoucí plán spásy v modu „*semel*‒*semper*“. Připomeňme, že základem tohoto pouze budoucího ale již logicky určeného jednání vůle dané vyloučením třetí možnosti je Grossetesteho spekulace o budoucím příchodu Antikrista, která založila moderní logiku (OBJ II, kap. 3.1.2). Příchod Antiktista je logicky nutný stejně jako schopnost vůle svobodně a intimně chtít. Všechno ostatní je logicky vyloučeno. Pak je jen akcidentální záležitost, jestli svobodná vůle kontingentně realizuje nebo nerealizuje své nutné, ipseitní a intimně dané chtění svobodně subsistující v této základní substanciální možnosti. Bez této aktuální potence by nebyla vůle svobodná jako intimní kauzální činitel. Vytvoření primární a sekundární roviny vůle založilo nový systém Bonaventurovy dvoupatrové regule (*regula agentis in/creati,* kap. 4.1.2), ale tentokrát dané pouze v člověku. Olivi dostal člověka na boží úroveň, ale pouze v modu svobodné intimity vůle, která funguje jako nová forma *imago Dei*. Moderní bůh dostal ve filosofii novou antropomorfní podobu a se stal modernímu člověku bližším a srozumitelnějším. Reformační podoba kapitalismu (kap. 5.1.3) plně dosvěčila tento vývoj.

Ipseita svobodné vůle zakoušená v první osobě a zároveň jako substance třetího druhu určila i další důležitý charakter vůle. Olivi zrušil aristotelskou identitu jsoucna tím, že postuloval esenciálně danou aktualitu a potencialitu do epochálně nové substance třetího druhu dané *simplex* a v modu„*intimissime interiora nostrae mentis*“. Touto transformací na porretánské jsoucno třetího druhu začala vůle „exsistovat“ v modu intimní ipseity, která je metafyzicky oddělena od následného působení vůle v realitě. Olivi nesouhlasí s aristotelským pojetím kauzality, protože musí pro svobodnou vůli zachovat substanční a kauzální možnost jednat jinak. Vůle musí obsahovat nutnou, substanciálně a aktuálně danou indeterminaci jednat vzhledem k opaku. Takto danou neurčitost s ohledem na budoucí stav nacházíme u Aristotela, Averroese pouze u potence. Ale ta nemůže být určena metafyzicky a logicky, protože ohledně budoucí námořní bitvy žádná logická určenost neexistuje. Aristotelova záměrná volba (*electio*) proto determinuje vůli jako extenzi teoretického intelektu, který se stává praktickým tím, že singulárně-kauzálně působí v realitě skrze vůli. Rozumné chtění je v momentu rozhodnuté vůle již vztaženo k tomu či onomu parciálnímu dobru jako chtěnému předmětu. Ale chtění na úrovni reálné volby je podle Oliviho pouze sekundární a kontingentní určení vůle determinované konkrétním předmětem chtění, nikoliv její *potentia substantialis*. Intelektualistické určení vůle v modu *per prius* představuje pro Oliviho kámen zásadního úrazu. Aristotelismus determinuje vůli rozumem a tím ji dává až na druhé místo. Heretikovi Aristotelovi přece nelze věřit v tak závažné otázce, protože svobodná vůle je nezbytně nutná pro naši spásu. Citovaná kvestie 57 odmítá tezi, že by rozum determinoval vůli, protože pak by nebyla plně svobodná. Olivi ruší scénář závislosti vůle na intelektu útokem na Aristotela. Tím se přihlásil ke svým pařížským učitelům, které Albert ironicky nazval *doctores Latini*.

„V následující otázce je pojednáno, že vůle, pokud je svobodná, nic nepřijímá ani z intelektu, ani z jeho aktů (*nihil penitus recipit ab intellectu et eius actu*), ani nepotřebuje aktualitu intelektu ke svému výkonu (*nec exigitur ad eius actum*) a stačí jí pouhá reprezentace předmětu chtění skrze intelekt (*nisi pro sola repraesentatione obiecti*). Navíc platí, že Aristoteles svou nauku nedokazuje, pouze předpokládá. A věřit tvrzení nějakého pohana (*credere dictum hominis infidelis*) bez jakéhokoliv důkazu, navíc v případě ohrožení křesťanské víry a proti rozumu, to by byl akt velké hereze a velké hlouposti.“ [[381]](#footnote-381)

Citát nechává rozumu pouze pomocnou funkci modu intentionality (*sola repraesentatione obiecti*). Reprezentace znamená, že vůle je určena intelektem pouze nepřímo. Pokud by intelekt determinoval vůli v modu *per prius*, pak by vůle nebyla svobodná na úrovni hypostázované *potentia substantialis*. Aristotelská determinace vůle probíhá nejprve prostřednictvím teoretického rozumu, který pak vůli předkládá poznaný předmět. Úkolem praktického rozumu je předložit vůli předmět vytvořený v modu „*bonum*“. To znamená, že dobro je rozpoznáno aktivním intelektem v modu *per prius* jako intencionální předmět a poté předloženo vůli jako předmět jejího chtění. To znamená, že praktický intelekt rozpoznal a předložil vůli za něco dobrého, protože rozum zásadně určuje vůli skrze takto poznaný předmět. Olivi napadl Aristotelův princip extenze teoretického intelektu do praktického a oba mody rozpojil do dvou nezávislých substancí. Hypostatický intelekt-substance daný ve druhém averroismu je nyní oddělen od nově hypostázované vůle. Obě substance spojuje pouze skrze akt nahodilé reprezentace. Citát potvrdil nové postavení vůle vzhledem k intelektu. První patro vůle funguje jako aktuální první substance, která je oddělena od intelektu. Vůle je sama sebou ve výkonu intimně dané svobody i bez dobra poznaného a předloženého intelektem. Pro primární bytí vůle v modu *potentia substantialis* není třeba ani teoretický ani praktický intelekt. Díky svobodné vůli má lidský agent účinnou kauzalitu plně ve své intimně dané a zakoušené moci. Tento nový subjekt *Modernorum* se stává autonomním demiurgem postaveným mimo reálnou kauzalitu první substance a mimo její racionální poznání v modu adekvace. Iracionálně pojatá vůle přestala fungovat v modu formální kauzality dobra dané od teoretického rozumu jako příčiny poznání, které determinuje činnou vůli jako účinek. Moderní vůle se stala ve své intimitě zcela iracionální a zcela nepříčetná. Akademické Fúrie se skrze Oliviho staly intimně svobodnými. Původní aristotelská přičitatelnost vůle byla dána vzhledem k intelektu, což Olivi posunul až do konkrétního aktu *volitio*. Etická a racionální přičitatelnost chtění nyní platí pouze v modu reprezentace, a nikoliv determinace. Moderní a proto neexistující vůle-esence „exsistuje“ ve svobodné intimitě a tato substance třetího druhu je v modu *absolute* oddělena od kritického čili rozlišujícího intelektu jak teoretického tak praktického. Svrchovaná vůle moderního subjektu je vůči světu a vůči determinaci intelektu absolutně svobodná a ví tom niterným způsobem. Intimně svobodná vůle potřebuje determinaci z reality a dobro definované intelektem až ve druhém kroku, kdy jedná kontingentně ve světě.

Nová definice vůle odmítla aristotelský princip daný jako „*extensio*“. Působení teoretického intelektu kauzálně působí v realitě prostřednictvím praktického rozumu a pak prostřednictvím vůle. Odmítnutí aristotelské extenze teoretického intelektu do praktického skrze vůli vytvořilo základní *Lichtung* pro epochálně účinnou vůli v modu metafyzického nihilismu. Nepravda moderní vůle v modu plné odkrytosti (*alétheia*) vyplývá ze skutečnosti, že z hlediska klasického aristotelismu se vůle stala v člověku esenciálně iracionálním elementem. Ve druhém averroismu se člověk stal schizofrenikem a nyní se stal zcela iracionálním. Proto je Olivi zakladatelem už ne moderny, ale postmoderny a dnešního nihilismu. Chtění a volba jako schopnost duše jsou v tomto smyslu naprosto slepé, protože v duši poznávají pouze smysly a intelekt. Oliviho vůle postavená mimo intelekt má vlastní kauzalitu, která přestala fungovat v klasickém aristotelském schématu praktického sylogismu (E.N. VII.5). Teoretický rozum předkládá podle Aristotela dobro v univerzálním významu a směrem ke svému praktickému rozšíření jej modifikuje do podoby žádaného dobra pro nás, které tvoří kauzalitu středního členu soudu. Spis *Etika Nikomachova* říká, že druhá partikulární návěst určuje jednání (κυρία τῶν πράξεων, E.N. 1147b10). Spojení obecné *maior* a kauzálně určené *minor* do praktického úsudku zakládajícího etické jednání opravňuje autora *Etiky* mluvit o praktické pravdě (ἀλήθεια πρακτική, E.N. 1139a26). Správnost moudrého jednání je dána tím, že praktický intelekt prozíravě sleduje morální dobro. Vůle se podřizuje teoretickému intelektu, který v praktické extenzi předkládá vůli poznaný objekt v kauzálním modu dobra pro nás, což brilantně vyjadřuje definice ctnosti vztažená k jednání prozíravého člověka (E.N. 1106b36‒1107a2). Paranoia moderního intelektu se u Oliviho rozšířila na paranoickou vůli, která tímto způsobem začala jednat ve světě. Svobodná vůle není determinována aktuální realitou a kritickým intelektem ve své podstatě, ale pouze ve svém akcidentálním chtění (*pro sola repraesentatione obiecti*). Až ve druhotném aktu reprezentace je věc zpřítomněna pro chtějící vůli skrze poznání. Rozum nedeterminuje moderní suverénní vůli jako v klasickém aristotelismu, ale pouze přináší specifické *scibile* pro její chtění v modu nezávazné reprezentace dané akcidentálně. Nová povaha vůle založila mediální manipulace dnešního nihilismu a zahájila krizi současného narcistického subjektu.

Olivi vytvořil novou variantu oxfordské jeskyně iluminátů (OBJ II, kap. 3.3.3). Absolutně paranoická vůle *Modernorum* dlí uvnitř intimně dané jeskyně, kam Eliášův krkavec donáší pouhé reprezentace reálného světa. Moderní vůle v modu *electio* je buď chce, nebo nechce. Tyto inteligibilní reprezentace jsou zcela oddělené od existence reálného světa. Objektivně nutný Eliášův krkavec spolehlivě fungoval až do smrti moderního boha. Pak už ilumináti zůstali v jeskyni úplně sami, což je dnes hodně zřejmý fakt. Nový způsob *colligatio* spojuje dvě nebo tři objektivní substance v moderním subjektu. První averroismus by namítl, že substanční a subsistentní vůle je totální nesmysl, to za prvé. A za druhé, moderní vůle jako substance nemůže konstituovat objekt chtění, protože ho nemá jak poznat. Poznání je výlučný akt smyslů a intelektu determinovaných z reality první substance. Vůle představuje potenci pro poznání praktického intelektu, který ji vybavuje formálním dobrem a tento předmět je pak aktuálně chtěný skrze vůli. Olivi vytvořil moderní určení vůle mimo aristotelské určení praktického intelektu. Receptivní primát intelektu v modu *intellectus possibilis* je pro Oliviho stejně nepřijatelný jako receptivita vůle determinované intelektem. Olivi posunul determinaci *liberum arbitrium* v modu ipseity na úroveň první substance, ale zároveň nechal vůli intimně zakoušenou svobodu jako metafyzickou hypostázovanou potenci k opaku. Možnost opaku existuje v aristotelské metafyzice jen u absolutně neurčitelné potence, která v reálném světě jednoduše neexistuje. O nejsoucnu nelze podle Parmenida filosoficky vypovídat. Proto paranoická moderna logicky negovala nejsoucno a tuto pozitivně-objektivní „substanci“ považuje za realitu. Parmenides tyto lidi nazval „dvojhlavými“ a pak se z nich stali novodobí schizofrenici; díky vlivu akademicky vzdělaných Furií získávali od roku 1250 filozofické doktoráty. Každá substance je formálně-logicky zásadně determinována tím, že jest aktuálně takto, a ne jinak (*hoc aliquid*). Kauza je v klasickém aristotelismu determinovaná jako reálně působící první substance jak v modu kauzality, tak v logice *modus ponens*. Aristotelská vůle je svobodná ve volbě tím, že je prakticky-rozumná, čili determinovaná ve svém chtění od intelektu adekvátně poznávajícího svět. Chtěné dobro zde a nyní představuje aktuálně danou příčinu pro lidské jednání. Chtění dobro v modu pro nás zakládá střední člen etického soudu, protože je v této účinné podobě poznatelné, predikovatelné a chtěné.

Chtění moderního subjektu popřelo aristotelskou determinaci rozumné vůle danou v *Etice Nikomachově*. Olivi musel zrušit princip kauzálního působení praktického intelektu směrem od teoretického intelektu, aby udržel indeterminaci lidské svobody dané jen a pouze ve vůli. Proto změnil proti Sigerovi pojetí ipseity tak, že vůle není racionální potence člověka jako osoby, ale představuje další substanci v člověku. Moderní svobodná vůle daná jako první substance je efektivní příčina vzhledem ke svobodnému jednání, ale její účinek nastat nemusí. Akt automní subsistence vůle odpovídá v řádu kauzality působení reálné první substance, ale s jedním zásadním rozdílem. Vůle se nachází vždy v účinné aktualitě, jenže efekt nemusí nutně nastat, protože vůle je svobodná ve svém působení. Vůle dostala statut analogicky daný k boží aktualitě (*esse* *a se*, *per se*) a tím se dostala na úroveň první substance. Člověk prožívá ve svém intimním výkonu možnost kauzality, kterou volitivně ovládá vzhledem k jejímu působení, protože vnější determinace jsou vzhledem k intimní vůli dány v modu pouhé reprezentace. Aristotelská kauzalita pak platí jen pro první substance vystavené fyzikální kauzalitě. Tím vznikla moderní kauzalita přírodního determinimu a determinismu ze svobody, kterou převzal Kant a podal její postmoderní rozlišení v první a ve druhé kritice. Proto musel postmoderní Kant zrušit heteronomní princip aristotelské etiky, stejně jako Olivi. Podobná nauka je pro první averroismus nepřijatelná, protože by zrušila princip kauzality determinovaný intelektuálním poznáním dobra. Vůle je svobodná jen jako rozumná vůle. Podle Sigera má jen existence osoby ipseitní charakter daný kauzálně skrze chtění, protože každé volní jednání ve světě je určeno skrze tělo. Tělesně založená vůle je v prvním averroismu svobodná tím, že je napojena na racionální rozvahu a na teoretický intelekt podle *Etiky Nikomachovy*. Olivi chce být primárně svobodný, a ne racionální. Proto zrušil racionální stavbu vědeckého důkazu podle *Druhých analytik* (*Anal. Post*. 84a11‒14). Tím padla možnost kritické vědy, racionální etiky a politiky založených na univočním pojetí kauzality dané hyparchickým postavením první substance. Olivi proto odmítl metafyziku a pojetí vědy dané ve *Druhých analytikách*.

„Předpoklad se opravdu nemusí naplnit v případě nějaké překážky, nebo dokonce zcela oddělené vyšší pravdy, protože ty mohou zabránit tomu, že v případě působení přítomné příčiny nastane požadovaný účinek. Ale existuje případ překážky, kdy máme jak působící kauzu, tak i její současně daný účinek, který ale nenastane, i když tato kauza existuje.“ [[382]](#footnote-382)

První věta popisuje aristotelsky pojatou kauzalitu (*praesente causa sufficiente*), která nenaplní účinek pro nějakou překážku (*effectus possit non esse*). Slepý člověk má potenci vidět, ale ta není aktualizována, například kvůli nemoci. Normálně platí, že kauzalita působí dostačujícím způsobem a produkuje odpovídající účinek (*causa sufficiente et dante esse suo effectui simul*). Klíčová je druhá věta, kterou Olivi zavádí pro svobodnou vůli něco jako „ineficientní kauzalitu“. Účinek i po zavedení efektivní kauzy nemusí nastat (*dum dat, posset effectus non esse*). U svobodné vůle nesmí podle Oliviho vzniknout žádná nutná vazba mezi příčinou a účinkem daným aktualizací dané potence směrem od působící kauzy. Vůle je svobodná právě tím, že je kauzálně „ne/účinná“. Účinek nesmí nastat nutně, jinak by vůle nebyla svobodná. Vůle jako efektivní kauza je intimní překážkou sama sobě, aby nenastal účinek.

Z hlediska aristotelské metafyziky a logiky jde o naprostý nesmysl, což Olivi dobře věděl. Ale pohanovi Aristotelovi nelze věřit v tak důležité otázce, kterou určuje teologie a Pavlovo a Augustinovo učení o svobodné vůli. Olivi převzal Pavlovu a Augustinovu dialektiku vnitřně rozpolceného chtění (*velle*/*nolle*) jako bytostného určení vůle. Připomeňme univerzální platnost Pavlova *nolle* ve smyslu aktuálně působícího zákona hříchu determinujícího vůli zvnějšku (*List* *Římanům* 7:15‒21). Z Pavlova a Augustinova *nolle* daného hříchem jako zákonem kralujícím v našich údech Olivi vytvořil nové určení vůle, která je sama sobě intimní překážkou ve svém působení (*dum dat, posset effectus non esse*). Ale vůle rozpolcená hříchem by nebyla substance daná *simpliciter* a závisela by ve své svobodě na nějakém vnějším impulzu. Dualismus hříchem rozpolcené vůle je odmítnut s odkazem na Augustina s tím, že i on uznává konečnou jednotu vůle danou v aktu výsledné reflexe nad vůlí rozdělenou hříchem. Hermeneutika proto modifikuje argument známého eseje Arendtové o degeneraci západního pojmu politické svobody převedené v rámci *liberum arbitrium* stoiků na rozštěpené *nolle*‒*velle* osobní vůle v křesťanství (Arendt 1961, 159). Olivi odmítá Aristotelovu svobodnou politickou volbu (προαίρεσις, ἐλευθερία) a sleduje podle Augustina a Pavla teologické rozštění vůle na *nolle*‒*velle*. Ale vytvořil ve výslovném opaku k intimitě této vůle narušené hříchem svou vlastní původní jednotu vůle jako *potentia substantialis*. Olivi postavil teologickou dichotomii „*velle–nolle*“ až na druhé místo, kdy jsou jedinečné volby určené hříšnou vůlí. Na úrovni niterně zakoušené vůle jakožto čisté substanciální potence rozpor "velle-nolle" nemůže vzniknout. Svobodná vůle prostě "existuje" v intimitě "*esse in*". Pokud je vůle v tomto rajském stavu, pak nechce vůbec nic. Vůle zůstává v intelektuálním a intimním způsobu bytí, který je vlastní modernímu bohu. Taková vůle je objektivně otevřena sféře nezávazných reprezentací a intencí. Hypostázovaná vůle je daná sama v sobě s naprostou jistotou a aktualitou a do jejího habitau přicházejí jen nezávazné představy. Olivi provedl základní posun v subjektivním vidění celku jsoucna směrem k postmodernímu nihilismu (*Ge-Stell*; OBJ I, kap. 1.2). Jeho pojetí hypostázované vůle jako další substance v člověku zajistilo trvalý přísun *tertium ens* před demiurgickou podobou subjektivní vůle také dané jako *tertium ens*. Bez této úpravy moderní vůle by nemohl vzniknout kapitalismus. K jeho založení bylo třeba vytvořit iracionální a plně svobodnou vůli k moci. Po zhasnutí první substance a pak i kritického rozumu dal Olivi základní podmínku *sine qua non* určující čistě instrumentální sebezáchovnou racionalitu kapitalistického demiurga.

Voluntarista, iluminát a mystik Olivi nepotřebuje aristotelský kritický intelekt. Nemá pojetí pravdy jako adekvace, ale jako Rufusovu asimilaci. Vůle je aktuální sama v sobě a z ní vychází jako z první substance všechna myslitelná determinace akcidentálního chtění v modu pravdy jako asimilace. Aktualita jednoduchého aktu subsistence je doplněna o možnost vůle, která může jednat potenciálně protikladně, protože je svobodná ve volbě dobra a zla. Přesněji řečeno, na základní úrovni *Ge-Stell* jako Oliviho *potentia substatialis* neexistuje zlo a dobro, protože tato morální distinkce předpokládá nějaký druh racionálního úsudku. To je důvod, proč se kapitalismus takové „svobodné vůle“ nachází mimo veškeré etické úvahy a proč je fundamentálně „a-morální“. Etické požadavky se objevují až ve druhém stupni konkrétních vůlí a voleb. Bytí vůle v kategoriálním a substančním modu *per prius* nemá charakter konkrétního *volitio* směřujícího k vnějšímu předmětu chtění. Vůle daná jako aktuálně působící substance třetího druhu existuje jako svobodná tím, že může v aktu intimity kauzálně chtít i nechtít. Obojí důsledek niterné kauzality, tj. chtít i nechtít totéž, vůle klade z hlediska své aktuální substance. Dialektika „*velle–nolle*“ začíná až na úrovni toho či onoho individuálního chtění a volby daného kontingentně. Voluntaristický Olivi zrušil princip kauzality mnohem důkladněji, než vyložená *Oxfordian Fallacy* zavedená Rufusem (OBJ II, kap. 3.1.1) a potvrzená Kilwardbym (OBJ II, kap. 3.4.1). Oba analyzovaní modernisté zrušili pouze pouze statut aktuálně působící první substance ve středním členu soudu a udělali z něj esenci. Osoba byla rozštěpená pouze na dvě substance a v aktu moderní schizofrenické kopulace měl primát hypostázovaný intelekt zajišťující poznání nasvícení zezadu. Olivi změnil intelektualistické paradigma moderny na voluntaristické, a tím založil novou epochu Západu. Moderna se stala paranoická na druhou, protože musela spojit tři substance a přitom ztratila teoretický a praktický aristotelský intelekt. Druhý averroismus Oliviho hájí od roku 1277 svobodnou hypostaticky určenou vůli *absolute* oddělenou od intelektu, od hříchu, od logiky, od kauzality, od reality. Moderní vůle se tím připodobnila bohu *Modernorum* a sledovala jeho cestu po *via Modernorum*. Tuto etapu ukončil nihilistický Nietzsche tím, že moderního boha nechal umřít. Nietzsche dal na jeho místo Oliviho iracionální vůli, kterou posunul do řecké mytologie. Olivi založil v modu *Oxfordian Fallacy* nové určení svobodného subjektu mimo vládu teoretického rozumu. Tímto intelektuálním činem osvobozujícím vůli jak od intelektu tak od kauzality vznikl moderní kapitalistický subjekt, který vyrazil dobývat svět. Intimně a substančně svobodný subjekt *Modernorum* odmítl klasické určení rozumné vůle v *Etice Nikomachově*. Oliviho vůle není primárně rozumná, ale svobodná. Moderní nositel takto „svobodné vůle“ jako substance třetího druhu nepotřebuje intelekt pro determinaci chtění v modu *per prius*. Chtění primárně určuje hypostázovaná intimita a svoboda vůle.

Po zatmění první substance došlo k zatmění kritického a praktického rozumu, který byl potřebný k určení aktů vůle. Dvojnásobně slepý subjekt *Modernorum* vedený intimně svobodnými Fúriemi je nyní dostatečně vybaven na to, aby mohl jít dobývat svět. A kapitalistický subjekt musí dobývat svět v modu Anselmovy deontologické pravdy (*quod debet esse, recte est*; OBJ II, kap. 1.2). Vůle daná v modu „*esse ad*“ musí realizovat svou intimně reflektovanou a substanciálně-aktuálně danou svobodu. Oliviho pojetí absolutně suverénní vůle zrušilo aristotelskou strukturu rozumného jednání a naplnilo další objektivní existenciál daný jako *dativus incommodi* (kap. 4). Praktický rozum zbavený kritické funkce teoretického myšlení determinovaného realitou založil skrze Oliviho instrumentální racionalitu Západu, která je zcela intimní záležitostí paranoického subjektu. Proto je aktivita vytvářená touto demiurgickou vůlí zcela oddělena od cílů moudrého intelektu daného v teoretické *scholé* a v politické svobodě. Moderní subjekt může být iracionální nebo racionální, protože je pro obojí volbu intimně svobodný stejným způsobem. Moderní vůle mysticky pohltila objektivně poznaná simulákra třetího druhu v modu pravdy jako asimilace. Chtěné objekty se staly součástí vůle jako její intimní předmět. Olivi změnil racionální (ale šílený) způsob druhého averroismu, který manipuloval s objektivně vytvořeným světem. První druh *dativus possessivus* musel poznat tato objektivní *scibilia*, aby s nimi mohl manipulovat. Nyní došlo k nihilistické *unio mystica* mytologické vůle a jí odpovídajícího předmětu vůle. Karel Marx to správně nazval fetišistickou povahou kapitalistické výroby. Objektivní mytologie latinského Západu se stala instrumentem slepé a iracionální vůle a pouhého instrumentálního rozumu řízeného pudem sebezáchovy. V této objektivně dokonalé podobě mohla moderna konečně vyrazit na další křížovou výpravu ke kapitalistickému dobytí světa. Olivi suspendoval pro lidskou vůli platnost principu kauzality a vytvořil novou metafyziku vůle danou na základě dogmatické antropologie. Tím umožnil neomezené působení moderního demiurga, jehož univerzální regule založil Bonaventura. Nové určení moderního subjektu způsobilo degeneraci aristotelského *intellectus practicus* na nihilistický instrumentální rozum postmoderny. Intimně svobodný *conatus* demiurgické vůle je ve své podstatě zcela iracionální. Racionalitu moderního subjektu řídí pouze pud sebezáchovy, což potvrdily postmoderní teorie společenské smlouvy v 17. století. Biologický pud tvoří jedinou intimní sílu postmoderního subjektu, který v sobě zhasl po aktualitě prvních substancí i světlo kritického rozumu, který byl prakticky činný ve světě. Epochálně nová vůle a právě vzniklý instrumentální intelekt demiurga již není určený od intelektu. Aristotelský intelekt byl determinovaný poznáním aktuální první substance, zatímco moderní intelekt a vůle jsou samostatné substance. Tomu odpovídá i intencionalita moderní vůle jako *dilatatio*, která směruje ke chtěnému objektu, ale není tímto předmětem determinována. Tím vzniklo moderní *extensio* vůle, které nahradilo aristotelský praktický intelekt. Vůle se nechá předmětem chtění proniknout, protože formálně tvoří jedno univoční *scibile* a *volitio*. Citát ukazuje *Lichtung* spotřebního narcismu a globální efektivity mediálních simuláker.

„Formální síla vůle, kterou má sama v sobě, se zaměřuje k předmětu (*dilatatur ad obiectum*) a to skrze určitou extenzi danou spirituálně. Spojuje se s objektem tím, že se jím nechá proniknout (*unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto*). Stejně je tomu v případě jiných způsobů, kdy se vůle uchopuje spirituálně a které přímo zakoušíme v jednání a v habitech naší mysli.“ [[383]](#footnote-383)

Moderní subjekt poznává svět objektivních simuláker skrze hypostázovaný intelekt daný jako oddělená substance. Objektivně poznané simulákrum třetího druhu se mysticky pohlcuje moderní vůlí v modu pravdy jako asimilace s předmětem vlastního chtění. Spojení vůle a předmětu není ve formě aristotelské adekvace či extenze, ale mystické fůze (*unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto*). Rufusova teorie pravdy jako univerzální rovnosti rozumu (*coaequatio*) nyní dostala zásadní potvrzení i pro vůli. Vůle oddělená od kritického rozumu chce to, co odpovídá jejímu svobodnému substančnímu naturelu. Vůle poznává v modu *per prius* sama sebe jako své první intimní *scibile*. Ve druhém kroku následuje voluntaristická (dnes narcistická) extenze intimní vůle do světa. Pud sebezáchovy této vůle je intimní záležitost organismu, proto vůle postavená na této intimitě tvoří první *conatus* moderny. A k němu přidá v modu *per posterius* další chtěné *scibile* poznané v objektivním diakosmu moderny. Spojením „exsistujícího“ intelektu a vůle vzniklo *Lichtung* performativní reality dneška, která tvoří kompletní simulákrum. Schizofrenický subjekt Oliviho završil skrze činnou demiurgickou vůli moderní paranoiu rozumu a tím vítězně nastupuje *via Modernorum* k postmodernímu kapitalismu. Založením moderní subjekt-objektové vazby v modu jsoucna a kauzality třetího druhu byl dodán poslední stavební kámen nutný k vytvoření nové metafyziky. Zavedením kauzality vůle jako substance padla hyparchická predikace daná v modu *ex* *inmediatis* podle aristotelského výkladu *Druhých analytik*. Antropologická metafyzika *Modernorum* je založena na substanciální potenci vůle, která je dána sama v sobě a je interminovaná vzhledem ke každému objektivně možnému účinku (*esse ad*). Intimně pojatá vůle jako nové jsoucno třetího druhu vytvořila ostrůvek kauzálně dané aktuality v člověku, která nahradila první substance.

Klíčový termín nového metafyzického náhledu na svět představuje pojem „*realis distinctio*“, který odděluje intimní bytí substanční vůle od externích aktů chtění. Intelektuální schopnost osoby u Sigera musí být oddělena v nemateriálním modu *inmixtus* od materiální smyslové zkušenosti. Bez tohoto pojetí *inmixtus* nemůže být inteligibilní duše člověka univerzálně receptivní vzhledem k pravdivému poznání reality. Oliviho intimní hypostázovaná vůle je v modu *inmixtus* oddělena i od determinujícího moderního intelektu daného jako substance, jinak není absolutně svobodná. Pro oddělenou vůli-substanci pak analogicky platí základní určení intelektu z *De anima*, protože takto daná duše je dána vzhledem ke světu v univerzální receptivní možnosti poznávat. Olivi vzal aristotelské určení duše, která má být vším v univerzální schopnosti poznávat a upravil je pro habitus vůle daný jako univerzální schopnost chtění. V takto daném habitu daném *per prius* člověk aktivně vlastní svět, zatímco v prvním averroismu receptivní intelekt primárně pouze poznával svět. Svět je poprvé osmyslněn z hlediska metafyzického nihilismu založeného na vůli. Esence vůle a její akty vytvářejí dva oddělené celky tak či onak osmyslněného jsoucna, které jsou spojeny pomocí analogie. Citát předkládá nové *resolutio* metafyziky vůle, které ukazuje pojem *aspectus*. Tento pojem definuje přímý náhled do esenciální povahy vůle, která zůstává jednotná sama v sobě, i když navenek produkuje různé akty. Kompletní paranoické postavení vůle má Olivi pouze v přacím konkjuktivu (*posset poni*), ale ten se stal dnešní realitou.

„V aktu tohoto náhledu by bylo možno podat (*in ipso actu posset poni*) reálné rozlišení (*realis distinctio*) mezi esencí vůle a mezi řádem nebo podobností, kterou vůle má vzhledem k objektům chtění. Takto je dáno reálné rozlišení mezi esencí vůle a mezi jejími vnějšími aspekty (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*). To i ono je dáno v určitém celku, který si vzájemně odpovídá (*quasi totum simile*). Podstata těchto aktů má podobnost skrze jeden společný racionální výměr a povahu danou ve všech aktivních projevech vůle (*unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis*). Tato podobnost je analogicky vztažena také k ipseitě samotné vůle (*analoga ipsius voluntatis*), protože jednání participuje na jí vlastní formě či povaze v modu analogie (*participans formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam*).“ [[384]](#footnote-384)

Moderní vůle zakládá řád jsoucna spojeného jedním smyslem (*unius rationis et naturae*), který je založen v performativním dění samotné vůle (*in omnibus actibus voluntatis*). Analogická jednota jsoucna v epoše začínajího metafyzického nihilismu vůle spojuje dvě patra. V modu *per prius* je dán analogický vztah (*ratio*) mezi ipseitně danou esencí vůle (*potentia substantiali*s) a mezi jejím racionálně-volním chtěním daným už aristotelsky (*potentia* *accidentalis*). Bytí jsoucna jako objektu vůle (*aspectus*) je vztaženo k původnímu bytí intimně svobodné vůle. Demiurgovo chtění se vrhá do světa v modu pravdy jako asimilace, kdy vůle nachází svůj předmětný aspekt. Tento nový vztah je dán mezi chtějící vůlí angažovanou v konkétním výkonu volby a mezi objektivně daným celkem takto produkovaných volních aktů ve světě (*similitudo analoga ipsius voluntatis*). Singulární chtění a celek těchto chtění mají společný původ v substanční potenci svobodné vůle. Ta je intimně oddělená v modu vlastní aktuální ipseity od volitivních aktů daných ve světě. Fundamentální *ratio* mezi aktualitou svobodné vůle a jí určeným objektem se analogicky přenáší na zbytek jsoucna determinovaný chtěním takto dané suverénní vůle (*participans formam seu naturam ipsius voluntatis*). Trojčlenka objektivní analogie jsoucna je nyní kompletní. Vůle a její předmět má společné ratio dané z interní a intimní svobody, kterou si vůle drží substanciálně (*habitus*). Co je vůle intimně sama v sobě, to také analogicky nachází ve světě jako *aspectus* této vůle. Z hlediska intimní a aktuální svobody pak platí, že vůle je primárně usazená v hypostázovaném habitu daném jako absolutní a iracionální svoboda. Z tohoto nového místa vědění určeného objektivní vůlí (*ortus scientiarum*) pak vůle k moci determinuje smysl každého jsoucna. Smysl jsoucna je daný v dráze náhledu (*aspectus*) vůle. Vůle směřuje při aktu konkrétního chtění do analogicky pochopeného světa, který tvoří doplněk moderní vůle. Díky této epochálně nové dráze náhledu na celek jsoucna (*Vor-blickbahn*) se svět mění na objekty suverénní vůle. Objektivní celek světa získává smysl analogickým přiřazením (*per quandam analogiam*) k intimní vůli. Smyslotvorná vůle se klade sama ze sebe a v sobě (*in ipso actu posset poni realis distinctio*) jako oddělená od celku jsoucna (*inter suam essentiam et inter huiusmodi ordinem*). Subjekt moderní vůle je oddělen skrze termín *realis distinctio* od zbytku světa, který na vůli nemůže působit přímo, protože je imanentně svobodná a není determinována rozumovým poznáním. Tato distinkce dává epochálně nový statut jsoucna daný směrem od určující vůle subjektu. Svobodná instance rozvažující a jednající vůle je subjektivní tím, že je sama ze sebe zaměřená k objektu, od něhož je radikálně oddělena (*realis distinctio*). Svět se stal objektem svobodného chtění daného jako nová kauzalita oddělená od zbytku světa. Intimní svobodná vůle odděluje moderní subjekt od zbytku světa a tento oddělený subjekt vybavuje skrze chtění orientované do světa celek jsoucna objektivním smyslem. Analogie je dána mezi substanční vůlí angažovanou v konkrétním výkonu chtění a mezi racionalitou objektivně daného celku těchto aktů ve světě (*similitudo analoga ipsius voluntatis*). Tím vznikl nový systém univerzální analogie v modu *analogia voluntatis*. Tomistický semi-averroismus Aegidia Romana změnil po vyhnání Oliviho z Paříže tuto analogii chtění na objektivní analogii poznání podle primátu Tomášova „aristotelského“ intelektu (*analogia entis*). Smysl jsoucna tvoří v modu analogie odpovídající poměr (*ratio*) k primárnímu bytí vůle dané v substančním a intimním modu *per se*. Moderní subjekt přestal být inteligentní osobou v modu klasické *anima intellectiva* a stal se racionálním subjektem vybaveným instrumentálním a volním *ratio* daném svobodnou vůlí. Moderní intelekt jako substance třetího druhu nasvěcuje smysl jsoucna zezadu a stejně pojatá vůle toto objektivně dané jsoucno vybavuje intimně danou kauzalitou, která narcisticky pochází výlučně z ní samé. Pak není divu, že takto daná svovodná vůle *Modernorum* je schopna nekriticky a iracionálně asimilovat všechna porretánská *species* a *scibilia*, která leží v jejím dosahu. A hlavně se musí moderní vůle stále znovu spojovat sama se sebou, protože v tomto aktu sebereflexe je dán intimní *conatus* vlastní sebezáchovy. Vůle a intelekt jsou determinovány *per prius* ze sebe, a teprve *per posterius* vzhledem k prvním substancím. Vůle je dána jako substance tím, že si podržuje aktualitu v aktu svobodného sebeurčování daného jako svrchovaná kauza jednání.

Olivi vytvořil nový modus instrumentálního demiurgického chtění a poznání, který měl první averroismus pouze pro pasivní složku intelektu. Nyní platí, že moderní vůle je nějak vším a nikoliv receptivní intelektuální poznání duše. Objektivní smysl jsoucna je determinován směrem od aktivní a subsistentní intimní vůle, která expanduje do světa v modu „*exsistere*“ daného skrze moderní kapitalistický subjekt. Demiurg „exsistuje“ ve světě viděném v modu „*discrete* *videamus*“, kde si přivlastňuje asimilačně-pravdivě všechna jsoucna nazíraná přímo, jistě a správně v modu *scibile*. Pak si tento poklad vědění daný jako „věci samé“ ukládá do globální *memoria* databank. Z tohoto zásadního důvodu je mystik Olivi prorokem kapitalistické postmoderny a digitálního nihilismu a jako slepý Homér hlásá jejich budoucí nihilistickou slávu. Po zatmění první substance došlo k zatemnění racionální struktury lidského jednání daného spojením *Druhých analytik* a *Etiky Nikomachovy*. Hypostázovaná vůle postavená mimo Aristotelův teoretický intelekt poslala moderního člověka na cestu další metafyzické *Irre*, po níž kráčí intimně svobodný subjekt moderny. Olivi založil panství svobodné vůle, která šla cestou mystiky *Modernorum*. Po smrti moderního boha se tato cesta změnila na panství slepého instrumentálního rozumu, který poslouchá jen pud sebezáchovy. Toto epochální *factum* dnes představuje vládnoucí racionalitu. Západ tento svůj nihilistický *aspectus* prosazuje imperiálně a globálně jako svou vůli k moci. Praktické snažení osoby není determinováno od celku jsoucna nahlíženého pravdivou impozicí od první substance. Modernu ovládá frenetická demiurgická aktivita individuálního a konkrétního nositele atomární hypostázované vůle (*conatus*). Tato intimní vůle daná jako poslední *principium individuationis* moderního subjektu navíc nepoznává reálný svět, ale pouze vlastní *scibile* dané v rámci moderní supozice. Nasvícení zezadu se přesunulo z intelektu na demiurgickou vůli, a tím došlo k dalšímu zatmění první substance. Moderní nositel chaotických substancí a hypotází přestal být osobou a tento subjekt nově poznává a nově asimiluje takto poznaný svět. Oliviho subjekt stvořil sám sebe pomocí dvojího záporu v modu *ex nihilo* a stejně tak poznává všechna jsoucna v modu dvojího záporu. Tak vzniká moderní *res* a člověk-mrtvola jako moderní *res*. Schizofrenický subjekt vytvořil paranoický objekt a svobodně jej chce v absolutní intimitě své vůle. Tím vznikla pro hermeneutiku dějinnosti nová forma *dativus auctoris* a *dativus finalis* (kap. 4). Vláda takto daného metafyzického nihilismu absolutně určila subjekt-objektivní smysl jsoucna. Okcitánec Olivi z jižní Francie založil prvního dělníka ducha v instrumentálním a racionálním modu anglo-saského *white collar*, jenž byl *conditio sine qua non* pro epochu kapitalismu. Globální nihilistickou podobu a totalitní podobu této kapitalistické verze člověka-mrtvoly popíše Ernst Jünger v díle *Der Arbeiter* (1932). Analogický vztah je dán mezi subjektivní vůlí angažovanou v konkétním výkonu chtění a mezi rationalitou objektivně daného celku těchto aktů ve světě. Nová racionalita zbavená klasické filosofické moudrosti vidí svět jako *aspectus* své iracionální podstaty a tento aspekt si přivlastňuje v modu objektivní pravdy jako asimilace. Bez této *epoché* kritické moudrosti by moderní dělník ducha nemohl založit epochu kapitalismu. Latinský sofista Olivi zakládá metafyziku kapitalismu skrze myslitelskou *res gesta* původního autora, protože poprvé a zcela radikálně definoval dějinně daného nositele nové epochy. Ta je zcela pravdivě nazvána osvíceným (rozuměji: iluminátským) racionalismem.

Základem k určení nové epochy kapitalismu a osvícenského racionalismu je výše uvedený analogický poměr (*ratio*) dané mezi esencí vůle produkující akty chtění (*essentia ipsorum actuum*) a demiurgickým zrcadlením této esence ve všech vnějších aspektech vůle (*unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis*). Vůle moderního subjektu díky suverénní a oddělené schopnosti chtít zakládá analogii jsoucna jako volitivnímu objektu určenému vzhledem k esenci ipseitní vůle (*ipsius voluntatis*). Vůle jako neoplatonské slunce prozařuje smysl světa z hlediska aktivní podstaty, která tvoří smysl bytí moderního demiurga. Zbytek reality dané mimo vůli stojí vůči takto určující vůli v pojetí analogické podobnosti (*similitudinem quam habet cum obiecto*). Objekt vůle dostal objektivní charakter, protože je určen vůči radikálně oddělenému intimnímu subjektu, čili absolutně danému nositeli objektivně utvářené vůle. Olivi vytvořil novou formu *dativus possessivus* vztaženou k demiurgické vůli dané v modu svrchované kauzality. Vůle nasvěcuje smysl jsoucna jako *intellectus agens* a tato aktivní neoplatonská vůle-slunce nahradila *intellectus possibilis* prvního averroismu. V subjektu vznikla nová sféra bytí jsoucna, jehož smysl je determinován racionálně, tedy v modu *ratio* daném jako aspekt absolutně oddělené vůle. Toto základní „jak“ je vůle utvářena, vyjadřuje výše uvedený termín *habitus*. Reálná distinkce dělí habituální podstatu vůle (*essentiam voluntatis*) od jejího předmětného působení daného navenek (*suos aspectus*). Vůle nemůže být determinována vnější realitou poznávanou skrze fantasmata, protože je od každé reality reálně oddělená svou esenciálně a intimně danou svobodou. Objektivní předmět daný mimo vůli ve světě nutně tvoří poslední člen trojčlenky dané primárním poměrem aktuální vůle k jejímu chtění a následně k objektivnímu aspektu tohoto chtění v realitě (*sunt omnino unius rationis*). Analogicky daná vůle sjednocuje věci-objekty stejně jako světelný paprsek prozařuje průsvitné věci. Tím je dána základní forma subjekt-objektového vztahu determinujícího celek jsoucího v rámci moderní *analogia entis*. Svět se stal aspektem vůle dávno před nihilismem postmoderního Nietzscheho, jenž pouze uzavřel Oliviho metafyziku vůle. Olivi nahradil Rufusovu *potentia substantialis* z epochy první objektivity před 1250 nově pojatou ipseitou danou v rámci esenciálně a substanciálně pojaté vůle. Reálná distinkce odděluje absolutně danou vůli od reálného světa, který sekundárním aspektem a pouhou vnější reprezentací intimní vůle. Tím vzniklo nové metafyzické určení jsoucna jako předmětu demiurgické vůle. Díky nově založené analogii v rámci subjekt-objektového vztahu tvoří svobodná vůle nový druh voluntárně-racionální jednoty všeho jsoucího. Tím je také určen způsob, jak se objektivně definované jsoucno stalo nástrojem novověké vědo-techniky (*dativus instrumenti*). Jsoucno se stalo objektem skrze volní a svobodný *aspectus* jsoucího daný *obiective* směrem od smyslodajné vůle. Reálná distinkce intimní a oddělené vůle od manifestace jsoucna ukazuje epochálně nový aspekt bytí jsoucna. Klasický intelekt se stal racionální schopností svobodného moderního subjektu a jeho zhasnutí skrze Oliviho myslitelskou *epoché* dalo dějinný *Anfang* osvícenského racionalismu. Nová variace demiurgického diakosmu v následující dekádě založí novou metafyziku. Reálná diference intimní vůle se stane součástí boží psychiky jako plně objektivní určení jsoucna. Henry z Gentu v následující dekádě prohlásí, že tento *habitus* vůle je rovněž potenciální vlastnost boží mysli, skrze kterou bůh nahlíží stvoření v jeho objektivním aspektu jsoucnosti jako možné stvořitelnosti. Tím si první demiurg přivlastňuje svět absolutně a objektivně před vlastním aktem stvoření. Duns Scotus tuto primitivní antropomorfizaci boha v modu analogické psychologie zásadně odmítne. Jeho moderní bůh je dán v modu nekonečnosti, ale s analogicky vybavenou myslí, vůlí a intencionalitou jako je naše vlastní. V návaznosti na univerzální analogii vůle Scotus vybudoval metafyziku už nikoliv jsoucna objektivně chtěného (Olivi) a demiurgicky intendovaného (Gandavus), ale objektivně poznávaného. Termín *realis distinctio* bude mít velkou budoucnost v západním myšlení. Duns Scotus jej zapracuje do nové metafyziky a kardinál Kajetán skrze něj dokončí moderní koncept *analogia entis*.

Olivi založil metafyziku svobodného subjektu na analogii jsoucna. Absolutní vůle daná mimo determinované chtění a mimo intelekt dostala nový habitat vzhledem k celku jsoucna. Definuje nový habitus člověka tím, že ukazuje fundamentálně změněné „jak“ (*Wie*) je svobodný subjekt situován vůči celku jsoucna. Tímto epochálně novým ubytováním celku jsoucna vůči absolutně dané vůli vzniká nový subjekt-objektový vztah. Následující citát ukazuje novou formu této unitární ontoteologie.

„Dále platí, že k povaze boží vůle zásadně patří svoboda daná bytostně a v modu *per se*. Intelektuální vůle napodobuje tuto boží svobodu nad stvořením v modu určité formy emanace, která se jí nejvíce podobá (*omnia imitatur eam tanquam quaedam emanatio eius sibi simillima*). Lidská vůle napodobuje boží svobodu a participuje na ní a tím stojí nad každým jiným rodem jsoucna, který existuje nebo může existovat.“ [[385]](#footnote-385)

Lidská vůle svobodou demiurgicky imituje boží stvořitelskou svobodu (*imitatur et participat libertatem ipsius*). Proto člověk převyšuje touto schopností jakýkoliv jiný stvořený rod, který je nebo může být. Emanací lidské vůle do světa na způsob boží stvořitelské vůle je vytvořena ontoteologická stavba metafyziky, která je objektivně nutná pro vznik kapitalismu. Lidská vůle tvoří emanaci boží svobody díky maximální podobnosti (*imitatur eam tanquam quaedam emanatio eius*). Bůh je svobodný „*proprie et per se*“ a stvořená lidská vůle participuje skrze imitaci na této boží svobodě. Klíčová je poslední věta zakládající novou metafyziku vůle. Emanační model je vzatý z Avicennova pojetí činného kosmického intelektu nyní funguje v antropologickém scénáři. Předchozí citát ukázal, že nadřazené postavení svobodné vůle zakládá nový *aspectus* na smysl jsoucna v jeho celku. Nyní je vůle navázána na teologický původ a na původní archetypický vzor. Tím je vytvořena celková stavba jsoucna v rámci nového metafyzického *resolutio*. Aktivní a suverénní vůle není subjekt jako pasivní nositel či substrát (*subiectum*) nějaké duševní schopnosti něco chtít a něco demiurgicky tvořit. Ipseitně daný nositel moderní svobodné vůle představuje díky reálné distinkci od zbytku jsoucna něco zásadně jiného než celek vnějších aktů vůle. Vůle moderního subjektu není něco objektivního, protože díky imanentní svobodě nemůže být redukována na objekt. Oliviho pojetí osoby dané v rámci druhého averroismu je revolučně moderní, protože je důsledně nihilistické. Není divu, že i tehdejší modernisticky zaměrená církev jej nakonec odmítla jako příliš radikální. Filosof Aquasparta jako generál řádu Menších bratří tohoto originálního myslitele chránil, dokud to jen šlo. Aquasparta je dalším zakladatelem konceptu objektivity, proto Oliviho spisům rozuměl do hloubky (kap. 5.2). Z hlediska teorie pravdy je klíčový způsob vzniku podobnosti (*similitudo*), který je daný nasvícením smyslu jsoucna zezadu, od aktuálně působící vůle a na ni napojeného intelektu. Vraťme se k hermeneutickému *Wie* (πῶς, *quomodo*), které Siger podle *De anima* jednoznačně přiřadil k bytí reálné věci akcidentálně poznávané v mysli (kap. 4.4.2). Olivi říká něco úplně jiného, protože má před sebou svět daný v subjekt-objektovém vztahu určeném vůlí jako atomární první substancí. Moderní vůle existuje v aktu Rufusova *exsistere* tím, že transcenduje v rámci demiurgické aktivity směrem od intimní substance ke chtěné věci. Spor mezi Sigerem a Olivim se pochopitelně opakuje i v postmoderně. Spinoza pochopil podobně jako Olivi význam ipseitního sebe‑vlastnění svobodné vůle proti Descartově intelektualismu (*voluntas, et intellectus unum, et idem sunt; Ethica* II, propositio 49, corol.). Spinoza kritizoval kartezianismus podobně jako Olivi kritizoval aristotelismus s jeho primátem intelektu. Spinoza zavedl přímo do boží ipseity rozdíl mezi jednou substancí a jejími nekonečnými mody v rámci postmoderní *distinctio realis*. Tím si plně zajistil avicennovskou dedukci *modo geometrico* od jedné ipseitně dané substance, která je díky reálné distinci stvořitelského bytí a vůle oddělena od zbytku jsoucna. Stvoření pak představuje vzhledem k boží ipseitě jeho *aspectus*, čili nekonečnou modalitu. Spinoza tak zopakoval panteismus Davida z Dinantu, který tento aristotelik vázal nikoliv na demiurgickou boží substanci-vůli, ale na boží intelekt. Amsterodamská židovská obec jej exkomunikovala stejně jako Pařížská univerzita exkomunikovala Davida z Dinantu. Monoteistická teologie a víra se principiálně nesnáší s moderním antropocentrismem. Olivi jako první modernista otočil Sigerovu fenomenologickou pozici danou vzhledem k hylemorfické osobě.

Olivi definoval ipseitu vzhledem k vůli, a tím z ní udělal novou ipseitně danou substanci v člověku. Absolutní vůle určená skrze přivlastňovací objektivní dativ (*dativus possessivus*) nově osmyslňuje celek jsoucna a tím vytváří nového demiurga (*dativus auctoris*). Jak je věc reflexivně chtěna a poznána ve svém fundamentálním aspektu, tak je i metafyzicky dána. Každé jsoucno je nebo může být objektem svobodného chtění. Olivi našel nové určení celku jsoucna dané jak intimně, tak univerzálně kauzálně. Antropocentrická metafyzika nastoupila na uprázdněný trůn hyparchicky predikované první substance. Aristotelská kauzalita je v diakosmu svobodné vůle supendována. Moderní vůle je plným suverénem určujícím smysl voluntaristicky a demiurgicky daného *tertium ens*. Olivi zavádí novou verzi Jamblichova diakosmu, protože dogmatická filosofie moderny úspěšně vytvořila vlastní verzi třetího světa (*'ālam al-mithāl*) islámské mystiky a falsafy (OBJ I, kap. 2.3.3). Třetí svět neoplatoniků se nyní stal intimní podstatou svobodné vůle. Z hlediska šalebných Múz, které skrytě řídí skrze Fúrie tuto nihilistickou mytopoetiku, je to ideální stav. Oslu není třeba ukazovat vnější mrkev, protože si její volní reprezentaci nese sám v sobě. Moderní běh za chtěným simulákrem je logicky-objektivně zdůvodněn v modu esenciálního vědeckého důkazu. Henry z Gentu rozšířil tento objektivní aspekt jsoucna i na nově tematizovanou subjektivitu božího demiurga, a tím dokončil stavbu objektivity na rovině ontoteologie. Pak je úplně jasné, že pohani typu Aristotela a Averroese nepatří do světa moderních křesťanských iluminátů. Subjekt *Modernorum* se díky Olivimu kolem 1275‒77 zcela oddělil od *via Antiquorum* hlásajících zastaralé principy Aristotelovy metafyziky, logiky, jednotu osoby a pravdy danou jako kritické vědecké myšlení vztažené k realitě první substance. Citáty proti Aristotelovi ukazují sebevědomí prvních představitelů *via Modernorum* v modu sofistické kulturní hegemonie (A. Gramsci), která se nemusí starat o pravdu jako kritickou adekvaci mysli a reality (kap. 4.6). Olivi zavádí pojetí vůle, která reguluje svět díky demiurgické schopnosti subjektu. Tento mystik a filosof pojal jsoucno jako *aspectus* daný *obiective* od suverénní vůle subjektu. Není divu, že jeho kapitálním nepřítelem se stal zakladatel tomismu Aegidius Romanus v modu *Verkehrung ins Gegenteil*. Aegidius viděl v Oliviho křivém zrcadle všechy omyly moderny, kterým tento sofista pomáhal na svět o dvě dekády předtím. Na základě žádosti generála františkánů sestavuje Aegidius seznam 24 omylů, které sloužily jako základ Oliviho odsouzení na koncilu ve Vienne (1312). Rufusovo *revolutio* k Avicennovi dané na Oxfordu završil Olivi v Paříži novým typem *revolutio* k Augustinovi. Toto vzájemné *Entente cordiale* dvou moderních myslitelů 13. století vrcholí v britsko-francouzském koloniálním imperialismu (1904). Síla demiurgické vůle postavené mimo kritické myšlení aristotelského intelektu zakládá kapitalismus, imperialismus a současnou vládu jednoho procenta plutokratů provozovanou skrze fatu-morgánu finančních produktů a mediálních simuláker. Olivi založil toto dobývání světa. Zhasnutí první substance a aristotelského intelektu vytvořilo základní racionalitu nutnou pro epochu kapitalistické moderny.

### 5.1.3 Metafyzika a ekonomie

Hermeneutika musí vyložit Oliviho metafyziku vůle také v souvislosti s jeho průkopnickými traktáty o podstatě ekonomiky. Zjevení figury zvané *homo oeconomicus* na konci 12. století popsal úvod k první matrici (OBJ II, kap. 1.6). Kalkulativní mentalita zavedla ekonomicky pojatý očistec, který napomohl tomu, aby byli bohatí kupci šťastní i v posmrtném životě. Na počátku 13. století dostal bůh *Modernorum* rysy laskavého a neomylného účetního. Toto simulákrum zrcadlilo rostoucí vliv městského patriciátu a zámožné kupecké třídy zejména v Itálii a v Oliviho jihofrancouzské domovině. Moderní bůh se stal aspektem matematizované metafyziky *Nominales* a na konci 13. století potřeboval odpovídajícího nositele objektivně dané očistcové mentality. Moderní subjekt kapitálově založeného smyslu jsoucna trpělivě čekal na svou dějinnou manifestaci v metafyzicko-teologickém limbu. Třetí svět byl nejprve daný jako Jamblichův διάκοσμος, pak mezisvět *barzach* v Koránu a nakonec jako středověké *purgatorium*. Olivi vyvedl kapitalismus z metafyzického limbu tím, že založil kapitalistický subjekt*.* Tentomyslitel a mystik nejprve představil objektivní svět pozorovaný z perspektivy svobodné a intimní vůle demiurga a později k němu přidal ekonomickou racionalitu. Základy morálně pojaté ekonomie podává *Quodlibet* I, qq. 16, 17 a dále ekonomický traktát *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitionibus***, který vznikl za jeho pastoračního působení v Narbonne během let 1292‒98**.

Olivi v duchu scholastické tradice dané antickou filosofií a křesťanskou láskou k bližnímu považuje obecné dobro za vyšší hodnotu než dobro soukromé. Ale v rámci soukromého dobra se zabýval ekonomikou a podal první nástin ekonomických termínů (*capitale*, *risicum*, *venditio*, *aestimatio*, *probabilitas*). Změnil zboží na objekt chtění a determinace svobodné vůle, zatímco Akvinský řešil otázku spravedlivé ceny v modelu intelektuálního *aestimatio*.[[386]](#footnote-386) V návaznosti na *Summa Halensis* zdůrazňuje Olivi osobní hodnotu podnikání (*industria*). Proto platí, že cena a úrok musí odrážet rizika dotyčného podnikatele (*risicum*).[[387]](#footnote-387) Zisk je ospravedlněný proto, že podnikající vnáší do ekonomické činnosti svou práci, kapitál, riziko a schopnosti (*ex honerosis laboribus ac periculis et expensis et industriis*; ibid, p. 63). Důležitou kategorií byla moderní rovnost (*aequalitas*) ekonomicky činné vůle nesené subjektivním úsilím a prací. Spravedlivá cena (*iustum pretium*) může podle Oliviho vzejít pouze na základě svobodného rozhodnutí vůle, která determinuje elementární formu takto dané ekonomiky (Marazzi 1990, 25). Vzájemná rovnost prodávajího a kupujícího daná vzhledem k hodnotě zboží určuje spravedlivou cenu. Pokud jde o hermeneutický výklad, základní ratio kapitalismu je dáno v Oliviho výkladu prostituce. Toto řemeslo zakládá podle Oliviho univerzum kontraktuálních vztahů mezi svobodnými subjekty, což je nezbytná podmínka pro založení kapitalismu.

„Dále je třeba vědět, že i když je smlouva prostitutky nemravná vzhledem ke své materii, přesto platí, že věrnost spojená s dodržováním tohoto závazku není nemravná, ale naopak dobrá (*non est vitiosa, sed bona*). I když žena prodává či pronajímá své tělo k nemravnému užívání, činí tak s vlastním tělem. Pronájmem svého těla vytváří opravdový zisk (*vere facit pretium*). Proto platí, že bez jejího souhlasu si její tělo nikdo nesmí vzít a rozhodnutí je vždy její vlastní věcí (*immo est sibi solvendum*).“ [[388]](#footnote-388)

Moderní pojetí svobodné vůle jako samostatné substance, která vlastní tělo, přičemž tělo jako pracovní nástroj je vázáno na smluvní etiku. Prostituce je nemorální, ale věrnost spojená s dodržováním smlouvy je morálně dobrá (*observatia pacti non est vitiosa, sed bona*). Prostitutka prodává své tělo sice k nemravnému účelu, ale prodává něco, co jí patří (*rem suam*), proto má z ekonomického hlediska právo na spravedlivou odměnu kvůli pronájmu svého těla (*vere facit pretium locationis corporis sui*). Proto také záleží jen na její svobodné vůli, komu své tělo dá nebo pronajme. Z hlediska svobodného kontraktu nikdo nemá právo ji nutit k smlouvě o pronájmu mimo její výslovný souhlas. Prostitutka na konci 13. století mohla svobodně umřít hladem a její děti také. Ale Oliviho argumentace jí zajistila základní míru svobody a morální důstojnosti vzhledem k výkonu jejího povolání, kterou prostitutky často nemají ani dnes. Spravedlivá mzda daná kontraktuálně představuje nové *scibile* moderny vázané na individuální a konkrétní tělo. Proto má prostitutka bráněná liberálním Olivim stejně jako každá dnešní námezdní pracovní síla morální právo na spravedlivou odměnu kvůli pronájmu těla jako intimně vlastněné a objektivně zhodnocené věci. Opět jde o základní rozlišení prvního averroismu mezi *tertium* a *quartum genus*. Vnitřní svobodná vůle (*tertium genus*) určuje všechny ekomonické abstrakce jako sekundární vztahy (*quartum genus*). Kapitalistický dělník prodává něco, co mu patří z titulu ipseity svobodné vůle, která objektivizuje tělo a jeho schopnosti jako nástroj v modu prodejné předmětnosti. Zvěcněné tělo jako abstraktní *scibile* vzniká v tržním prostředí nabídky a poptávky. Vazba na ekonomicky svobodnou vůli vytvořila nový subjekt. Moderní subjekt pronajímá tělo jako svobodně, intimně a ipseitně určenou pracovní sílu. Z hlediska intimní vůle subjektu nelze tělo objektivizovat. Tělo, stejně jako svobodná vůle, je *potentia substatialis*, která představuje existenci jako „*esse in*“ (*immo est sibi solvendum*). Tento druh kapitalistického vztahu k tělu jako intimnímu pracovnímu nástroji Locke rozpracoval pro účely liberálního postmoderního kapitalismu.[[389]](#footnote-389) Vůle pohybující tímto tržním objektem určuje tělo v modu vnějšího *aspectus* jako nástroj produkce a hromadění zisku. Pravdu kapitalismu tvoří Rufusovo a Oliviho *coaequatio* dané univerzální rovností produktivní vůle a vlastnění těla (*rem suam*) v modu demiurgické ipseity (*immo* *sibi solvendum*). Demiurgická vůle expanduje do světa v předmětném modu prodávaného a pronajímaného těla. Tato formální rovnost ekonomických těl jako demiurgických jsoucen třetího druhu založila skrze pronájem pracovní síly osvobozené od feudálních závazků průmyslovou revoluci na konci 18. století a nový systém produkčních vztahů od 19. století. Na Oliviho a Lockovu analýzu těla jako intimně vlastněného majetku navazuje Arendtová analýzou moderního bezdomovectví danému přechodem od klasického vlastnictví (*Eigentum*, *property*) ke kapitalistickému majetku (*Besitz*, *possesion*). Řemeslné zajištění života dané tím, co je nutné pro udržení vlastního života (dům, půda, dílna) se stalo pouhým držením anonymního majetku daného nájemnou prací individuálního těla.[[390]](#footnote-390) Kapitalismus začal v Anglii a v jejích koloniích jako Irsko v 18. století díky účinnosti nových zemědělských metod a vyvlastňování půdy. Chudí rolníci se stali bezdomovci, odešli do měst, kde se stali námezdní silou. Ekonomika vyvlastňování byla nezbytnou podmínkou pro začátek průmyslové revoluce a kapitalismu. Pak začaly platit v plné míře kontraktuální vztahy dané v Oliviho výše uvedené definici prostituce.

Nová metafyzika vůle změnila vztah ke světu, což mělo zásadní ekonomické důsledky. Nový *aspectus* ekonomicky aktivní liberální vůle byl přenesen do nové podoby těla jako *tertium ens*. Toto jsoucno třetího druhu dalo vzniknout abstrakci zvané *homo oeconomicus*, který byla definována na kapitalistický způsob. Člověk jako nově (tedy konkrétně a individuálně) definované *scibile* si v kapitalistickém modu *dativus possessivus* osvojil nové *Weltansschauung*, které vzniklo podle Bonaventurových a později Descartových regulí určujích činnost a racionalitu demiurgického agenta (*dativus auctoris*). Z hlediska existenciálů daných skrze *dativus obiectivus* (kap. 4) je vývoj kapitalismu je určen dvojí formou nihilismu. Za prvé, dějinné působení ontologického porozumění určeného skrze *dativus possessivus* je dáno skrze ztrátu klasického vlastnictví, které se dnes změnilo na digitální formu bezcenného kapitálu a dokonce i iluzorního majetku. Za druhé, ekonomický subjekt založený skrze *dativus auctoris* se stal abstrací na druhou; Oliviho pojetí iracionálního subjektu vůle založilo nový iluzorní subjekt v podobě *homo oeconomicus*. Metafyzika *Modernorum* stojí u zrodu kapitalismu jako systému regulované a racionální chtivosti. Univerzální chtivost materie třetího druhu (*appetitus1*) mysticky potkává neomezenou chtivost demiurga (*appetitus2*). Bonaventura definoval tento *appetitus* výhradně jako předmět osvíceného intelektu. Olivi jej transformoval na dějinně účinný *conatus*, neboť tento *appetitus* se stal aspektem suverénní vůle kapitalistického demiurga. Na konci 13. století se svět stal aspektem univerzálně regulované demiurgické vůle zakládající kolonizaci světa v 17. století. Tento vývoj byl zakončen ve 20. století dnešní globální vládou jednoho procenta iluminátů nad zbytkem světa. Nová forma *dativus possessivus* je dána pomocí fiktivního monetárního dluhu vytvořeného ze sofistikované nicoty finančních derivátů. Objektivní náhled vůle na jsoucno je dán v Oliviho termínu *aspectus* a *realis distinctio* vyložených v předešlé kapitole. Esence moderní vůle spočívá v její svobodě nebýt podrobena žádné kauzalitě dané zvnějšku. Vůči tomuto určení vůle dané *per prius* jsou všechna ostatní určení jsoucna daná jen jako sekundární určení. Demiurgická vůle Rufusova, Bonaventurova a Oliviho individua determinuje skrze demiurgicky regulované vědění (*Ge-Stell*) zbytek moderně viděného světa. Co se mění, jsou ekonomické zájmy sebezáchovy (*conatus* biologického *individuum*) dané jako objektivní touha po tom či onom druhu dobra. Svobodná vůle kapitalistického demiurga je substance třetího druhu, která je trvale spojena sama sebou v intimním modu *per se*.

„Vůle sama, nakolik je schopná jednat svobodně (*potens libere agere*), a nakolik toho schopná není, není od sebe odlišná ani v případě konkrétního chtění ani vzhledem ke své substanci a species. V jednom a ve druhém případě se pouze mění vztah, kterým se vůle habituálně uchopuje (*alio et alio modo se habens*).“ [[391]](#footnote-391)

Sekundární určení popisují jevovou stránku chtění (*ad hoc potens*) v objektivním modu „*esse ad*“*.* Akt objektivního *volitio* ale neříká nic o aktuální podstatě vůle, která je daná substanciálně a ipseitně sama v sobě. Olivi změnil základní způsob, jak je svobodná vůle dána sama v sobě (*se habens*). Kapitalismus neovládá reálný svět, ale objektivně ovládaný a přivlastňovaný diakosmos. Termín „*se habens*“ popisuje primární formu *dativus possessivus* kapitalistického subjektu. Způsob ontologického (tj. kapitalistického) porozumění světa (*Vor-blickbahn*) popisuje kategoriální určení zvané *habitus*. Tento původně aristotelský akcident dostal ve druhém averroismu substanční význam. Jednotu vůle zajišťuje jí vlastní způsob substančního bytí (*secundum substantiam et speciem*), v němž se vůle nemění vzhledem ke chtěnému předmětu (*non est alia et alia*). Trvalá schopnost substanční vůle (*potentia substantialis*) zajišťuje proměnlivé a proto akcidentální akty chtění (*potentia accidentalis*). Habituálně definovaná vůle se v momentu chtění proměňuje pouze akcidentálně. Mění se pouze individuální úkon chtění realizovaný v tom či onom aktu. Substanční habitus vůle tvoří její skrytou podstatu danou ipseitně a intimně. Aktuální habitus vůle daný v porretánském modu „*semel*‒*semper*“ se liší od kontingentního chtění ve světě (*alio modo se habens*). Esenciálně daná svobodná vůle se navenek projevuje jinak, než jak habituálně bytuje sama v sobě jako čisté substanciální možnosti. Vůle je v modu *per prius* intimně a hypostaticky daná v sobě samé a v takto daném habitu má i původní kauzální účinnost. Tato podvojnost substančně-suverénní a kontingentně-účinné vůle je poprvé daná v rámci výše citované reální distinkce mezi podstatou vůle a jejím aspektem daným vzhledem k vnějšímu světu (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*, kap. 5.1.2). Intimní a habituální vůle je angažovaná v modu „*esse ad*“ ve světě kvůli ekonomické produkci zisku. Olivi vytvořil základní analogii mezi těmito úrovněmi, které strukturálně zakládají původní elementy kapitalistické ekonomiky:

* intimita neměnné substanciální vůle v modu *ipse* (*essentia voluntatis*);
* subjektivní oblast různých nahodilých přání (*aspectus voluntatis*);
* ekonomicky pojatý „třetí svět“ (tj. aristotelská abstrakce na druhou), který je dán vnějšími účinky a aspekty substanciální vůle; ta se nekontrolovaně rozšiřuje do reálného světa (*capitale*);
* ekonomické hodnoty produkované skrze abstrakci zvanou *homo oeconomicus* jako akcidenty demiurgického chtění (*volitio*) takto určeného individua (*risicum, interesse*).

Termín „*capitale*“ původně daný množením „hlav“ dobytka (*caput*) se další degenerací ekonomie stal abstrakním kapitálem; termín „*risicum“* původně daný vzájemným pojištěním kupců na rizikových výpravách se změnil na nihilistický úrok. Vztah mezi habituální vůlí a světem jako aspektem vůle zakládá původní *ratio* kapitalistického systému v modu *analogia voluntatis*. Subjektivní vůle daná habituálně ve své ipseitě svobodně a tvořivě nahlíží na zbytek světa. Demiurg manipuluje celek jsoucna jako akcident vůle (*aspectus*) podle Bonaventurových regulí (*regula agentis creati*). Svět moderního subjekt pak nutně tvoří odcizený objekt demiurgické vůle. Substanční habitus vůle poznává v modu analogie každý aspekt světa v modu participace. Každé jsoucno je potenciálně chtěné a tím tvoří analogický aspekt k původní esenci vůle (*participans formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam*, kap. 5.1.2). Smysl moderního světa (*aspectus*) vzniká na základě analogického spojení volitivních významů jsoucna daných jako vnější objekty vůle (*repraesentatio*). Svět představuje analogický aspekt demiurgické vůle boha nebo člověka a jsoucno je osmyslněno jako objektivní *aspectus*, čili reprezentace demiurgické vůle. Materie je podle Bonaventury mysticko-eroticky disponovaná k přijetí demiurgické formy. Mystický zdroj odcizené chtivosti, která determinuje kapitalistickou postmodernu, najdeme v Bonaventurově pojmu *appetitus* (kap. 4.1.3). Apetit moderní vůle nachází ve světě apetit materie, která touží po tom, aby skrze chtivost kapitalistického subjektu dostala definitivní formu. Metafyzika kapitalismu dostala díky Oliviho filosofii vůle kompletní subjekt-objektový vztah. Subjekt kapitalismu „exsistuje“ v modu substanční ipseity a svobody demiurgické vůle *Modernorum*. Tato hypostázovaná vůle přesahuje do světa v modu „*esse ad*“ určeného demiurgickým apetitem po objektivní materii třetího druhu. Vůle má za úkol v modu moderní pravdy jako demiurgické správnosti (viz Anselmovo *quod debet esse, recte est*; OBJ II, kap. 1.2) vtisknout kapitalistickou formu této fundamentálně chudé materii. Podle Oliviho platí, že vůle kauzálně působící ve světě (*ad hoc potens*) vytváří v modu reprezentace analogický celek předmětností (*similitudo analoga ipsius voluntatis,* kap. 5.1.2). Tyto reprezentace jsou od subjektu odcizené jen relativně, protože existují v trvalém analogickém vztahu (*relatio*) k ipseitně dané vůli. Tím vznikl ekonomicky daný relativismus kapitalistického subjektu. Habituální vůle moderního *homo oeconomicus* směřuje směrem ven, k akumulaci kapitálu skrze spravedlivě určenou cenu (*iustum pretium*), k níž podle Oliviho principiálně patří i zájmy komunity a obecné dobro na prvním místě. Moderní rozdělení člověka na dvě nebo tři nezávislé substance vytváří spojení těchto částí skrze demiurgickou produkci, která objektivně reprezentuje povahu kapitalistické vůle. Z předešlého výkladu Oliviho vůle oddělené od aristotelské racionální volby je jasné, že moderní vůle je iracionální a zakládá samu sebe jako intimní substanci. To jsou hlavní rysy paranoidního vztahu, který moderna udržuje se světem.

První objektivní forma kapitálu je dána v substanciální potenci vůle jako neexistujícího jsoucna třetího druhu. Takto určená vůle tvoří v hypostázovaném modu „*semel*‒*semper*“ původní zdroj celého systému mystické chtivosti. Vůle původně daná substančně, intimně a *per se* směřuje do světa skrze subjektivně vlastněné tělo (*volitio*). Objektivně daný svět tvoří jednak univerzální závěr sylogismu kapitalistické racionality a jednak v modu analogie představuje objektivní doplněk (*aspectus*) demiurgické vůle. Reprezentací vůle jako substance dané v modu „*esse ad*“ je pracující tělo určeno vnější aspekt intimní vůle. Tento vztah určuje základní formu kapitalistické intencionality, která podle Oliviho a Locka tvoří původní zdroj bohatství. Kapitalistický subjekt angažovaný v aktu *volitio* svobodně disponuje tělem jako od sebe oddělenou věcí v modu akcidentální potence (*proprium*, *property*). Kapitalistické tělo je moderní *scibile* dané v modu Rufusovy individuální konkrétnosti, které je možno najímat, kupovat a prodávat. Nový subjekt třetího druhu a jemu odpovídající specifický svět tvoří jednotu v rámci analogicky pojaté rovnosti (*coaequatio*). Ta do sebe zahrnuje v modu porretánské univocity všechna moderní *scibile*. Přesah instrumentální vůle do světa v aristotelském modu záměrné volby (*electio*) je determinován moderním pojetím pravdy jako *rectitudo* a *certitudo*. Mystická chtivost trojnásobně rozštěpeného kapitalistického subjektu (tělo, intelekt, vůle jako substance třetího druhu) přináší světu moderní formu vykoupení a ospravedlnění. Uzávorkováním aristotelské osoby, intelektu a vůle vznikl první demiurgický subjekt Západu. Kapitalistický subjekt je vybavený transcendentální chtivostí, která směřuje do objektivně daného světa. Tím je naplněna vize porretánská vize světa v modu *discrete videamus*. Racionalita sebezáchovné vůle se napojila na matematickou vizi zaniklých škol *Nominales* (OBJ II, kap. 1.5). Z hlediska sekundárního aktu těla v modu Oliviho *volitio* je jasné, že klíčovou roli ve vývoji kapitalismu hraje termín „*electio*“. Zcela racionální termín „*electio*“ podle *Etiky Nikomachovy* byl mysticky a iracionálně upraven, aby hrál klíčovou roli ve vývoji kapitalismu. Instrumentální racionalita vůle determinuje výstavbu objektivně daného kapitalismu skrze ontoteologickou modifikaci tohoto původně racionálního termínu. Na rozdíl od Aristotela přešla racionální volba z teoretického a praktického intelektu do moderní vůle, kterou Olivi postavil mimo determinaci intelektu. Nová forma *electio* je vyvázaná z aristotelské racionality a funguje ve vykupitelské mystice moderních (a později kapitalistických) iluminátů vzniklé na konci 13. století.

Kapitalismus se řídí logikou Antikrista, která je založena na karikatuře čistě ekonomického plánu spásy. Tato totální iracionalita je úměrná iracionalitě postmoderního subjektu založeného Olivim. Kapitalismus začal zbožně a mysticky, protože vyvolení (*electio*) mělo eminentní teologický význam. Od 13. století aspirovali osvícení kupečtí ilumináti celkem skromně na očistec. Od 16. století požaduje protestantský kapitalistický subjekt už plné vykoupení. Obě kalkulativní formy sebezáchovné vůle určují příslušný mystický *conatus* jako výkon kapitalistického *volitio*. Weberova známá studie o vzniku kapitalismu ukazuje moderní právo na vykoupení jen nepřímo, a to rozborem konceptu vyvolení u Luthera a rozborem pojmu askeze u Kalvína. Nositel svobodné vůle je vyvolen moderním bohem v rámci *vocatio* (Lutherův termín *Beruf*), aby žil spravedlivě a množil vydělaný či svěřený kapitál (Weber 1920). Puritáni jako Richard Baxter (†1691) navíc chápou lenost, zahálku a odpočinek jako těžký hřích, protože na kontemplativní klid (*scholé*) mají právo až svatí v nebi. Kapitalistický subjekt nenávidí antickou *scholé*, kterou Sokrates považoval za nejdůležitější hodnotu politicky svobodného člověka. Hermeneutika zdůrazňuje proti Weberově studii o protestantské etice a duchu kapitalismu jiný fakt. Teologické právo na spásu v rámci křesťanského vyvolení (*rectitudo*) bylo získáno etickou akumulací kapitálu v rámci *electio* vázaného na kapitalistický subjekt demiurgické vůle. Tento subjekt svým frenetickým a současně instrumentálně-racionálním úsilím překonává hříšný stav padlé přirozenosti dané od Adama. Skrze akumulaci majetku se moderní bůh setkává s demiurgickou vůlí moderního hříšníka. Vyvolení moderního subjektu plně závisí na zcela oddělené boží vůli, jejíž *rectitudo* zůstává tajemným úradkem (*List Efezským* 1:14). Na základě tohoto vyvolení máme jít do světa, abychom konali dobré skutky, které nám Bůh připravil (Ef 2:10). Vyvolený subjekt získává potřebnou jistotu spasení (*certitudo*) etickým množením kapitálu nebo poctivým držením chudoby. Bohatství a chudoba jako základní forma sekulární askeze poskytla ekonomickému subjektu objektivní *certitudo* božího ospravedlnění a vyvolení, které je dáno věčným božím *rectitudo*. V kalvinismu a puritanismu má akumulace jistoty spásy mezi jednotlivcem a bohem kontraktuální charakter daný skrze boží smlouvu. Boží vůle chce svobodně spasit hříšníka skrze boží spravedlnost. Nabídka spásy je dána skrze individuální poselství Nové smlouvy. Na tuto věčnou smlouvu odpovídá kontigentní akt hříšníka, který svobodně přijímá boží smlouvu a tím je ospravedlněn. Potvrzení této novozákonní smlouvy běží skrze asketický vztah k akumulovanému kapitálu. Akumulovaný kapitál dostal pseudo-božský charakter, protože v rámci jistoty spasení (*certitudo*) dává lidsky možné právo (*rectitudo*) na vykoupení. Olivi neměl tuto náboženskou formu racionálně-logicky určených vlastnických vztahů mezi bohem a kapittalistickým subjektem. Katolický středověk věřil podle Aristotelovy *Politiky* I, 8–9 na primární obecné určení statků, práce a kapitálu jako osobně a komunitně daných prostředků k zajištění života. Protestantismus radikalizoval Oliviho komunitní ekonomické *electio* směrem k izolovanému subjektu spásy a zatracení. Věčné boží regule dané v modu pravdy jako *rectitudo* determinují kontingentní činnost jednotlivce ve světě v modu pravdy jako *certitudo*. Ekonomické úsilí potvrdí skrze morální akumulaci kapitálu již přítomné *certitudo* osobní spásy dané výlučně od spravedlivého boha. Reformační kapitál Luthera a Kalvína je dán skrze smlouvu založenou na vůli. Dvojnásobně pravdivá akumulace kapitálu v modu *rectitudo* a *certitudo* spojuje obě patra Bonaventurových regulí (*regula agentis in/creati*, kap. 4.1.2). Vyvolení funguje v modu nadpřirozeně a přirozeně pravdivé akumulace spásy a bohatství. Vykoupení a akumulovaný kapitál představuje analogické *ratio* dvou relativních aspektů boží a lidské vůle. Bůh skrze vůli obrácenou do světa v modu *esse ad* chce spasit zatracený svět. Hříšník chce být spasen ve stejném modu vůle *esse ad* obrácené k bohu. Tajemná vůle božího demiurga se z hlediska dvojí regule zásadně liší od demiurgické aktivity člověka dané ve světě. Oba vztahy ale běží v modu moderní *analogia voluntatis*, v němž nadpřirozený demiurg regulativně odpovídá omezenému lidskému protějšku a naopak. Analogii danou v rámci fungování kapitalistického demiurga je třeba vztáhnout k Oliviho reálné distinkci mezi esencí vůle a jejím vnějším aspektem. Ekonomický aspekt jednání v přirozené rovině musí být v souladu s nadpřirozeným plánem spásy. Záměrná volba člověka skrze racionální a prozíravé jednání provádí etickou akumulaci kapitálu (*electio1*). Tato akumulace bohatství odpovídá tajemného božímu úradku božího vyvolení danému od věčnosti v podobně akumulovaném kapitálu boží milosti daném skrze dějiny spásy (*electio2*). Dvojí vyvolení analogicky doplňuje skrze známou trojčlenku vztahů danou v modu:

* tajemná vůle božského demiurga versus *rectitudo* Nové smlouvy přinášející dar ospravedlnění;
* kapitalistická vůle lidského demiurga versus *certitudo* akumulovaného kapitálu přinášející jistotu spásy.

Klíčové je analogické *ratio* neboli poměr mezi oběma pravdami. Aspekt spasitelné boží vůle (*esse ad1*) analogicky odpovídá aspektu lidské vůle, která potřebuje spásu (*esse ad2*). Moderní bůh je od 16. stol. je zcela kapitalistickým způsobem, což přesně viděl a popsal Karel Marx. Ratio kumulace kapitálu dané mírou zisku nebo bankovním úrokem analogicky odpovídá na tajemné boží ratio, které je vidět v dějinách spásy a v celém díle stvoření.

Zavedením výše uvedené kapitalistické čtyřčlenky získala instrumentální racionalita daná pudem sebezáchovy přímo mystický a spásonosný charakter. Akumulace přirozeného kapitálu skrze analogii pojišťuje (ale nevytváří) v modu základní mystické jistiny nadpřirozenou kapitalizaci jistoty spasení. Proto dnešní *banksters* po smrti moderního boha dále konají dílo tohoto zesnulého kapitalistického demiurga (OBJ II, kap. 3.1.2). Rozdíl *rectitudo* a *certitudo* má zásadní charakter oddělující suverénní pravdivost moderního boha a od pouze relativní pravdivosti kapitálově certifikovaného subjektu. Analogický vztah dvojí pravdy v modu božího *rectitudo* a lidského *certitudo* stojí u zrodu kapitalismu a zakládá jeho základní *ratio*. Inkluzí boží a lidské vůle v modu analogie je završena syntéza stvořitelské a tvořitelské vůle v obou patrech daných Bonaventurou (*regula agentis in/creati*). Akt „exsistence“ kapitalistického subjektu je dán tím, že plán spásy daný u boha *Modernorum* v porretánském modu pravdy *semel*‒*semper* se akcidentálně promítne do ospravedlnění toho či onoho kapitálově zajištěného subjektu. Tento subjekt nese v modu *semel–semper* substanciální spásonosnou potenci (*potentia substantialis*). Její akcentální aktualizace (*potentia accidentalis*) pak kontigentně kapitalizuje a tím i certifikuje kontraktuálně získané právo na spásu. Nový zákon lze pro modernu doslova a do písmene přeložit termínem „Nová smlouva“. Intimní vůle kapitalistického hříšníka je analogicky spojená s demiurgickou vůlí kapitalistického boha. Oba moderní subjekty si rozumí přímo intimně. Všechny moderní církve v kapitalismu jsou založeny na bohatství, které má eventuálně sloužit chudým. Božský i lidský demiurg mají stejný vzorec chování a stejnou psychologii podle analogie Bonaventurových regulí (*regula agentis in/creati*). První agent má svobodnou vůli v plně aktivním a ničím neomezeném stvořitelském modu. Druhý agent má omezenou tvořivost a vůli, protože suverénní boží *rectitudo* přijímá v aktu vyvolení (*vocatio*) daného skrze omezenou vůli a na základě lidsky možného *certitudo*.

Kapitalismus převzal Oliviho ekonomické pojetí vůle a spojil tento kapitalistický habitus s protestantskou *certitudo salutis*. Akumulace jistoty jako náboženského kapitálu má tři stupně. První patro vůle tvoří intimita a ipseita daná v aktu božího *electio*, která přešla do Lutherovy *ipsa fide*. Druhé patro tvoří *aspectus* této vykoupené vůle, která je sama sobě odcizena hříchem a ztracena ve vnějším světě. Spásu nabízí Lutherovo *Rechtfertigung* dané jako existenciální obrat vykoupeného hříšníka. Třetí rovina *certitudo* pak nutí hříšníka, aby eticky akumuloval kapitál nutný k potvrzení jistoty spásy v epoše moderního kapitalismu. Tím je odstraněno původní odcizení mezi bohem, člověkem a světem. Akumulace spásy a kapitálu spojuje pravdu produkovanou v modu božího ospravedlnění s jistotou spásy produkovanou v modu lidské demiurgické aktivity. Oba způsoby produkce mají demiurgicky-analogický charakter. Obojí moderní forma pravdy je dána aktem svobodné vůle, jejíž *potentia substantialis* tvoří dějinného nositele čili dvojí *subiectum* kapitalismu. Tato nová epocha je dána v modu objektivního dativu (*dativus obiectivus*), který je vázaný skrze intimitu oddělené vůle na epochálně novou formu demiurga. Kapitalismus spojil do jednoho celku: svobodný subjekt; boží produkci spásy; produkci kapitálu jako potvrzení spásy. Ekonomický systém v modu *similitudo* reprezentuje kapitalistický celek jsoucna daného jako produkt svobodné vůle dvojího tvůrce. Kapitalistický *Weltanschauung* vidí svět jako demiurgický aspekt vykupitelské vůle, která je obrácena do světa. Nová forma Oliviho *realis distinctio* je dána na úrovni demiurgické produkce. Vlastnění kapitálu stojí proti jeho námezdné produkci dané skrze tělo. Tento pohyb ekonomické diference dané skrze třídění nového jsoucna třetího druhu (*species specialissima* kapitalismu) běží v modu Porfyriova stromu of moderního boha až poslednímu individuu dnes globálně určeného tímto dvojím aspektem vykupující sekulární vůle. První vůle má hypostatickou unii těla a banky jako zdroj reprodukovaného kapitálu. Druhá vůle má pouze hypostatickou unii vůle a těla jako zdroj produkované bídy. Díky nové reálné distinkci vznikl objektivní pohyb kapitálu jako nového druhu globálního *scibile*. Pohyb kapitálu zakládá významy jsoucna v jeho kapitalistickém aspektu daném jako sekulární spása. Pohybem kapitálu vzniká jeho demiurgický *aspectus*, tedy svět jako zboží a objektivní hodnoty vytvořené svobodnou vůlí různých ekonomických aktérů. Olivi položil základ moderní vůle, která určuje základní dějinný *aspectus* protestantského novověku a kapitalismu. Triáda intimní víry, existenciálního ospravedlnění a ekonomického zajištění určuje základní hermeneutické „jak“ (*Wie*) intimní vůle dává v modu pravdy jako Rufusova *coaequatio* původní *Lichtung* kapitalismu. Tento nový náhled na svět založili radikálně chudí františkánští *spirituales*, kteří chápali boží chudobu jako základní aspekt světa. *Corruptio optimi pessima.* Kontingentní rozhodování v rámci *potentia accidentalis* jde ve formě toho či onoho demiurgického *electio* jak k bohu, tak k dobytí světa, který se esenciálně manifestuje jako pouhá jevová forma kapitálu. A kairos k dobývání světa je vždy znovu a znovu nabízen v kontraktu nové a nyní již zcela kapitalizovaného *Novum Testamentum*. Mysticky ospravedlněný kapitál funguje na způsob substance třetího druhu a vytváří objektivní *scibile* nové epochy. Všechno lze kapitalizovat v příhodném čase, protože díky subjektivnímu aspektu demiurgické vůle vznikl nový vykupující náhled na jsoucno.

Regulovaná triáda intimní víry, existenciálního ospravedlnění a kapitalistické jistoty skrze akumulaci kapitálu vytváří kompletní metafyzické *resolutio* kapitalistického systému. Dedukce kapitalismu na jeho základní prvky je dána skrze racionalitu, jejíž *ratio* tvoří tři aspekty vůle dané v analogickém modu pravdivosti: 1) boží demiurg a dárce ospravedlnění v modu *summa veritas*; 2) lidský receptor smlouvy skrze víru v  *rectitudo* boží ospravedlňující vůle; 3) demiurgický potvrzovatel v modu *certitudo* daném skrze akumulaci kapitálu jako *scibile* nové epochy. Po smrti moderního boha funguje Oliviho základní imperativ analogické podobnosti dvou podob demiurgické vůle pro přirozenou a nadpřirozenou akumulaci spásonosného kapitálu už jen antropocentricky. Olivi založil nový epochální *Ereignis* ekonomicky činné vůle. Dříve lichvářský úrok byl připuštěn do objektivního teologického salónu moderního křesťanství. Sekularizovaný Bonaventurův *appetitus* nové epochy si vykoupení a příslušnou blaženost zařizuje sám, skrze formu nekonečné asimilace a kapitalizace jsoucna třetího druhu. Tento objektivní *appetitus* utváří dnešní formu demiurgické regule a vůle. Kapitál překlenuje v modu analogické podobnosti (*ratio*) obě formy vůle v jejím zákonodárném a chtivém aspektu (*regula, volitio*). Neomezený vykupující bůh našel svůj omezený aspekt v pozemském nositeli kapitálu v modu analogické podobnosti obou činných agentů. Středověké bohatství se stalo moderním kapitálem a mystické praní peněz pro katolický očistec či reformační spásu založilo pod vedením kapitálově zdatných Fúrií novou epochu. Mytologická forma *money laundering* zrušila bývalý svět problematického bohatství zatíženého morálními klatbami za úrok a tvrdě postiženého sociální kritikou proroků, což platilo ještě za časů Staré a Nové smlouvy. Po smrti moderního boha se daňové ráje staly novou formou legálně ustaveného očistce. Kapitalistická vůle oceňuje celek jsoucna jako kapitál. To je objektivně viděno zcela pochopitelné a zcela jisté.

Systém sekulárně dané spásonosné vůle moderních iluminátů úspěšně pokračuje ve štafetě nihilismu zahájené skrze augustiniánský avicennismus a voluntarismus Oliviho. Nietzsche správně označil primární modlu moderní metafyziky za zcela zbytečnou a pro jistotu zrušil celou antropocentrickou metafyziku. Bůh moderny se stal bohem kapitalismu a po této poslední transformaci zemřel zcela přirozenou smrtí v 19. století, kdy už plně zvítězil pouze kapitál. Po smrti boha kapitalismu nastoupil na jeho místo smrtelný subjekt manipulující finančně determinovaný kairos sekulárního vykoupení z pekla dluhů. Tato zajímavá skupina politických a bankovních iluminátů se stala úspěšnými nositeli postmoderní účelové racionality determinované pudem sebezáchovy. Boží zjevení dříve dané v mystických místech *axis Mundi* jako byl Jeruzalém a Řím se přesunulo v epoše postkapitalismu do *City of London* a na *Wall Street* a po jejich pádu možná přejde do Hong-Kongu či do Moskvy. Po smrti asketického, etického a pracovitého boha raného kapitalismu, zařizuje novou formu vykoupení a blaženosti nihilistická a plně sekulární volba. Drama náboženského subjektu bojujícího prací a akumulací kapitálu o svou věčnou spásu nebo zatracení se změnilo na neoliberální globální management lidských zdrojů v modelu *animal laborans*. Tento termín označuje nositele instrumentální racionality poháněného animálním pudem individuální sebezáchovy. Tento subjekt postkapitalismu fungující v postmoderní epoše člověka-mrtvoly je zásadně nutný pro průmyslovou a válečnou produkci. Vynoření tohoto jsoucna třetího druhu v první třetině 20. století poprvé vyložilo Jüngerovo dílo *Der Arbeiter* (1932) a jeho pojem *Mobilmachung* označující poslední období metafyzického nihilismu daném oběma světovými válkami. Spis Arendtové věnovaný obraně Aristotelova pojetí činného života popsal degeneraci současného systému politiky v poválečném období. Závěrečná kapitola díla *Vita activa* konstatuje globální vítězství *animal* *laborans* v postmoderní ekonomice průmyslového otroctví globálních montoven a v pracovních táborů v různých zónách vlivu řízených kapitalistickými korporacemi (Arendt 1958, 320‒25). Oliviho antropocentrická forma metafyziky a filosofická ekonomie stojí na počátku tohoto vývoje. Ve vulgárním neoliberalismu dneška daném paranoickým poznáním reality a schizofrenickým subjektem už neopravedlňuje bůh, ale kapitál daný pouze ve virtuální podobě. Jeho absurdní exponenciální množení vytvořilo digitální *totum virtuale* v oblaku numericky navrženého světa v režimu *cloud computing*. Vúdú kapitalismus ve věku finančního nihilismu už nepotřebuje boha *Modernorum* k existenciálnímu ospravedlnění hříšníka. Zesnulého boha moderny nahradili současní živí *banksters*. Nihilismus banskterů má sekulárně-vykupitelský charakter, proto jsou jejich globální zločiny a podvody beztrestné. Současný neoliberální kapitalismus jednoho procenta digitálně vykoupených iluminátů úspěšně pokračuje na nihilistické cestě moderny založené druhým averroismem.

## 5.2 Systematizace objektivity (Henry z Gentu)

Spor mezi prvním a druhým averroismem byl ukončen mocensky v roce 1277, kdy druhý averroismus zvítězil. První averroismus v osobě Alberta si dal za úkol rehabilitovat učení Akvinského, což se podařilo hned v následující dekádě do roku 1286. Moderna měla také napilno, protože filosofické spory nerozhodovaly pouze církevní dekrety. První krok udělal Olivi, který změnil ontoteologii druhého averroismu na absolutní voluntarismus daný v rámci nově navržené plurality substancí v člověku. Ke dvěma již daným substancím v člověku přibyla i vůle. Mystický františkán, filosof a ekonom přidal k epochálnímu určení objektivity v modu *dativus obiectivus* další kategorie a rozšířil objektivní určení jsoucna. Moderní vůle se stala zcela autonomní; Olivi navíc oddělil substanciální intelekt od receptivně daného poznání. To byl konec klasické moudrosti v moderní filosofii. Proměna hermeutické triády dějinnosti, dějin a historie u Oliviho ukazuje vítězné tažení objektivity po roce 1280. Člověk se stal díky novému pojetí substanciálně pojaté svobodné vůle originálním zdrojem a cílem smyslu jsoucna (*dativus finalis*). Oliviho voluntaristické pojetí osoby bylo tak radikální, že musel napadnout i filosofii Aristotela, což před ním naposledy provedli první modernisté kolem 1235 na Oxfordu (OBJ II, kap. 3.4.2). To nebylo dlouhodobě únosné, stejně jako množení substancí v člověku. Kritika Aristotela už nebyla v epoše po 1270 u modernistů běžným zjevem. Averroes jako Komentátor se stal náhradním cílem mediální ofenzívy modernistů už od roku 1250. Útoky Rufuse a Aegidia svědčí o bezradnosti modernistů všeho druhu vůči brilantnímu výkladu jednoty intelektu v CMDA. Ale latinští sofisté druhé vlny se stali více sofistikovanými; Jindřich z Gentu zahájil novou etapu modernismu, kterou plně realizoval Duns Scotus.

Hermeneutiku zajímá v páté matrici objektivity systematizace subjekt-objektového vztahu, která vytváří ucelený systém objektivní metafyziky. Důležitý impulz přinesl latinský překlad Simplikiova komentáře ke *Kategoriím* (*De praedicamentis*), který William Moerbeke dokončil roku 1266. Prehistorie objektivity ukázala zásadní vliv Simplikia na vznik *tertium ens* (OBJ I, kap. 1.3.1). Jeho výklad *Kategorií* navrhl nové pojetí substance daném nasvícením smyslu jsoucna zezadu od aktuálně daného intelektu. Na první averroismus měl tento komentář minimální vliv, protože byl napsán v duchu neoplatonismu. Zcela jiný dopad mělo toto dílo ve škole druhého averroismu. Působení Simplikiova komentáře je doloženo u Henryho z Gentu zcela jistě od roku 1285 (*Quodlibet* IX) a ovlivnilo i Dunse Scota (Decorte 2002). Období po odsouzení 1277 charakterizují pokusy o novou syntézu metafyziky, která by nahradila Averroesovu interpretaci aristotelského korpusu. Do systému sofistického vědění druhého averroismu bylo třeba integrovat aristotelskou nauku tak, aby se odstranily největší nesrovnalosti v učení *Modernorum*. Aegidius v první verzi tomistického učení označil Akvinského jako *Expositor* *Novus*. Díky aristotelské formě Tomášova semiaverroismu, kterou Aegidius po roce 1277 zpopularizoval, se Akvinský stal nejdůležitějším spojovacím prvkem mezi sofisty prvního a druhého averroismu. Nově koncipovaný avicennismus postavil esenci a transcendentální určení jsoucna (*passiones entis*) na úroveň kategoriálních vztahů druhé substance a akcidentů. Druhý averroismus integroval do modernistického scénáře poznání i kauzalitu první substance. Bonaventurův žák Aquasparta a pozdější generál řádu jasně pochopil, že absolutizace exemplaru vede k poznání esence dané mimo realitu a mimo adekvační teorii pravdy. Studie o teorii abstrakce ve františkánské škole ukazuje, jak Aquasparta kritizoval Bonaventurovu doktrínu o podobnosti. Augustinův dopis Nebridiovi posloužil k nepřímé kritice Bonaventury, který chápe impulz ze smyslů pouze jako zdroj pro reminiscenci v rámci *memoria* (Rohmer 1928, 163ff). Plné nazírání exemplaru a *rationes seminales* ve věcech by podle Aquasparty zrušilo rozdíl mezi smyslovým a intelektuálním poznáním. Pak by *intellectus possibilis* dělal totéž co smysly. Tehdy zkoumaný a diskutovaný *intellectus agens* andělů a nebeských duchovních bytostí by se přestal lišit od lidského intektu založeného na smyslovém poznání. Aquasparta integroval Aristotelovo schéma poznání v *De anima* do iluminace augustiniánského intelektu. Aristotelova teorie abstrakce zajišťuje zásadní rozdíl mezi smyslovým a intelektuálním poznáním, proto nesmí chybět ve schématu druhého averroismu. Duše ale není pro Aquaspartu *tabula rasa* prvního averroismu, protože z hlediska vlastní imanentně dané aktuality proporcionálně reaguje na přijatá species. Duše pasivně vnímá smyslová species, ale současně tato species aktivně formuje, a to podle aktuálně nazíraného exemplaru. Species uložená v paměti jako *locus specierum* tvoří autonomní zdroj aktuality duše a intelektu koncipovaného v rámci augustiniánské iluminace. Aquasparta drží pro poznání dva rovnocenné principy: smysly a duši. Tím adaptoval františkánskou iluminaci na proces abstrakce podle prvního averroismu daný skrze smyslová a inteligibilní species. Duše musí poznání species začínat abstrakcí od smysly poznané věci, jinak by bylo poznání jen o ní samé.

Ve františkánské škole vzniklo po roce 1277 pojetí *anima intellectiva* v modelu objektivního semiaverroismu, v němž má intelekt vlastní aktualitu a současně poznává věci směrem od smyslů skrze oba druhy abstrahovaných species (*sensibilis*, *intelligibilis*). Aktualita poznání jde zepředu, nasvícením od věci, ale současně i zezadu, od exemplaru daného jako světlo pro pasivní a činný intelekt. Představitelé františkánů proto skončili s kritikou tomismu a kritizovali už pouze Sigerovu školu. Společným rysem této fůze objektivistů ze školy prvního a druhého averroismu byla kritika jimi vytvořeného averroistického Averroese. Adaptací poznání se sblížila stanoviska semiaverroistů ze školy prvního averroismu (Akvinský, Aegidius Romanus) s novou vlnou modernistů vedených Aquaspartou. Modernisté ovlivnění schématem semiaverroismu, ať již daného z pozice prvního averroismu (Aegidius Romanus, Godefroid de Fontaines) nebo druhého averroismu (Aquasparta) už nepotřebují aktualitu první substance jako jediného garanta pro zajištění smyslu jsoucna. Godefroid de Fontaines měl po Aegidiovi Romanovi rozhodující vliv na utváření objektivity kolem 1290 v prostředí prvního averroismu. Ale Henry z Gentu vytvořil systém objektivity o dekádu dříve, proto rozebíráme hlavně jeho pojetí. Godefroidovo dílo *Quodlibet* V ukazuje nové pojetí poznání kombinující abstrakci z fantasmat s nasvícením jsoucna od aktivního intelektu, který vlastní aktualitou řídí celý proces poznání.[[392]](#footnote-392) Oddělený *intellectus agens* spoluurčuje poznání směrem od nazírání esencí. Chybí kauzální napojení poznání na fantasmata jako v prvním averroismu, protože smyslová a inteligibilní speciesjsou od sebe oddělena. Kvůli individualitě fantasmat není možné jejich působení na oddělený nemateriální intelekt pracující pouze s univerzáliemi. Godefroy pracuje v řádu univerzálního určení jsoucna, které aktivní intelekt produkuje sám ze sebe. Proces abstrakce řídí oddělený *intellectus agens* determinovaný v averroistické formě kvazi-substance, který přímo působí na fantasmata nasvícením zezadu. Základní charakteristikou tohoto objektivního averroismu je dualismus poznání, které vychází odděleně ze smyslů a z intelektu.[[393]](#footnote-393) Godefroy má podobné pojetí objektivní abstrakce jako Aegidius Romanus kolem 1287 v *Quodlibet* II (kap. 4.3.3). Objektivní semiaverroisté ale na rozdíl od Akvinského odmítli schéma poznání podle prvního averroismu a zrušili adekvaci intelektu a věci danou pomocí kauzální a formální kauzality skrze abstrahovaná species. Intencionální produkt daný v představivosti (*species sensibilis*) je ve schématu *Oxfordian Fallacy* univočně spojen s porretánským pojetím species jako esence nebo formy. Tím vzniklo objektivní určení jsoucna formované podle Rufusova modelu „*species obiecti exsistentis*“(OBJ II, kap. 3.3.4). Receptivní složka duše ve formě *intellectus possibilis* je zbytečná, protože aktivní intelekt vytváří *obiectum* poznání. Má k tomu vlastní aktualitu a substanční schopnosti dané habituálně. V nauce objektivních averroistů po roce 1277 se koncept receptivního intelektu stal zbytečným, protože jej ztotožnili s hylickým intelektem daným individuálně a smyslově. Jejich *intellectus possibilis* funguje jako neoplatonský intelekt Avicenny a má poznávací funkci jen vzhledem *intellectus agens* a vzhledem k automním *species*, nikoliv vzhledem ke smyslové abstrakci. Tyto moderní alexandrovce kritizoval Averroes už v jeho době a po nich celá škola prvního averroismu, viz termíny „*sequaces Aristotelis*“ a „*sophistae Latini*“. Po ztrátě autonomní funkce *intellectus possibilis* jako Averroesova *tertium genus* není poznaná věc pojata jako univerzálie abstrahovaná od první substance, ale funguje jako specifické *obiectum* třetího druhu vytvořené lidským subjektem. Ve změněném poli vidění jsoucna je esence nazírána od aktivního intelektu (porretánské *discrete videamus*), nebo je dána jako předmět hypostázované vůle (Oliviho *aspectus*). Modernisté poznávají místo reality první substance to či ono jsoucno třetího druhu. A toto poznání reality je dáno skrze subjekt moderny, který představuje další jsoucno třetího druhu. Tato dvojí paranoia *Modernorum* založila novou reprezentaci reality a nové pojetí pravdy. Tím padl ve druhém averroismu a v semiaverroistickém objektivismu prvního averroismu původní koncept aristotelského intelektu jako *tabula rasa*, který recipuje a konstruuje pojem skrze formální kauzalitu navázanou na efektivní kauzalitu smyslů.

Theorie pravdy a poznání ve školách akademických iluminátů odporovalo klasické metafyzice a do roku 1277 bylo terčem posměchu vzdělaných aristoteliků. K nové syntéze došlo díky moderním alexandrovcům jako Aegidius Romanus a Jindřich z Gentu (Henricus Gandavus). Tito akademičtí sofisté dostali vzdělání v pařížské škole prvního averroismu, proto měli dobrou znalost Korpusu podle Sigera i podle Averroese. Sigera tito sofisté akademicky zničili a z Averroese udělali heretika. Zásluhou těchto moderních latinských učenců začala objektivní forma averroismu bojovat o přijetí do nejvyšších filosofických salónů. Objektivní semiaverroisté museli po roce 1277 vytvořit z chaoticky daných způsobů predikace jsoucen třetího druhu nový systém metafyziky. Hermeneutika sleduje nejprve proměnu jsoucna jako *res*, která indikuje vznik nové formy metafyziky. Objektivní určení *res* mimo první substanci hraje v novém schématu objektivity zásadní roli. Moderna zapracovala do nového konceptu objektivity univoční porretánské určení jsoucna daná již od *Nominales*. Předešlé matrice ukázaly, že Rufus, Bonaventura a Kilwardby byli prvními modernisty, kteří změnili pojetí *ens ratum* předtím vázané pouze na první substanci. Nové pojetí kritizoval v rámci prvního averroismu především Albert Veliký. Hájil klasický koncept *esse ratum* podle Aristotela, proto odmítl *Oxfordian Fallacy* a také sofistiku modernistů jako Rufus a Kilwardby (OBj II, kap. 2.4.3). Bonaventurova definice věci (*res*) završila náhled moderního intelektu na objektivně dané jsoucno. Esenciálně daná věcnost věci se začala nazírat v rámci objektivního určení jsoucna jako první substance. Náhled na jisté jsoucno nezačíná u aktuálního jsoucna daného *simpliciter* v první substanci, ale od *ens commune* vzatým z Avicennovy definice metafyziky. Východiskem první vědy se stal formální statut jsoucna v intelektu (*ens inquantum ens*). Jsoucno dané *simpliciter* má úplně jiný charakter než aktuální první substance. Henry z Gentu je také ovlivněn aristotelskou substancí předělanou Simplikiem v jeho komentáři ke *Kategoriím*. Tato syntéza rozmanitých proudů vytvořila ve druhém averroismu výsledný koncept objektivity. V novém systému objektivní první vědy o jsoucnu, z něhož vzešla *metaphysica generalis*, byly systematicky uspořádány porretánské kolekce různých hypostázovaných určení jsoucna. Poté, co Duns Scotus vypracoval první typ *metaphysica generalis*, pak se první a také druhý averroismus vydal cestou *dativus incommodi* a oba filosofické směry odešly do říše Léthé.

### 5.2.1 Koncept objektivního jsoucna

Gandavovo dílo *Quodlibet* V sepsané asi roku 1280 přebírá moderní náhled na jsoucno v modu *resolutio*, které měl druhý averroismus. Připomeňme Bonaventurovu a Oliviho definici objektivně daného jsoucna odděleného pouze od nicoty (*non repugnat esse*). Gandavus začíná první rozlišení jsoucna v jeho původní jsoucnosti od parmenidovské diference mezi nebytím a bytím věci vázané na poznání intelektu (*quod non est non contingit scire*; *Quodlibet* V, q. 2; p. 229). Následující citace ukazuje fundamentální *aspectus* jsoucna v jeho minimální jsoucnosti, čili *terminus a quo*, odkud začíná objektivní určení jsoucna.

„První nejobecnější koncept je společný pojmu neexistující věci (*communis ad conceptum vanum*), který koncipujeme v privativním modu (*modo privatorio*), jemuž nic neodpovídá v reálné věci, což je například koncept chiméry nebo jednorožce. Tento koncept je společný i pravdivému pojmu, který pojímáme v modu reálně dané věci (*modo positivo*)...“ [[394]](#footnote-394)

Náhled na celek jsoucího začíná podle Avicenny v nejobecnějším určení jsoucna (*primus conceptus communissimus*). To je dáno přesně na opačném pólu než první substance. První určení věci obsahuje jen tolik jsoucnosti, aby bylo odděleno od nicoty (*cui nihil natum est respondere in re*). Predikaci minimální porce jsoucnosti zajišťuje formální operace, která fixuje koncept věci v rámci tzv. „prázdného pojmu“ (*conceptum vanum*). Toto první určení jsoucna jako *res* v modu zbavenosti bytí (*modo privatorio*) určuje věc v nejobecnějším aspektu jsoucnosti oddělené pouze od čistého nebytí. Příkladem konceptu neexistující věci je například chiméra, která je dána pouze v představivosti (*conceptus fictitius*). Moderní objektivita začíná metafyzické určení jsoucna od chiméry, zatímco první averroismus začínal u reálné první substance. Konceptuálně pojatá esence může být vzata pozitivně (*concipitur modo positivo*), tedy ve vztahu k realitě. Gandavus je první objektivní pozitivista. Nová forma pozitivity začíná metafyziku od bytí chiméry a tím anuluje význam smyslové zkušenosti pro poznání. Reálná věc, která existuje jako univerzální esence nebo jako poznaná první substance, je definována v rámci tzv. „pravdivého pojmu“ (*conceptum verum*). Přechod od konceptu v modu „*vanum*“ ke konceptu v modu „*verum*“ ukazuje moderní dedukci jsoucna (*resolutio*). Začíná logickým určením obecného pojmu bytí, který lze ve druhém kroku potvrdit jako skutečně pravdivý. Metafyzické určení jsoucna začíná logickou operací, která odděluje první určení věci od čisté nicoty.

„Nejprve je dán nejobecnější pojem a pojem společný každému jinému konceptu, což je pojem, skrze který se věc pojímá a predikuje od věcnosti každé věci (*res a reor reris dicta*). Tento pojem v sobě obsahuje i věc danou pouze v představivosti, která je čisté nejsoucno (*purum non ens*), protože není věcí danou ani esenciálně, ani nevznikla v aktuální existenci.“ [[395]](#footnote-395)

První určení věci je dáno od minimální formy bytí, kterou lze predikovat jako první nebo poslední společný jmenovatel objektivně určené věci (*res a reor reris*). Věc má minimální existenci jako prázdný koncept v mysli, kde je dána v čisté jsoucnosti oddělené pouze od nejsoucna. V nové metafyzice založené na bytí chiméry se věc stala individuem, tedy poslední jednotkou významu vyděleného z kontinua avicennovského určení jsoucna v modu *ens inquantum ens*. První dělení jsoucna jako neoplatonského nejvyššího rodu zakládá metafyzické určení jsoucna v modu moderního *resolutio*. Henryho predikace začíná na rovině čistého nihilismu (*purum non ens*) a pak pokračuje směrem k reálnému bytí (*esse per existentiam*). Formální univocita pojmu *ens* jako první transcendentálie zajišťuje dialektické dělení Avicennova kontinua *ens inquantum ens* jako univočně rodového a formálního bytí jsoucna. Pak je úplně jedno, jestli nová metafyzika začne u chiméry nebo u reálně existující osoby. První operace porretánského dělení zajistí minimální jsoucnost oddělenou od čisté nicoty (*purum non ens*). Smysl jsoucna jako *res* je stvořen lidským subjektem *ex nihilo*, tedy čistě formální operací intelektu. První bytí oddělené od nicoty zajišťuje lidský subjekt tím, že v paměti podržuje význam chiméry (*continet sub se rem imaginariam*). Chiméra jako *res* podržená v augustiniánské paměti se stala substancí. Tím vznikl výše uvedený modus bytí chiméry v paměti daný pro prázdný koncept (*conceptus vanus, fictitius*). Určení moderní „*res*“ vzniká specifickou prací fantasie a paměti, která podržuje objektivní „exsistenci“ tohoto moderního individua v modu *per prius*. Reálně existující věc dostává mimo minimální objektivní existenci i modus pravdivosti (*continet sub se rem veram*). Skutečně existující věc mimo minimální objektivní existenci tvoří součást představivosti (*continet sub se rem veram*). Hermeneutika musí zkoumat souvislost mezi reálnými věcmi a tímto druhem chimérické objektivity dané v minimální formě bytí (*ratitudo*).

Henry předložil první systematickou dedukci jsoucnosti z boží mysli, a tím zrušil primární založení smyslu jsoucna skrze kategoriální predikaci určenou hyparchickým statutem první substance. Moderní bůh vykonává funkci metafyzického dativu, která v aristotelismu patřila pouze reálné první substanci. Není divu, že po jeho smrti v 19. století vypukl nihilistický chaos ve filosofii zmatených objektivistů. Objektivní určení věci začíná od nejobecnějšího určení *res* daného na exemplární úrovni v božím intelektu. Původní diference mezi bytím a nebytím v boží mysli zakládá smysl jsoucna jako něčeho definovaného a tím odděleného od nicoty. Proto musel avicennista Henry vyvést minimální porci jsoucnosti přímo z boha jako moderního dárce forem. Pozdější avicennista Descartes také začínal poznání od chiméry a proto musel od postmoderního boha odvodit eficientní kauzalitu pro bytí první substance stejně jako Gandavus. Dedukce smyslu jsoucna od moderního boha jako dárce objektivního významu zakládá první celek jsoucna, jehož bytí je dáno v modu ontoteologické objektivity (*res a ratitudine*). Následující citát zakládá první verzi objektivní metafyziky.

„Každá věc, ať existující nebo neexistující (*sive existens sive non existens*), má bytí v bohu z hlediska exemplárního výměru (*secundum exemplarem rationem*). Pak ale věc není jen predikovaná z hlediska své esenciální věcnosti (*dicta a reor reris*), ale také z hlediska určité přirozenosti a esence (*quod sit natura et essentia aliqua*). Proto je predikovaná z hlediska individuální objektivní jsoucnosti (*dicitur res a ratitudine*).“ [[396]](#footnote-396)

Bůh dává ve stvořitelské mysli každé věci její podobu, definici, výměr a tím tvoří první objektivní jsoucno. První *ratio* má exemplární charakter, proto je produkováno v boží mysli (*habet esse in deo secundum exemplarem rationem*). Exemplar tvoří ontoteologický základ každé esence a proto umožňuje racionální výčet a predikaci na základě takto určené jsoucnosti (*res dicta a reor reris*). Predikace objektivní věcnosti se spojuje s exemplární predikací pravdivosti a obojí určení je dané v boží mysli. Její intencionalita vytvořila první intencionální předmět, který má exemplární charakter, ale není oddělen od boží esence. Tím je vytvořen základ k dalšímu určení jsoucna pomocí sestupu z exemplárně dané esence od boha směrem do konkrétní věci. Gandavus vytvořil první formu objektivní emanace jsoucen od moderního boha. Scotus tento druh mytologie zrušil a nahradil ji mnohem sofistikovanější verzí založenou na objektivní predikci božské racionality.

Výše uvedený citát *Quodlibet* V, q. 2 jasně mluví o dvojím určení věci. Náhled na exemplární esenci (*res a ratitudine*) zakládá dedukci, která umožnuje kategoriální predikaci objektivního bytí věci (*res dicta a reor reris*). Spojení pravdy a bytí na exemplární úrovni jsoucna umožňuje Bonaventurovo nazírání esencí věcí daných v primární jistotě božího subjektu (*rationes exemplares, seminales*). Exemplar dostal statut jsoucna třetího druhu. Tato intence patří k boží substanci, ale porretánsky „exsistuje“ v roli intencionálně dané potence. Henry nepotřebuje realitu první substance pro založení smyslu jsoucna. Jeho avicennistický scénář sestupu forem a základní koncepty jsou obsaženy v díle *Liber de causis*.[[397]](#footnote-397) Neoplatonský a augustiniánský náhled na jsoucno je dán směrem od obecného určení jsoucna jako Plotinova nejvyššího rodu. Zásadní rozdíl proti platonismu je v tom, že exemplar má jen minimální jsoucnost podle Avicenny, protože je pouze intencionální předmět daný v boží mysli. Exemplar není platonská idea daná jako nejvyšší jsoucno. Po božím vidění exemplarů následuje proces předání jsoucna od objektivní exemplární formy směrem dolů. Nižší forma postavená mimo plné boží bytí dostává objektivní smysl pomocí božího intelektu, což opět odpovídá scénáři dedukce kosmických forem. Citát z *Liber de causis* ukazuje, že přechodem do nižšího stavu bytí si forma podržuje v umenšeném stavu bývalé univerzální vlastnosti (*substantia diminuta*).[[398]](#footnote-398) Gandavus koncipuje sestup stvořitelské formy pomocí formální dedukce podle již zmíněné *Liber de causis* a kategoriální predikace provedené podle Simplikia. Místo kategoriální predikace *per prius* od první substance vznikla objektivní forma predikace. Ta je dána v rámci formální dedukce jsoucnosti směrem od stvořitelské intencionality.

Antropomorfická dedukce minimálního bytí jsoucna od psychologicky definovaného boha moderny zajistila jsoucnu na úrovni objektivní exemplarity základní míru jsoucnosti, pevnost, stálost a věčnost. Ontoteologická vazba věci na Bonaventurovy exemplary dává neměnné, esenciální a ideální bytí jsoucího (*res a reor reris*). Poznávající intelekt drží objektivní jsoucnost v modu *certitudo* odvozeného od přímého nazírání čisté jsoucnosti (*res a ratitudine*). Všechny tyto vlastnosti vyjadřuje koncept *esse ratum* druhého averroismu. Objektivní jsoucnost chiméry je původně v boží mysli a tato exemplarita zajišťuje bytí tohoto jsoucna v modu *rectitudo*. Tím je dána i původní pravda věci jako její *rectitudo* podle Anselma (OBJ II, kap. 1.2). Naše mysl nazírá objektivní bytí chiméry skrze boží exemplar v modu avicennovské pravdy-*certitudo*. Původní smysl jsoucna a jeho pravda jako plná odkrytost pro moderní intelekt se poprvé plně vyvádí ze skrytosti subjektu (*in deo secundum exemplarem rationem*) do plné manifestace pravdy dané v objektivní predikaci jsoucnosti (*res a ratitudine*). Věcnost věci je zajištěna u boha a je oddělena od reálného světa (*absolute*). Objektivní poznání světa začíná na vyšším patře reality, protože musí zajistit nazírání božího exemplaru ve věcech. Denudace provedená v mysli moderního ilumináta zakládá vzhledem k objektivnímu bytí exemplaru v bohu koncept minimálního jsoucna (*esse diminutum*). Kompletní dedukce objektivního jsoucna je dána tím, že moderní iluminát (či Descartovo *cogito*) si v procesu reflexe uvědomuje plně aktualitu své reflexe. Na úrovni *intellectus agens* jsou formy reaktualizovány plným způsobem. Podle *Liber de causis* platí, že intelekt provádí substanční sebereflexi skrze kompletní sérii čistých forem (*rediens ad essentiam suam reditione completa*).[[399]](#footnote-399) Uvedené diktum určuje metodické zkoumání moderny a karteziánské postmoderny, která skrze kompletní cestu intelektu zpět do sebe (*reditio completa*) zajišťuje poznatek v jeho evidentní esencialitě. Tato klíčová teze z *Liber de causis* zakládá celý postup moderní dedukce smyslu jsoucna, kterou v postmoderně opakují Kartéziovy *Meditationes* a Husserlovy *Pariser Vorträge*. Po smrti moderního boha v epoše metafyzického nihilismu zajištuje *reditio completa* už jen smrtelný subjekt. Takto dané *resolutio* jsoucna podle *Liber de causis* rozdělilo cesty prvního a druhého averroismu zásadním způsobem. Škola Modistů z prvního averroismu v této době naposledy a marně vysvětlovala latinským sofistům, že lidské poznání nemůže jít univočně či objektivně na boží úroveň (kap. 4.4.1). A také nemůžeme začínat poznání světa logickou supozicí nicoty nebo chiméry, protože poznáváme v receptivním modu duše jako *tabula rasa* od impozice aktuální první substance poznávané smysly. Navíc nemáme dán aktivní intelekt jako oddělenou formu subsistující *simpliciter* a *actualiter*, jako to mají andělé či kosmické inteligence. Po zániku první substance v metafyzice navrhli moderní ilumináti odvození exemplarity od moderního boha; postmoderní ilumináti od Leibnize nahradili moderního boha matematikou jako univerzálním poznáním. Gandavus stojí na začátku cesty vedoucí ke smrti moderního boha v západním myšlení. Navrhnul antropocentrické pojetí metafyziky tak, že naše a boží mysl pracují podle analogicky podobné formální regule (Bonaventura) či matematické rovnice (Leibniz), které byly původně dané v modu Rufusova *coaequatio*. Nietzsche tohoto rozporného boha *Modernorum* jednoduše zrušil a s ním i celou psychologizující objektivistickou metafyziku.

Gandavus završil dlouhou cestu moderny, která začala konceptem jsoucna vázaného na objektivní určení věci (*res*). Jistota této objektivní *res* musela být dána do boží mysli, protože v realitě žádné jsoucno třetího druhu neexistuje. Rufus předal moderně dědictví *Nominales* s tím, že kauzalitu zakládá koncept v mysli, a ne realita (*causa individuationis... est scibile*; OBJ II, kap. 3.3.2). Objektivní určení věci není v modu *per prius* dáno od prvních substancí; proto moderna nemůže plně přijat teorii pravdy jako adekvace rozumu a reálné věci. Pravda jako *rectitudo* a *certitudo* je založena na jistotě osvíceného subjektu, nejprve božího a pak lidského. Teoretický model božské intencionality zakládá v moderní metafyzice dvě základní formy bytí jsoucna dané čistě hypoteticky (*conceptum vanum*) a reálně (*conceptum verum*). Oba koncepty určují základní aspekt jsoucna jako univoční věc, která je koncipovaná objektivně. Toto nové *resolutio* se týká celku jsoucna (*sive existens sive non existens*). Původní model tohoto určování jsme popsali u Jamblicha v modu „Omezené‒Neomezené“ (OBJ I, kap. 1.3.1). Ten provedl první formální určení substance třetího druhu, která byla vložena do demiurgického diakosmu. Toto základní dělení či dedukci objektivního smyslu jsoucna našla moderna v Porfyriově komentáři *Kategorií* a zavedla jej v podobě známého Porfyriova stromu. Klíčový je způsob dedukce určující základní „jak“ (*Wie*) subjekt přijme exemplární věcnost z boží mysli. Henry potvrdil paranoiu moderny tím, že nejprve zajistil objektivní bytí chiméry a pak dospěl k jistotě věci dané reálně. Ontoteologický smysl jsoucna začíná u formálního určení jsoucna odlišného od nicoty. Exemplárně-objektivní jsoucno dostalo věčnou a evidentní „exsistenci“ v aktu boží intencionality. Reálný, a proto pouze kontingentní a nejasný rys této exemplární intencionality „exsistuje“ v aktuálních prvních substancích.

První určení jsoucna z ničeho zavedlo do ontoteologické metafyziky výše uvedené Bonaventurovo a Oliviho určení materie dané pouhým záporem od nicoty (*non repugnat esse*). Rozbor prvního konceptu objektivity ukazuje, že určení věci začíná *ex nihilo*, tedy u čistého nebytí. Logický zápor nicoty vytvořil pozitivní signifikaci a toto čistě formální bytí jsoucna je dáno jako nejvyšší a nejobecnější rod (*ens commune*). Moderní iluminát koncipuje předmět metafyziky (*res*) postupným dělením takto vytvořeného univerzálního smyslu jsoucna (*conceptus communissimus et communis*). Gandavus toto neoplatonské kontinuum obecně daného jsoucna v Avicennově modu *ens inquantum ens* dává do specifického určení jsoucna, které je formováno jako transcendentálně definovaná *res*. Manifestace smyslu věci v intelektu (*ratitudo*) není dána adekvací od aktuálně daného jsoucna, ale skrze abstraktní dělení či dedukci podle bývalých škol *Nominales*. Univerzální forma či exemplar zajišťující minimální objektivitu (*res a ratitudine*) se pak kontingentně individualizuje v první substanci. Jde o typické pojetí „exsistence“ podle porretánů, které Rufus předal moderně (OBJ II, kap. 3.3.1). Existence věci jako jsoucna třetího druhu vzniká ve výše uvedeném *resolutio* podle *Liber de causis* díky nové formě objektivní denudace. Podívejme se na vznik prvního objektivního systému dělení v citovaném díle *Quodlibet* V, které opakuje postup dělení bývalé platonské dyády. Bytí pojaté pouhým logickým záporem od nicoty vytvořilo kontinuum objektivní „exsistence“. Toto chimérické bytí dané jako nejvyšší rod je možné dělit libovolně utvořenými generickými deferencemi produkujícími na nižším patře porretánská *species*. Gandavus chápe dělení jsoucna (*determinatio*) podle scénáře *Liber de causis* jako postup negace (*negatio*). Individuální forma subsistující v nositeli-subjektu (*suppositum*) dostává determinaci pomocí nasvícení zezadu. Determinace běží skrze hypostázovanou formu a její dělení zakládá nové určení jsoucna (*ratio individuationis*). Na konci dělení (*causa individuationis*) vznikne dále nedělitelný formální význam jsoucna (*res a ratitudine*), které zakládá objektivně pojatou „věc“ (*res*) jako jsoucno třetího druhu (*res a reor reris*). Bacon tuto produkci imaginárního světa označil za šílenou a Albert za směšnou. Nicméně, Gandavus, jako nový filozofický vůdce Rue du Fouarre, psal své filozofické pohádky v roce 1285, a ne v roce 1255. Tato nauka by byla prohlášena v Rue du Fouarre za heretickou, protože byla vytvořena podle panteistických amalriciánů. Rufus a Pecham museli z Paříže odejít kvůli hlásání mnohem méně nebepečných bludů a sofismat. Citát ukazuje vznik obecného určení jsoucna skrze specifické dělení původního bytí jako rodu na nižší složky významu.

„Stvořené formy jako species jakou specifické tím, že definice jejich individuace je dána skrze esenciálně určenou supozici (*est ratio constitutiva suppositi*). Tento výměr je negací (*est negatio*) výše uvedeného specifického bytí formy dané v intelektu (*ex se est specifica in esse rationis*). Subjektivní bytí specifické formy je cílem její existence (*terminus factionis*), protože její individuální podoba je dána v supozitu (*facta est individua omnino in supposito*).“ [[400]](#footnote-400)

Citát popisuje způsob, jak univerzální formy vytvářejí nižší specifická určení (*in formis specificis*). Nová forma objektivní supozice (*in supposito*) převádí vyšší transcendentání významy na materiální substrát. Tím vznikl moderní subjekt jako věčný a/nebo kontingentní nositel (*subiectum*) těchto věčných a evidentních určení jsoucna. Původně tato forma existuje v intelektu, protože zde je dána v objektivní univerzální formě (*ex se est specifica in esse rationis*). Individualizace univerzálních forem (*ratio individuationis ipsarum*) nastává pomocí materiálního substrátu, který racionálně dané formy určují svým aktem bytí (*qua*) až na úroveň jednotlivin (*qua determinantur in suppositis*). Během individuace do materie forma ztratí svou původní podobu univerzality (*est negatio*). Aktem této specifické negace univerzální formy vzniká hylemorfická substance daná na materiálním substrátě (*facta est* *individua in supposito*). Cílem objektivní „exsistence“ původní univerzální formy je objektivní bytí formy na materiálním substrátu (*terminus factionis*). Na individuálním substrátu vzniká objektivní podoba původní univerzality formy, a to skrze specifický proces negace. Tím je završen přechod od trvalého chiméúrického bytí k jeho kontingentní a nestálé podobě v reálné materii. Ilumináti definitivně přešli na *via Modernorum* a začali systematicky zkoumat tento nový kontinent metafyziky.

Gandavus vytvořil plnohodnotnou paranoickou dedukci (*resolutio*), která založila objektivní metafyziku. Začíná na úrovni nebeské mytologie jako božské intencionality a sestupuje do reality. Moderní dedukce založená na metafyzice chiméry vytvořila systém objektivní determinace jsoucna a tím založila tzv. „druhou metafyziku“. Z hlediska hermeneutiky platí, že vznik „druhé metafyziky“ založil *Lichtung* nepravdy, která charakterizuje následnou postmoderní epochu. Shrňme její původní *Ge-Stell*, který ukončením postmoderny 17. století založil současnou epochu myslitelského nihilismu. Původní čistá objektivní forma je nejprve dána jako exemplární intentionální předmět v psychice a myšlení moderního boha, tedy v modu „*semel–semper*“. Tato forma přejde do materiálního nosiče. Tím dostala určitou negativitu, protože přišla o původní stálost a neměnnost. Ale tuto cenu je třeba zaplatit, aby se objektivní forma daná exemplárně v bohu dovedla do nižší sféry s vyšší mírou kontigence a tím i materiální reality. Počínaje božským species postupuje dedukce k seminální determinaci ve stvoření (viz Bonaventurovu ontoteologii); poté přechází k objektivně pojatým esencím moderních iluminátů; nakonec se objevuje jako kontingentní objektivní forma v reálných věcech. Dnešní metafyzický nihilismus redukuje tyto objektivní formy na matematické modely, aby je v modelu „*semel–semper*“ dovedl k původnímu mytologickému stavu objektivní rajské nevinnosti. Od exemplaru se jde k seminálním určením, pak k esencím a nakonec ke kontingentním objektivním formám v reálných věcech. Objektivní supozitum není nutně spojeno s bytím reálné věci. Může to být porretánské individuum, chiméra nebo reálná první substance. Subsistentní formy jsou založeny a nasvíceny božským intelektem. Lidské poznání jde od božské exemplární formy k supozitu danému jako objektivní *tertium ens*. V něm se forma predikuje vzhledem ke kontigentní atomární substanci, která je objektivním jsoucnem třetího druhu (*individuum, concretum*). Objektivní dialektika může nakonec sestoupit až k objektivně danému subjektu, který je konstituovaný skrze materii. Individuální, konkrétní a faktická atomární substance představuje manifestaci původního exemplaru danou jeho přesahem do reality (*exsistere*).

Neoplatonská dedukce objektivní formy na objektivní individuum a na subjekt představuje totální devalvaci první substance ve druhém averroismu. Tzv. „druhá metafyzika“ vznikla proto, že tuto myšlenkovou monstrozitu už původní forma druhého averroismu nemohla přijmout a Duns Scotus musel Gandavovu „metafyziku“ předělat do nové formy. Objektivně daná forma či species představuje typické jsoucno třetího druhu, protože je současně reálně-aktuální a univerzální. Moderna postavila kategoriální predikaci *Druhých analytik* absurdním způsobem. Gandavus otočil naruby tvrzení o Porfýriově individuu, které pro nedostatek univerzálního významu už nelze definovat (OBJ I, kap. 1.3). V moderně platí přesně opačná teze, protože „*ens ratum*“ dostalo mytologický charakter. Protože konkrétní individuum existuje objektivně evidentním způsobem, pak je třeba skutečnou věc chápat pravdivě, a tedy objektivně. Rufus poprvé zaměnil individuum za aktuální první substanci. Čistý koncept daný v mysli dostal hypostázovanou existenci a kauzalitu. Individuum v moderním významu vzniká posledním omezením avicennovské jsoucnosti. Objektivní věc existuje jako poslední, dále neurčitelná jednota specifického určování obecně dané objektivní formy. Určování posledního dále nedělitelného zbytku významu běží v moderně a postmoderně skrze negaci či skrze pohyb rodové a specifické difference. Podívejme se na *Quodlibet* V.8, kde je tento dvojí zápor poprvé použit pro determinaci jsoucna. Henry vytváří pomocí dvojí negace objektivní formu „*hoc esse tantum*“ poprvé danou u Avicenny (OBJ I, kap. 2.3.3). Gandavova metoda denudace zrušila hyparchickou determinaci první substance pomocí *duplex negatio*. Následující citát ukazuje první určení objektivity dané jako metafyzický koncept jsoucna podle Avicenny (*tantum haec*).

„Negace není jednoduchá, ale dvojitá (*negatio non est simplex, sed duplex*). Postup směrem dovnitř (*ad intra*) odnímá všechnu mnohost a různost, a postup směrem od vnější věci (*ab extra*) odnímá všechnu identitu. Negativita pak predikuje pouze jsoucno jako takové (*dicatur ita haec*) a dané objektivně (*tantum haec*). V tomto stavu už jsoucno nemá potenci být něčím jiným (*possibilitatem ad esse aliud et aliud*), jako to formálně má *species*. Toto individuum (*tantum haec*) je natolik specifické, že už nemůže být ničím jiným (*non fit alioqua aliarum suae speciei*).“ [[401]](#footnote-401)

Dvojí negace vytváří koncept objektivní substance. Negace nejprve ruší formu danou na materiálním substrátu (*removens ad intra omnem plurificabilitatem*), a pak ji neguje mimo všechny vztahy (*ab extra omnem identitatem*) až na čistou *species* *specialissima*. Citát jasně odlišuje výše uvedenou možnost *species* být supozitem v realitě a zcela novým určením jsoucna jako absolutně jednoduchého individua. Tato avicennovská jednoduchost (*equinitas tantum*) už není univerzální forma *species*. Pomocí dvojí negace směrem k vnějšku a směrem k nitru mysl ilumináta abstrahuje od všech specifických znaků, až se přijde na poslední individuum dané jako objektivní jsoucno (*tantum haec*). Tento postup ukazuje na původní zdroj Scotovy objektivní „*haecceitas*“. Denudací všech určení první substance dedukce nutně dojde k individuu jako nové formě jednotliviny (*ita haec, quod tantum haec*). Objektivně daný koncept věci v modu *esse diminutum* je definován jako čistá možnost nebýt ničím jiným (*non habedo possibilitatem ad esse aliud et aliud*). Toto zvláštní individuum na způsob Avicennova *individuum vagum* je koncipováno jako pevné a nepochybné *esse ratum*. Pevnost se tedy nevztahuje k aktuální první substanci, ale k faktu minimální jsoucnosti dané negací čisté nicoty.

Gandavus zavedl novou metodu *denudatio* danou jako vylučování jinakovosti pomocí negace. Oliviho a Henryho postup určování jednotliviny převzal Spinoza do definice materie v modu *omnis determinatio est negatio*. Spinoza vysvětlil v dopise Jarrigu Jellesovi, jak univerzální geometrická figura přechází v modu negace do jednotliviny, v níž se její původní univerzalita změní na nebytí.[[402]](#footnote-402) Hegel přímo navazuje na Gandavovo a Spinozovo objektivní určení jsoucna jako *res* postavené vůči nicotě. První díl *Wissenchaft der Logik* říká, že Spinozova teze má nekonečnou důležitost.[[403]](#footnote-403) Přechod od nicoty k formálnímu určení jsoucna v modu *Dasein* a *Etwas* dává začátek Hegelovy absolutní logiky. Tato negace vyvede v modu moderní dedukce jsoucno z nicoty, a tím vytvoří lidskou podobu *creatio ex nihilo*. Na determinaci moderního určení *res* skrze zápor navazuje dílo *Die Geschichte der Philosophie* další tezí o dvojím záporu, který vytváří primární klad (*duplex negatio affirmat*; Hegel20, 171). Klíčové pro vznik metafyziky *Modernorum* je pokračování Gandavova citátu. Objektivní jsoucno se predikuje pomocí nové utvořené supozice (*suppositum absolutum*) podle Avicenny.

„Dvojitá negace vytváří čistě formální určení, které určuje druh formy daný za esencí. Tím negace zakládá absolutní formu supozice (*constituitur suppositum absolutum*), které pravdivě predikuje objektivní věc (*vere dicitur hoc aliquid*) danou v modu plně individualizované jsoucnosti (*tantum hoc*). Toto jsoucno není totiž ničím jiným ani směrem do sebe, ani směrem navenek, proto nemůže být ničím jiným než tím, čím je (*sic nullo modo aliud quid*).“ [[404]](#footnote-404)

Nová determinace provedla negaci species a tím vytvořila novou hypostázovanou formu (*determinatione supra essentiam formae*). Tímto způsobem vznikla epochálně nová existence absolutně odděleného supozita, které má povahu čistého individua (*constituitur suppositum absolutum*). Neměnnost, pevnost a stálost objektivně definovaného jsoucna v jeho původní věcnosti je daná negativně, jako zápor k čemukoliv jinému, co by nebylo ono samo (*non fit alioqua aliarum suae speciei*). Aktuální jsoucnodané v první substanci (Aristotelovo τόδε τι) se stalo objektivní formou jsoucna (*tantum haec*). Tento nositel minimálního významu jsoucnosti v modu Porfýriova individua je oddělen od existence reálné věci dokonce dvakrát. Nejprve bylo třeba negovat aktualitu věci kvůli univerzalitě formy. Druhá negace zbavila tuto formu specifického stvořeného obsahu a nechala jen absolutně čistý a od všeho oddělený objektivní význam, který univočně nahlíží moderní bůh i moderní subjekt. Henry vytvořil formálním způsobem dvojího záporu objektivní kopie reálných prvních substancí, které dostaly minimální míru jsoucnosti nutnou k tomu, aby byly identifikovány jako esence. Toto oddělení od nicoty tvoří základ moderní jsoucnosti pojaté jako objektivně daná esence (*quod vere dicitur hoc aliquid*).

Produkce nového *tertium ens* založila nový diakosmos a novou sféru objektivity. Individuum jako minimální porce objektivně daného významu je absolutní proto, že je odděleno od nicoty. Formálním popřením nicoty a pomocí převedení nejsoucna na jsoucno je vytvořen koncept objektivní metafyziky, kterou převzal a upravil Scotus. Metoda absolutní supozice založila první konstrukci moderní metafyziky. Připomeňme, že v klasické metafyzice mohla být nositelem abstraktních určení typu běloby jen aktuální substance (Aristotelovo ὑποκείμενον). Absolutní význam nové formy věcnosti je daný v modu pravdivosti jako *rectitudo*. Chiméra reálně neexistuje, takže její pravda v modu metafyzické adekvace také neexistuje. Objektivní jsoucno vzniklo z logicky intendované nicoty skrze dvojité popření první substance. První zápor oddělil objektivní esenci od reality druhý od nicoty. Proto je objektivní esence predikována v modu logického simulákra, které je odděleno od všech ostatních typů predikace (*suppositum absolutum*). Objektivní pravdivost se manifestuje díky novému typu predikace jsoucna daného objektivně. Analytická filosofie Oxfordu (*suppositio discreta*;OBJ II, Kap. 3.4.3) přešla do systému augustiniánské ontoteologie a avicennistické metafyziky. Konverzí logiky na metafyziku vznikla nová podoba Avicennova „*hoc esse tantum*“ a Rufusova „*species obiecti exsistentis*“. Gandavus odmítl primitivní formu oxfordského univerzálního hylemorfismu, který byl v Paříži po roce 1270 naprosto nepřijatelný. Zavedením objektivní emanace a predikace vytvořil tento latinský sofista nový paralelní svět moderny, který má vlastní způsob poznání, vlastní jsoucno, vlastní pojetí pravdy a vlastní typ kategoriální predikace. Uzávorkováním první substance při novém určení jsoucna musí její roli převést božský nebo lidský subjekt, jinak by moderní metafyzika neměla vůbec žádný základ. Garantovat nicotu jako základ bytí pro metafyzický nihilismus moderny (viz Heideggerovo *Gründung*) může jen božský nebo lidský subjekt, nikoliv kosmos složený z existujících jsoucen. Převedením smyslu jsoucna do subjekt-objektového vztahu začíná nihilismus západní metafyziky daný již nikoliv pouze vůlí jako u Oliviho, ale čistě konceptuálně. Analýza Gandavova *Quodlibet* V, q. 8 potvrzuje Courtinovu tezi ohledně vývoje tzv. „*objectité*“. Tato primární objektivita vznikla v průběhu systematizace nové metafyziky, kterou modernisté nakonec definovali jako *scientia transcendens*. První postmodernista Suárez nakonec zařadil plně objektivizovanou teologii do struktury *metaphysica generalis*. Viz schéma struktury určení jsoucna v moderní první vědě (Courtine 1990, 429). V nihilistické epoše po Descartovi převzala tuto dvojí funkci určování (všeobecné, partikulární) jednak matematika a jednak univerzálně aplikovatelná *Unified Science*.

### 5.2.2 Objektivní správnost jsoucna

Po roce 1277 vznikla nová forma objektivního antropoformismu, která přestala respektovat základní tezi *Druhých analytik* o nemožnosti přechodu poznání z jednoho rodu na druhý. Tezi o oddělení filosofie a teologie jako odlišných rodů daných v rámci odlišných věd ještě uhájili pařížští magistři se Sigerem pomocí dekretu z dubna 1272. Ale druhý averroismus mocensky zvítězil, a tím i moderní éra filosoficko-teologických sofismat a fabulací, které odmítli představitelé prvního averroismu. Generace modernistů působící v Paříži po roce 1277 musela uspořádat chaotická určení *tertium ens* do jednotného systému, který se stal formálně aristotelským. Predikace nejrůznějších objektivních jsoucen v paralelním diakosmu *Modernorum* musela dostat nějaký řád. V opačném případě by byla druhá generace modernistů obviněna z hereze prvních modernistů, kterou zmiňovala preambule Tempierova dekretu (*manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas*, kap. 4.4.4). Gandavus udělal na *via Modernorum* rozhodující krok, protože spojil vyvedení jsoucnosti od božích exemplarů s kategorální predikací podle Simplikia. Henry koncipuje *verum ens* skrze objektivistickou perspektivu (*sub intentione entis*), která se skládá ze tří rovin. První rovina začíná od reálné substance, což ale není nutné. Pak následuje patro intelektuálně nazírané substance definované vzhledem k objektivnímu exemplaru ve stvoření. Jeho pevnost a objektivní jsoucnost (*ratitudo*) je dána od intendovaného exemplaru v boží mysli, která tvoří posledního garanta objektivity. Tato poslední rovina objektivity představuje vrcholné dobro každé stvořené věci v bohu v podobě finální kauzy. Gandavova produkce smyslu jsoucna je shrnuta v citátu z *Metafyziky al-Šifá*, kde Avicenna popisuje boží reflexi prvních stvořených forem. Dárce forem zajišťuje produkci jsoucna podle principu parsimonie, elegance a dobroty a tím garantuje ultimativní smysl jsoucího (OBJ I, kap. 2.3.3). Objektivní podobu neoplatonského exitu danou jako absolutní supozice orientovanou směrem do světa zopakují Descartes a Husserl skrze dedukci významů z evidentní sféry *cogita*. Myšlení moderny začíná u obecného učení jsoucna, které leží na opačném pólu než první substance. Descartes stejným způsobem uzávorkuje svět i boha a přemění vše na Gandavův *conceptus vanus*, či *conceptus fictitius* založený na metafyzice chiméry. Po anulaci reálného jsoucna a odpovídající smyslové zkušenosti může Descartes ve druhém kroku přikročit ke konstituci světa *ex nihilo*, tedy v modu myšlení daného pouze v rámci aktuálního *ego* *sum*. Substanční *intellectus agens* reflektuje sám sebe a podle výše uvedené citace *Liber de causis* plně eviduje v modu *certitudo* avicennovsky denudované univerzum čistých forem (*rediens ad essentiam suam reditione completa*, kap. 5.2.1). Předešlá kapitola ukázala, že Descartes opakuje systém dedukce, kterou poprve zavedl citovaný *Quodlibet* V psaný asi roku 1280. Subjekt moderny a postmoderny konstituuje produkci smyslu jsoucna sám od sebe, stejně jako Avicenna založil proud formálně určeného jsoucna od kosmického intelektu jako dárce forem. Roli substance třetího druhu začala hrát nová forma individua vytvořená dvojím logickým záporem (*duplex negatio*). Subjekt nahlíží tento zvláštní objekt skrze *denudatio* forem provedené podle druhého averroismu a podle *Liber de causis*. Identita jsoucna je dána pouze odlišením od nicoty v rámci univerzální platnosti věty o vyloučeném třetím. Metafyzika *Modernorum* začíná od formálního určení jsoucna (*metaphysica generalis*). Ve druhém kroku následuje aristotelská kategoriální predikace daná vzhledem k první substanci, která je dána na nižší kategoriální úrovni (*metaphysica specialis*). Úvod Henryho díla *Summa* psaného po 1280 obsahuje určení objektivně pojatého jsoucna na základě pravdy jako *certitudo* a *rectitudo*. Henryho druhá kvestie kombinuje augustiniánskou iluminaci a aristotelismus podobným způsobem jako Aquasparta. Poznání je vždy dáno *ex naturalibus*, protože pařížští modernisté po roce 1270 nemohou pominout vliv aristotelismu. Ale přirozenost neváží na aktuální bytí první substance, ale na formální *scibile* dané dedukcí v systému ontoteologických určení jsoucna v Gilsonem popsané škole *augustinisme avicennisant*. Henri představuje verzi umírněného objektivismu, který představoval sofistický kompromis mezi Avicennou a Averroesem. Henry nemá aristotelskou abstrakci, ale avicennovskou denudaci, proto nemá stejné pojetí speciesjako první averroismus. Intelekt nazírá skrze *denudatio* univerzální formu (*esse ratum*), jež „exsistuje“ v reálné věci. Nejprve se rozběhne proces abstrakce poznání od reálné věci. Tuto denudaci řídí subsistentní *intellectus agens* moderny daný jako substance. Po denudaci formy z věci následuje proces iluminace tohoto univerzálního species v aktivním intelektu, který toto jsoucno třetího druhu poznává ve světle božího exemplaru. Podle Gandava existuje zásadní rozdíl mezi aristotelským poznáním vztaženým k první substanci a mezi objektivním náhledem esence daným v přímé intuici vždy již aktuálního intelektu. První podobu tohoto poznání měl Grosseteste (OBJ II, kap. 3.1.1) danou v rozdílu mezi přímým náhledem esence (*intellectus*) a poznáním skrze smysly (*scientia*). Boží mysl intenduje exemplární formu v modu objektivní jsoucnosti dané intencionálně (*esse diminutum*). Toto minimální jsoucno objektivně subsistuje v hylemorfické složenině pouze v umenšeném, tj. kontingentním modu bytí získaném výše uvedenou cestou dvojí negace (*tantum haec*). Dedukce jde od světa bohem poznaných forem k formám poznaných modernisty.

Henry z Gentu převzal model dvojího poznání tradovaný od Grossetesteho a Bonaventury (kap. 4.1.1). Pravda věcí je kontingentní a nedostatečná, proto musíme nahlédnout objektivní pravdu skrze iluminaci a dedukci exemplarů daných od boží intencionality. Objektivní forma náhledu je dána složením obou pojetí. Ale druhé patro náhledu do evidentní podstaty poznává eidetickou podstatu samotné věci podobně jako bůh, proto je plně pravdivé a evidentní. Tato mytologická forma odkrytosti jsoucna (*alétheia*) byla v prvním averroismu absolutně nemožná. Koncept diafanum a *intellectus possibilis* zajišťoval pravdivou manifestaci jsoucna směrem od reálné věci v modelu efektivní a formální kauzality dané od první substance v procesu smyslového a intelektuálního poznání. Henry vedený teologicky vzdělanými Fúriemi našel pro poznání mytopoetické *proportio*, které zásadně odmítl aristotelismus a první averroismus. Neexistující exemplar zaujal pozici existující první substance. Nová forma podobnosti stojí mimo proces pravdy jako aristotelské adekvace medializované skrze smyslová a intelektuální species, protože ilumináti mají přímou intuici *quidditas*. Gandavova systematizace objektivního významu vychází z moderního subjektu. Ten určuje metafyziku prostřednictvím nové verze Oliviho náhledu (*aspectus*), která nepotřebuje první substance. Objektivně daná esence exemplárně bytuje v boží mysli a později v postmoderní verzi matematiky a kognitivních věd. Augustiniánská iluminace převádí poznání pravdy jako *rectitudo* a *summa veritas* do hmotného světa. Tam začíná poznání avicennistickým způsobem, tedy přímým náhledem aktualizovaného intelektu do prvních principů poznání.

„Člověk může v řádu přirozeného poznání bez jakéhokoliv božího osvícení přijít až poznání prvních teoretických principů; podobně platí, že v řádu v řádu přirozeného poznání může bez jakéhokoliv božího osvícení také vyvodit všechny závěry, které vyplývají z těchto prvních principů poznání (*ad cognitionem omnium conclusionum sequentium post principia*).“ [[405]](#footnote-405)

Citát typicky zaměnuje logickou supozici danou ve *Druhých analytikách* jako druhou triádu principů poznání za první triádu principů, která je podle prvního averroismu zásadně určena pouze impozicí v modu „*ex inmediatis*“. Logická dedukce nahradila metafyziku, což měl poprvé Kilwardby a Rufus. Tento způsob poznání je daný skrze logickou denudaci a stojí výše, než pouhá smyslová abstrakce. Termín „*ex puris naturalibus*“ už nemá aristotelský původ, ale jde o avicennistický konstrukt. Logicky osvícený intelekt je schopen vyjít k vyššímu poznání z pozice neexistující čisté naturality. Materie třetího druhu hraje roli univerzálního supozita a vytěsnila roli první substance. Tento objektivní aspekt materie jako zvláštní formy věci dané kvazi-aktuálně zakládá nový celek jsoucna v popsaném modu „*ex puris naturalibus*“. Citovaný výrok ukazuje na první vznik metafyziky typu „*surnaturel*“, kterou analyzoval Gilson a Lubac u Bonaventury (kap. 4.1.4). Na přelomu 16. a 17. století vznikne z Gandavova objektivního supozita nejprve pojem „*natura pura*“ a pak postmoderní ontologie. Moderní metafyzik Gandavus hájí pojetí dvojího poznání a tím i dvojí pravdy (přirozené a nadpřirozené), což výslovně odmítl Tempierův dekret z března 1277.

„Intelektuální poznání stvořené věci může být dvojím věděním: nejprve to, skrze které poznáváme objektivně existující věc (*praecise scitur*), čili poznáváme skrze přímý náhled toho, čím je věc (*simplici intelligentia id quod res est*). Druhým poznáním víme a poznáváme pomocí syntetické a analytické schopnosti intelektu pravdu samotné věci (*cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei*).“ [[406]](#footnote-406)

Forma náhledu na stvořenou věc (*cognitione igitur intellectiva de re creata*) dělí manifestaci pravdy na dva různé procesy (*duplex potest haberi cognitio*). První pravda se vztahuje k přímému a objektivnímu náhledu věci (*id quod res est*) v modu denudace čisté esence (*simplici intelligentia*). Tato objektivní individualita věci je trvalá a je exemplárně daná u boha. Proto je první druh poznání absolutní a precizní, čili oddělený od reálné věci (*qua praecise scitur*). Henry zavedl do moderního schématu poznání pojem avicennovské preciznosti (*equinitas tantum*; OBJ I, kap. 2.3.2), stejně jako Rufus z tohoto pojmu vytvořil koncept konkrétnosti (*concretive*). Pak následuje poznání podle aristotelské kategoriální demonstrace (*cognoscitur intelligentia componente et dividente*), jejíž pravdivost je determinována reálnou existencí věci (*veritas ipsius rei*). První náhled nazírá podstatu věci skrze substanční *intellectus agens*, protože moderní iluminát nepotřebuje aktivovat poznání od *intellectus possibilis* a od aktuální první substance. Smyslově podmíněná pravda určuje jen nižší patro poznání, což zavedla Grossetesteho empirická *scientia*. Pro precizní a absolutní poznání věci v její objektivní jsoucnosti je zbytečná adekvace poznání a první substance. Moderní intelekt iluminátů objektivně osvícených přímo od moderního boha má vlastní aktualitu na způsob výše uvedené sebereflexe podle *Liber de causis* (*rediens ad essentiam suam reditione completa,* kap. 5.2.1). Moderní intelekt nepotřebuje k produkci poznání reálnou věc v modu *per prius* jako první averroismus, protože primárně osvítí sám sebe v aktu moderní a postmoderní sebereflexe. Poznání ilumináta objektivně nazírá boží exemplary v modu přímého vidění (*simplici intelligentia*). Moderní „exsistence“ věci se odvozuje od sebereflexe intelektu, což byla pro Bacona čistá paranoia. Tuto formu analytické dedukce vyložila předešlá matrice skrze spor Bacona s *Erfurtským anonymem*. Bytí hypostázovaného intelektu zajišťuje primární produkci smyslu jsoucna mimo první substanci (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res*; OBJ II, kap. 3.4.3). Tento náhled dává jsoucno v čisté jsoucnosti samotné esence či formy a tvoří postmoderní základ objektivně poznané věci, individua či konkrétna v systému abstraktního třídění. Tím se do vědeckého poznání zavedl náhled na objektivně danou „precizní“ formu, která je oddělena od bytí reálné věci.

Zbožný modernista Henry po vítězství jedné pravdy v roce 1277 potřebuje moderního boha k zajištění objektivní reality, stejně jako zbožný postmodernista Descartes. Schizofrenický bůh moderny rozdělený na aktuální a potenciální bytí v sobě intencionálně nazírá exemplary, a tím je tvoří v jejich objektivní, a tím pouze potenciální jsoucnosti. Scotus zásadně odmítl tuto objektivní strukturu boží psychologie a odstranil potenci z moderního boha v novém systému metafyziky. Teorie iluminace a exemplarismu napojené na subjektivní rezervoár species třetího druhu byly nezbytné pro založení objektivního aspektu jsoucna, protože zavedly možnost analogické proporcionality. Bůh dal objektivní exemplar člověku skrze stvoření; tato species jako objektivně uložena v moderním typu paměti (*locus specierum*). Složením obou náhledů (exemplar v boží mysli, species v lidské *memoria*) vzniká analogicky uchopený smysl jsoucna. Dvojí specifikací esence v rámci exemplaru a *species* vznikne metafyzická trojčlenka a její poměr (*ratio*) zakládá racionální pojetí pravdy jsoucna. Adekvaci věci a intelektu nahrazuje koncept univerzální *analogia entis*. Univoční koncept jsoucna spojí boha a celek jsoucna skrze novou formu dvoupatrové ontoteologie. Skutečná syntéza jsoucna viděného vzniká ve druhém stupni poznání, kdy dochází k iluminaci subjektu skrze epochálně nový aspekt jsoucna. Objektivně vědoucí mysl zaměřuje pozornost (*intentio*) k exemplaru. Specifické poznání existuje v moderním bohu jen jako potence, tedy jako intencionální objekt konstituovaný aktivním božím intelektem. Bytí moderního exemplaru zajistila Avicennova metafyzika v abstraktním modu *ens inquantum ens*. Boží intencionalita uchopila exemplar v modu objektivity a tím nahradila proces abstrakce daný v prvním averroismu skrze *species intelligibilis*. Intencionální předměty recipované v *intellectus possibilis* byly nutné v prvním averroismu k uskutečnění Averroesova *proportio* mezi individuální věcí a mezi jejím univerzálním poznáním. Metafyzická abstrakce degenerovala v moderně na matematickou a logickou abstrakci, jež z podstaty věci není schopna podat metafyzickou jednotu světa na úrovni reálných prvních substancí.

Tuto specifickou slepotu moderny viděl do hloubky pouze Siger, protože jako jediný myslitel této generace přesně určil základní selhání Avicennovy metafyziky (kap. 4.4.1). Ale nyní se píše rok 1280, Siger je v akademickém exilu a Gandavus převzal artistickou fakultu. Generace moderních latinských sofistů pevně usazená v Oxfordu a v Paříži mocensky prezentovala novou jednotu poznání v objektivním dualismu přirozené a nadpřirozené pravdy. Objektivní náhled na celek jsoucna v modu moderní intencionality od Gandava až po Husserla vypadá následovně.

„Pravda, která určuje intenci věci vzhledem k jejímu exemplaru, není primární, ale sekundární. Jsoucno vypovídá intenci věci v modu primární oddělenosti (*ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam*). To co je jsoucno a pravda v každé věci můžeme poznat přímo v intelektu a to tak, že poznáváme intenci této pravdy (*intentio veritatis*) od jsoucna jako takového. Intence pravdy v reálné věci (*veritatis in re*) se poznává pouze skrze poznání její podobnosti s exemplarem (*conformitatem eius ad suum exemplar*). Intence pravdy jsoucna jako takového (*vero entis*) je dána v oddělené věci (*in re absoluta*), která je zbavena tohoto exemplárného vztahu.“ [[407]](#footnote-407)

V objektivním náhledu jsoucna je opět ve hře určující negace. Ta oddělí pravdu danou adekvací mysli k exemplaru od pravdy, která je daná jako zcela odděleně nazíraná jsoucnost věci (*in re absoluta*). Tato nová forma jsoucnosti existuje mimo boží exemplary a je daná v čisté eidetické objektivitě. Henry přebírá Avicennovu poučku, že prvním postřehem intelektu je jsoucno. Nová dedukce se oddělila od náhledu daného skrze boží exemplar a založila primární poznání v rámci čisté jsoucnosti (*ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam*). Intencionální náhled na čisté *ens commune* je pro modernu naprosto zásadní. Uvažováno na úrovni objektivní intencionality, je pravda nové metafyziky oddělena od božského poznání a od stvořené reality. Objektivní pravda se zjevuje v přímém náhledu eidetického bytí jsoucna, které ukazuje nové bytí věci zcela oddělené od reality (*intentio vero entis apprehenditur in re absoluta*). Tato absolutně založená intence směřuje k apriorně čisté jsoucnosti, která zakládá minimální, a tím absolutně jistý význam objektivně manifestované věci.

Zavedení univoční dedukce metafyziky od pojmu čisté jsoucnosti vytvořilo v letech 1280–85 první verzi moderní *metaphysica generalis*. Intence poznávajícího intelektu nejde ke smyslově poznaným věcem, ale k objektivním species. Gandavus tím ustanovil novou korespondenci mezi myšlením a věčnými formami. Následující etapy myšlení řídí moderní podoba chimérické pravdy daná intencí objektivně nazírané věci (*intentio veritatis in re*), a nikoliv adekvace reálné věci a intelektu. Mysl ilumináta zakládá intencionálně danou pravdu skrze konformitu objektivní intence s božím exemplarem (*apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar*). Tím se stal moderní bůh v metafyzice iluminátů objektivně nutným jsoucnem vytvořeným k obrazu lidského demiurga. Objektivní pravda daná skrze moderní intencionalitu spojuje Henryho, Descarta a Husserla nikoliv se smyslovým *species*, ale s poznáním objektivní věci (*intentionem rei in respectu ad suum exemplar*). Toto poznání je dané jako teologické nebo filosofické *scibile* produkované v substanciálně pojatém intelektu. Moderna nepotřebuje smyslová a inteligibilní *species* daná od věci, protože si vystačí s jejich objektivními duplikáty uloženými v moderní podobě paměti jako *locus specierum*. Objektivní poznání nejde k reálné věci, ale k jejímu objektivnímu exemplaru. Zavedením dvojí podoby intencionality a abstrakce vznikla dvě patra poznání: aristotelské a avicennovské, přirozené a nadpřirozené (tj. objektivní). Intencionalita daná smyslově zajišťuje filosofické poznání pouze na sekundární úrovni (*non est prima, sed secundaria*). Exemplar zajišťuje první a nejvyšší úroveň poznání. Metafyzická odkrytost jsoucna se u Oliviho a Gandava stala objektem substanční vůle a hypostázovaného intelektu napojeného iluminací na boží exemplární intencionalitu. Nové období *via Modernorum* uskutečnilo *dativus incommodi* s ohledem na předchozí podobu druhého averroismu. Zavedením psychologie do moderního boha se modernisté zbavili jeho dřívější postavy jako teologicky a mysticky pojatého demiurga.

Henry z Gentu objektivně ustavil epochu zapomenutosti jsoucna (*Seinsvergessenheit*). Vytvořil základ moderní metafyziky, která nepotřebuje reálnou věc pro objektivní poznání. Moderní subjekt determinuje objektivní *veritas* jako formu subjektivní jistoty a správnosti dané z absolutní a precizní pozice ilumináta. Mytopoetické pojetí pravdy a vědeckého poznání daného v podobě osvíceného augustinianismu a avicennismu šlo v Rue du Fouarre hlásat až po odstranění kritických myslitelů po roce 1277. Adekvace mysli k reálné věci hraje v novém systému myšlení pouze vedlejší roli, protože tvoří pouze dostačující podmínku poznání. Absolutně nutnou podmínkou poznání se stala objektivní podoba jsoucna, která tvoří *conditio sine qua non* pro založení moderní metafyziky. Plná objektivita vzniká v systému pravdy jako nadpřirozené *rectitudo*. V tomto typu pravdy přesahuje aktivní intelekt ilumináta „exsistujícího“ v modu osvíceného *certitudo* v aktu transcendence až k modernímu antropomorfickému bohu. Tímto přesahem mysli v modu *exsistere* Gandavus přirovnal poznání vzhledem k exemplárním významu, který hraje roli první substance dané potenciálně v boží mysli. Nové pojetí pravdy jako objektivní konformity osvícené mysli a exemplaru nemůže přijmout aristotelský intelekt v čistě receptivní formě jako *tabula rasa*. Akt intencionality podle moderního avicennismu potřebuje na primární úrovni aktivní povahu intelektu, který je sám o sobě již subsistentní substancí. Jak již víme, tuto formu intelektu jako autonomní formy hájil i Tomáš Akvinský. Jen tak může modernista poznat v modu *per prius* čisté jsoucno, které reálně vůbec neexistuje. Neexistující jsoucno lze poznat pouze tím, že se přímo produkuje v mysli objektivního ilumináta skrze predikaci *in artificialibus*. Proto musí být moderní intelekt aktuální substancí nebo aspoň tomistickou hypostázovanou formou. Habituální aktualita moderní mysli je vztažena k objektivní jsoucnosti v modu *ens inquantum ens*. Tento čistý náhled jsoucnosti je dán mimo jakékoliv reálné kauzální vztahy a mimo první substanci. Bacon marně připomínal modernistům kolem Bonaventury, že predikace *in artificialibus* se týká pouze demiurgické aktivity subjektu. Tato predikace daná jen analogicky nemá status vědeckého poznání etablovaného skrze hyparchicky predikovanou kauzalitu ve středním členu deduktivního soudu (kap. 4.1.1). Moderní statut *esse diminutum* je úplně jiný než v prvním averroismu. Ten definuje minimální jsoucno jako *species intelligibilis* vytvořené v procesu abstrakce, které je dané pouze v mysli (*ens in ratione*). Moderna vzala boží exemplar, aby provedla metafyzickou fixaci (*ratitudo*), která přenesla minimální stupeň bytí na objektivní formu. Dedukce jsoucna (*resolutio*) v nové metafyzice probíhá *absolute*, směrem od odděleného exemplaru danému v boží mysli (*esse ratum*, *esse a reor rei*). Henry změnil voluntaristickou determinaci Oliviho na objektivně pojatý aspekt jsoucna manifestovaný skrze moderní formu intelektuálního *intentio*, nikoliv *volitio*. Primární determinace jsoucna skrze vůli neumožňuje univerzální kategoriální predikaci moderny, která je daná podle objektivního aristotelismu.

Gandavus definoval poslední úroveň *resolutio* jako čistou transcendentální objektivitu. Proto drží proti Olivimu v poznání primát intelektu nad vůlí podle *Etiky Nikomachovy*. Gandavus buduje kategoriální predikaci od avicennistické intence primárně vztažené k náhledu bytí jsoucna v jeho jsoucnosti. Základem nové metafyziky se stal objektivně utvořený subjekt-objektový vztah v univočním modu *ens inquantum ens*. Intence pravdy jako exemplární konformity moderního boha a objektivní věci se stala fundamentálním metafyzickým kapitálem moderny. Tento princip Avicennovy metafyziky odmítl Averroes jako základní omyl moderního myšlení, protože Avicenna začal výklad Aristotela od poznávajícího subjektu a ne od první substance (*quasi a se*; OBJ I, kap. 2.5). Siger viděl nedostatečnost Avicennovy metafyziky stejným způsobem jako Komentátor (kap. 4.4.1). První averroismus nemůže přijat Avicennovu definici předmětu metafyziky, protože je dána mimo kauzalitu prvních substancí. Averroes koncipuje vznik species v mysli jako nemateriální, univerzální a individuální výkon intelektu daný v modu *tertium* *genus* (OBJ I, kap. 2.4.3). Exegeze CMDA v prostředí prvního averroismu ukázala, že abstrahované *ens intentionale* dané v procesu abstrakce od první substance je vázáno na výkon *intellectus speculativus* (OBJ II, kap. 2.4.2). Siger proti moderním sofistům tvrdil, že každý z nás zakouší poznání ve výkonu ipseitně vlastní substance dané tělesně (*experimur*, *conscii sumus*). Pravdu v modu adekvace určuje poznání kauzálně dané skrze impozici významu od aktuální první substance. První substance nepotřebuje ke svému bytí evidenci moderního subjektu, protože existuje sama o sobě a v reálných interakcích (*passio entis*). Siger upozorňoval modernisty, že abstrakce dané v mysli nemají kauzální charakter jako reálné první substance. Z hlediska hermeneutiky existuje zásadní rozdíl mezi formulací prvního a druhého averroismu vzhledem k Avicennovu pojetí metafyziky v rámci *ens inquantum ens*. Poznání prvního averroismu nejde k intenci dané v moderní supozici jako věčná esence ve zmenšeném modu bytí a jistoty (*ens diminutum*). Jsoucnost jsoucna není primárně dána skrze moderního ilumináta nazírajícího boží exemplar. To je metafyzická paranoia, kterou odmítl Bacon jako šílenství moderního rozumu (*insaniunt contra veritatem;* OBJ II, kap. 3.4.2). Základ poznání moderny není v reálné substanci, protože intencionalita jde k prvnímu potřehu jsoucna v jeho čisté jsoucnosti. Vztah „subjekt–objekt“ zakládající antropocentrickou metafyziku a moderní teologii vznikl absolutizací intence vztažené k jsoucnu jako prvnímu objektu mysli (*ens inquantum ens*). Redukce smyslu jsoucna na pouhou intencionalitu demiurgického subjektu představuje další krok epochálního působení *Oxfordian Fallacy*.

Hermeneutiku zajímá základní otázka: Jak si subjekt přivlastňuje objektivní bytí prostřednictvím existenciálu *dativus possessivus*? Intencionalita, chápaná jako habitus myšlení, směřuje nejprve k univerzálnímu bytí (*ens commune*), a to v aktu intuitivního poznání. Takto dané jsoucno je objektivně odděleno v modu „*praecise*“ od poznání první substance. Toto poznání je primární, na rozdíl od sekundárního poznání pravdy skrze intencionalitu intelektu obrácenou ke smyslové *species*. Objektivní jsoucno je dané aktuálně v rámci trvalého *habitus* mysli dané mimo tělo jako „létající muž“ Avicenny nebo Descarta. Moderní subjekt se stal novým zdrojem vědy (ortus scientiarum), neboť vytváří objektivní scibile jako precizně myšlené bytí (*ens ratum*). Predikace „*in artificialibus*“ vytvořila nový *dativus auctoris*, neboť vztah „subjekt–objekt“ nahradil Sigerovo určení reálného poznání v modu „*subiective–obiective*“ (kap. 4.4.2). Siger vzal tělo reálného člověka jako *dativus auctoris*, neboť nehmotný intelekt je definovaná v modu „*inmixtus*“, který musí být aktualizován prostřednictvím smyslů. Moderna změnila status *ens ratum* a metafyzika chiméry vytvořila reálně neexistující subjekt, který vytváří odpovídající reálně neexistující objekt. Zdvojení světa na reálný a objektivní považoval Albert a Bacon za směšnost či šílenost. Srovnání s voluntaristickým pojetím intencionality, které měl Olivi, ukazuje, jak důkladně Henry změnil intencionalitu moderního subjektu. Gandavus nahradil Oliviho koncepci demiurgické a kapitalistické vůle spekulativní ontoteologií ve stylu Bonaventury. Henry založil mezistupeň exemplární jsoucnosti přímo v bohu. Objektivní jsoucno má vlastní bytnost danou potenciálně a intencionálně v boží mysli. Exemplar zakládající tuto sféru není výsledkem naší intencionální syntézy jako v prvním averroismu. První objektivní význam jsoucna „exsistuje“ jako objektivně hypostázovaná intence věčně u boha v modu v porretánském modu *semel‒semper*. Toto nové *tertium ens* se pak sekundárně manifestuje skrze akt stvoření světa, kde jsou exemplary dány jako seminální ratia pro eidetické nazírání iluminátů. Náhled do boží demiurgické mysli v analogickém modu položil nový základ metafyziky. Bůh jako zakládající simulákrum moderny začal fungovat okolo roku 1280 v první verzi antropocentrické metafyziky. Toto simulákrum vytváří objektivní základ celku jsoucna skrze duševní procesy (*intentio*, *volitio, reflexio*). Nový aspekt jsoucna daný v modu archetypické boží psychologie a intencionality založil všeobecnou metafyziku ve smyslu Heideggerova *Gründung*. Olivi provedl kontemplaci bytí skrze vůli (*aspectus*); Gandavus ji transformoval zpět na intelektuální akt poznání, který se nacházel v ontoteologické struktuře metafyziky. Klíčovou roli v zakládání nové metafyziky hraje exemplar, protože tvoří nový střední člen objektivního demiurgického sylogismu. Bůh intenduje exemplar ve své mysli a tím jej tvoří *ex nihilo*. Pak exemplar podrží ve své *memoria* a může jej stvořitelsky poslat do světa, kde jej sekundárně nahlíží moderní iluminát. Nový typ intencionálního předmětu vybavený božskou mocí a inteligencí založil objektivně danou sféru bytí. Moderní iluminát je objektivně podobný modernímu bohu jako *imago Dei*. Henry popisuje v návaznosti na Oliviho první objektivní kapitalizaci exemplarů v boží mysli, která se následně zúročí v kapitalistickém vědomí a jednání.

„Exemplary jako poznané a účinné objekty nejsou v intelektu determinovány našim poznáním (*non sunt obiecta cognita et operata ab intellectu*). Jsou dány jako předmět jednání a činnosti k tomu, aby se aktualizoval náš intelekt. Skrze aktuální intelekt získají exemplary nové bytí v intelektu (*ipsa faciunt esse in esse cognito intellectus*). To by nebylo možné, kdyby už předtím exemplary nebyly pravými jsoucny (*essent entia vera*) podle míry své vlastní aktuality (*ex se secundum actum*). Vůči nim (*respectu quorum*) je intelekt nějakým způsobem jako jsoucno v potenci (*quodam modo est ens in potentia*). Tato exemplární jsoucna jsou vzhledem k božímu bytí jsoucna v minimální jsoucnosti (*sunt diminuta entia*). Nejsou minimalizována tím způsobem, jako předmětnosti konstituované v naší mysli (*entia operata ab intellectu nostro*). Species vzniklá v mysli jsou dána tak, že nemohou mít pravdivé bytí mimo intelekt, protože existenci mají jen v intelektu.“ [[408]](#footnote-408)

Citát rozlišuje rovinu minimálního jsoucna vzhledem k aktuální plnosti bytí v bohu (*respectu entis quod Deus est*). V moderním bohu je externí jsoucnost dána jako potencialita, protože exemplary mají jen potenciální a intencionální charakter (*sunt diminuta entia*). Tím je zajištěna Oliviho reálná distinkce mezi intimitou boží esence a její intencionální produkcí směrem navenek (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*, kap. 5.1.2). Oliviho schéma intimní vůle v intelektualistické verzi ontoteologie nahrazeno reflexivním sebepoznáním prováděným v rámci božího demiurgického intelektu. Bůh je věčně sám u sebe ve své ipseitě a směrem do světa posílá objektivní exemplary, které objektivně poznáváme.

Pojem „*esse diminutum*“ ustavil objektivní tok forem z božské mysli do světa. Boží exemplary „exsistují“ v minimálním objektivním *esse*, které lidský intelekt vnímá jako aktivní inteligibilní formy. V bohu jsou exemplary dány pouze potenciálně, ale vzhledem k nám již vystupují v modu hypostázované objektivity. Nová sféra jsoucna třetího druhu je dána v definici exemplaru. Moderní bůh vybavuje své intencionální obsahy (a ne platonské ideje) exemplárním typem objektivní existence v modu objektivní pravdivosti (*ex se secundum actum essent entia vera*). Tyto objektivované exemplary vůči nám vystupují jako externí objekt poznání, který receptivní intelekt poznává ve své potenci (*respectu quorum intellectus quodam modo est ens in potentia*). Proto konec citátu tvrdí, že pro nás existují objektivní významy pouze v mysli. Nové jsoucno třetího druhu neexistuje ve světě jako platonská idea, která má vlastní jsoucnost, na níž participují materiální věci. Henry jasně odmítá platonismus stejně jako předtím Bonaventura (kap. 4.1.1). Exemplar neexistuje jako idea, protože „exsistuje“ jako potenciální intence daná buď v boží nebo v naší mysli. Diakosmem už není mytologický svět platonského demiurga Timaia, ale boží demiurgická mysl, která dostala moderní antropomorfický charakter v rámci ontoteologické psychologie. Exemplar jako objektivní jsoucno třetího druhu nasvěcuje lidskou duši, jež se stává univerzálním recipientem objektivního poznání (*quodam modo est ens in potentia*). Exemplárně daná objektivita daná primárně v boží mysli se zásadně liší od našich demiurgických představ, které můžeme demiurgicky ovládat (*entia operata ab intellectu nostro*). Citát kodifikuje na úrovni objektivní metafyziky Bonaventurův rozdíl mezi dvojí regulí agenta stvořitele a tvořitele. Boží exemplary jsou jen v potenci vůči reálnému stvoření, proto mají nižší ontologický status než stvořené substance, které v bohu být nemohou. Ale jako boží entity už mají exemplary formální existenci objektivně danou v boží mysli, která stojí nekonečně výše než intencionální obsahy lidského intelektu (*ex se secundum actum essent entia vera*). Toto jsoucno objektivně dané u boha v modu exemplárně pravdivé jsoucnosti (*entia vera*) aktualizuje naše poznání. Exemplárně pravdivé objektivní jsoucno nasvěcuje intelekt, a tím jej primárně aktualizuje (*ut intellectus noster sit intellectus secundum actum*). Tím vzniklo první plně metafyzické schéma objektivního nasvícení jsoucna zezadu od nově utvořeného diakosmu objektivně určených jsoucen. Henry nazírá exemplar jako nové *obiectum* intelektu, který ovšem exemplar nesyntetizuje, jen pasivně přijímá. Pasivní a receptivní role *intellectus possibilis* je definována podle *De anima*, čímž je zachována fundamentální teze prvního averroismu zajišťující univerzalitu poznání. Boží kontemplací danou v modu objektivního *rectitudo* vzniká plnost pravdy. Na lidské straně jí odpovídá *certitudo* moderního ilumináta, který objektivně nazírá něco, co reálně vůbec neexistuje. Henryho forma objektivní iluminace intelektu se zásadně liší od způsobu poznání v prvním averroismu daného nasvícením intelektu z reality. Plnost moderní pravdy vzniká nasvícením poznaného jsoucna pomocí exemplarů pocházejích z objektivní ontoteologické sféry božího myšlení a intencionality. Objektivní scénář nasvícení jsoucna zezadu vznikl syntézou avicennismu a aristotelismu a tento sofistický synkretismus určil cestu objektivně determinované metafyziky.

Henry pojal exemplar ve trojím modu (*triplici ratione*), který pokrývá celek jsoucna. Scotus správně poznamená, že toto schéma objektivity dané v rámci avicennovské ontoteologie se musí upravit do aristotelské podoby, protože v bohu nemůže existovat sféra jsoucen třetího druhu. Následující citát ukazuje první strukturu moderní metafyziky, kterou dokončí Scotus.

„Takto daným přijetím exemplaru v nás dojde k jistému a neomylnému poznání pravdy (*certa omnino et infallibilis notitia veritatis*), kterého není možno dosáhnout předešlým trojím způsobem. První určení jde od reálné věci, od níž je exemplar abstrahován. Druhé určení je dáno z hlediska intelektuální duše, která tento abstrahovaný exemplar přijímá. Třetí určení jde od samotného exemplaru (*ex parte ipsius exemplaris*), který duše přijímá směrem od věci (*quod a re in anima susceptum est*).“ [[409]](#footnote-409)

První intence produkuje poznání exemplaru jako ekvivalent *species sensibilis* (*ex parte rei*) a druhá intence jako ekvivalent *species* *intelligibilis* (*ex parte animae*). Ale tyto formy poznání nemají plně objektivní charakter. Objektivní náhled exemplaru v čisté jsoucnosti ve třetím modu je oddělen od jeho existence ve věci a také od aristotelské abstrakce, která bere exemplar pouze jako potencialitu v modu *species intelligibilis*. Ve třetím modu má exemplar svou vlastní objektivní existenci, které není ani ve věci, ani v intelektu. Pravda není dána v modu adekvace věci a intelektu, ale skrze přímé nazírání exemplaru v jeho nepochybné jistotě minimální porce jsoucnosti zajišťující identitu každé věci. Intencionalita vztažená k exemplaru hraje ve schématu objektivní iluminace fundamentální roli. Citát vyjadřuje dvojí roli intencionality skrze slovesa „*sumitur*“ a „*susceptum est*“, které jsou vztaženy k poznání exemplaru. Objektivní poznání je založeno na augustiniánské anamnézi, v níž intelekt ilumináta přijme exemplární esenci původně danou u boha (*susceptum est*). Tím došlo k základní identifikaci s věčně daným exemplarem na úrovni denudace intencí na čisté formy, ktzeré přímo osvěcují intelekt. Objektivě osvícený intelekt pak může s jistotou přijmout i jiné formy exemplaru (*sumitur*), které jsou dány skrze aristotelskou intencionalitu jako *species sensibilis* a *intelligibilis*. Jistota nazírání završí tím, že objektivní iluminace osvíceného subjektu restituuje původní univerzální význam bohem intendované formy (*exemplar acquisitum in nobis*). Exemplar chiméry má u boha vlastní objektivní existenci danou mimo reálná jsoucna. Exemplar v nás „exsistuje“ na způsob jsoucna třetího druhu, které kauzálně zakládá jisté poznání (*a nobis certa notitia veritatis*). Jeho způsob pravdivosti je habituálně založen v subjektu (*in nobis habeatur*) a je dán ve formě neomylné evidence (*a nobis certa omnino et infallibilis*). Exemplar je poznáván přímo a bezprostředně, proto jistota tohoto nazírání je přímo úměrná plnosti manifestace exemplaru (*infallibilis notitia veritatis*). Gandavův a po něm Kartéziův subjekt je garantem zakládání pravdy jako jistoty evidence, protože se stal jeho zdrojem a východiskem pro poznání světa. IIuminát jde k „věcem samým“, které reálně neexistují.

Dvojí akvizice exemplaru z věcí a z intelektu určuje moderní pravdu subjektu poznávajícího objektivně svět. Nazírání objektivního bytí jsoucna daného od boha v modu *rectitudo* umožňuje následnou podobu pravdy v modu *certitudo* a její demiurgickou verzi dané jako Oliviho kapitalistické *volitio*. Hermeneutika sleduje formy objektivního dativu; proto ji zajímá, jak vzniká pravda jako objektivní forma adekvace. Trojitě manifestovaný exemplar zajišťuje jistotu poznání trojím způsobem. Objektivní bytí determinuje exemplar v modu *per prius* mimo kontingentní první substanci (*ex parte ipsius exemplaris*). Jeho neproměnlivost daná od boha vylučuje možnost omylu a zajišťuje plnost pravdy jako Anselmovo *rectitudo* a *summa veritas*. Exemplární bytí nasvěcuje naše poznání a pozvedá darovaný intelekt směrem k boží pravdě. Druhý stupeň poznání se týká augustiniánské paměti, která tato jsoucna třetího druhu uchovává a tím v rámci omezeného stvoření kopíruje původní intencionální diakosmos boha *Modernorum*. Exemplar daný v modu objektivní „exsistence“ se stává novým *scibile* moderny díky přijetí exemplaru do první formy moderní databáze (*ex parte animae*). Exemplar tvoří jistou zárukou pravdy chápanou absolutně, tj. odděleně od první reálně existující substance. Pak platí, že o co méně exemplar reálně existuje, o to je jeho poznání evidentnější (*certa omnino*). Poslední stádium určení pravdy exemplaru jde od reálné věci skrz proces aristotelské abstrakce (*ex parte rei*). Tento stupeň poznání není nutný a pouze potvrdí z kontingentní reality již dané objektivní poznání exemplaru v *memoria*–databázi a především v boží exemplární databázi. Tento trojí náhled na novou věc metafyziky definuje objektivitu *par excellence*, protože zakládá poznání jako objektivní iluminaci intelektu. Záření exemplaru jako objektivního slunce dává po plném zatmění první substance novou perspektivu nasvícení jsoucna, odkud moderna bere smysl světa. Pravdu je daná v rámci čistého postřehu bytí v jeho původní formě manifestace. Descartes a Husserl ji pak označí jako eidetické nazírání podstaty věci. Henryho schéma je dané v modu jedné pravdy dedukované z objektivního bytí mytologických exemplarů.

Následujíc Avicennu, Gandavus založil první strukturu *metaphysica generalis*. Nová metafyzika musí z nazírání intelektu vyloučit nejistotu poznání danou na úrovni exemplaru poznaného skrze aristotelskou abstrakci od smyslů. Gandavus bere intendovanou esenci (Avicennova *equinitas tantum*) a porovnává ji s věčným exemplarem daným od boha. Henry je první filosof moderny, který mocensky a teoreticky pomohl na svět novému systému objektivní metafyziky. Intelekt iluminátů nazírá objekt v absolutní a věčné jistotě jeho exemplární manifestace, která se kontingentně dává skrze věc existující v realitě. Objektivita nevzniká aristotelskou abstrakcí, která jde od smyslového species k inteligibilnímu a je kauzálně determinována reálnou věcí. Moderní forma pravdy jako správnosti je vázána primárně na jistotu náhledu objektivně daného exemplaru. Toto přímo nazírané *scibile* zakládá vědecký kapitál nové epochy. Moderní subjekt (boží a lidský) skladuje v modu primární jistoty smysl jsoucna, který pak může následně manipulovat a kapitalizovat. Receptivní složka poznání v modu *intellectus possibilis* kauzálně navázaná na existenci první substance odešla do Léthé i se školou prvního averroismu. Scotus provede epochální *Aufhebung* Gandavovy ontoteologie. Nastolí již čistě esenciální agendu první filosofie tím, že Gandavovu exemplaritu změní na schéma aristotelské kategoriální predikace. Tímto činem v modu *dativus incommodi* poslal Scotus do Léthé také druhý averroismus předešlé generace. Suárezova objektivní metafyzika pod sebe pojme tuto „racionální“ teologii moderny v modu *metaphysica specialis*. Po smrti boha *Modernorum* zaměřuje současná mysl svou intencionalitu už k jen čisté diferenci mezi *ad hoc* daným strukturálním pohybem významu, který se realizuje v rámci metaforického přenosu smyslu. Intence pouze reflektuje diferenci jiného významu, který je odlišný od předešlého stavu. Význam jsoucna vzniká *ex nihilo* tedy skrze Gandavovu dvojí negaci smyslu (*duplex negatio*) dávající základní určení jsoucna jako objektivní věci v Oliviho modu (*non repugnat esse,* kap. 5.1.2). Diference mezi formálním bytím a nebytím představuje základ pravdivosti, kterou později traktuje strukturální lingvistika a numerická digitalizace. Z hlediska minimálního smyslu jsoucna (*ens diminutum*) daného dvojím záporem je už úplně jedno, kam se moderní intence zaměří: na chiméru, na první substanci, na formální rozdíl mezi digitální jedničkou a nulou. Hlavní je, že se děje alespoň nějaký pohyb mysli zakládající primární diferenci rozdílem od čistého *nihil*. Nakonec se stal pouhou metaforou i moderní subjekt, který zakládal v roli čarodějova učně toto nihilistické pojetí metafyziky. Realita první substance již není nutná pro objektivní formu poznání, protože ji nahradil osvícený náhled lidského a božského subjektu. Vědění změněné na objektivitu se poprvé stalo výhradní mocí demiurgického subjektu ve smyslu objektivního *dativus auctoris*. Tento dativ zakládá *Lichtung* budoucí epochy osvícenství v její pravdě a nepravdě. Celý postup objektivního poznání *Modernorum* ukazuje, že bez ontoteologické struktury metafyziky se tato stavba zhroutí. Po smrti boha vznikla vláda jedné pravdy v rámci *Unified Science* dané logicko-matematicky a mytopoeticky. Viz současnou vládu metafory ve vědě a svět mediálních manipulací zakládajích matrixové univerzum, v němž současná mysl zrcadlí virtuální simulákra všeho druhu.

### 5.2.3 Objektivní ontoteologie a moderní bůh

Původní *Lichtung* transformace božího intelektu na moderního demiurga najdeme u zakladatele moderní subjektivity, kterým je Ibn Ádí (OBJ I, kap. 2.2). Křesťanský rektor bagdádského Domu moudrosti koncipuje Boží Trojici tak, že boží intelekt reflektuje sám sebe ve výkonu vlastní činnosti, a tím se současně vnímá jako předmět sebereflexe. Intelekt osoby Otce existuje v plné ipseitě výkonu myšlení (*'aql, intelligere*); zdvojení myšlení ve výkonu sebereflexe dává osobu Syna jako nové určení uvnitř boží esence (*'āgil*, *intelligens*). Duch svatý vytváží médium imanentní sebereflexe mezi Otcem a Synem, protože obě božské Ososby chápe v jim vlastním výkonu a existenci (*mā'gūl*, *intelligibile*). Boží duch nakonec vyjde směrem do stvoření ve formě působící boží moudrosti. Ta fenomenálně ukazuje *ad extra* vnitřní bytí Trojice, která je nejprve definována *ad intra*. Ibn Ádí zachoval jednu substanci zakládající akt myšlení, ale ta je je dána ve třech samostatných hypostázích symbolizujících různé akty myšlení dané vztahem tří božských Osob. Druhý averroismus navázal na Avicennovu metafyziku, která hlavní rysy subjektivity nastíněné Ibn Adím převedla do falsafy. Gandavus musel vytvořit koncepci stvoření, která odporovala prvnímu averroismu, jenž odmítal spekulovat o božské intencionalitě a intelektu. Modernisté druhé vlny museli definovat božskou subjektivitu, která stvořila svět svobodně a navíc *ex nihilo*. Křesťanská moderna z těchto zásadních důvodů nemohla jít cestou neoplatonské emanace, kterou koncipuje Avicenna v modelu činného kosmického intelektu produkujícího inteligibilní formy (*dator formarum*). Akvinský, který byl semiaverroista a následovník Avicennny, a stejně tak i pozdější tomismus, ti všichni tento model zásadě kritizovali (kap. 4.5.1). Latinský avicennismus se okolo roku 1280 definitivně oddělil od původní Avicennovy metafyziky a šel vlastní myslitelskou cestou.

Objektivní antropologizace boha *Modernorum* představovala pro reprezentanty školy druhého averroismu vážný problém. Zastánci druhého averroismu akademicky skvěle inscenovali odsouzení z roku 1277. Ale museli reagovat na obvinění aristoteliků ze školy prvního averroismu jako byl Siger a Akvinský. Zavedením neoplatonského aristotelismu udělali modernisté z boha neoplatonské emanační božstvo působící v člověku skrze oddělený kosmický *intellectus agens*. Akvinský udělal z Averroese averroistu a v nově pojatém aristotelismu legitimoval Avicennův *intellectus possibilis* jako křesťanskou nauku (kap. 4.5.1). Tito semiaverroisté koncipovali Averroesův *intellectus possibilis* podaný jako *quartum genus* v CMDA po vzoru Avicennova aktivního kosmického intelektu. Zmatený výklad Averroese v pojetí Toledské školy způsobil, že semiaverroistický výklad Akvinského a Aegidia odmítl výklad intelektu podle CMDA, ale přijal intelekt jako autonomní formu. Tím se výklad tomismu okolo roku 1280 dostal do nebezpečí hereze dané skrze emanační model moderního boha jako dárce forem. Kritiku avicennovské a averroistické emanace povedli všichni představitelé školy prvního averroismu, včetně Akvinského. Tomista Aegidius v roli *alter ego* Akvinského udělal tento myslitelský obrat kolem 1270, což dokazuje třetí část Oxfordského rukopisu (kap. 4.3.2). Siger nemusel dělat žádné kompromisy ohledně komitačně dané objektivity, protože odmítl primát Avicennovy metafyziky zásadně a ze stejných důvodů jako Averroes (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*, kap. 4.4.1). Plná jednota osoby v objektivním tomismu a scotismu už nikdy nevznikla, protože intelekt se zavedl do duše jako hypostázová forma. Pro Sigera představovalo pojetí avicennovské komitace v dané v podobě objektivní dedukce exemplarů z boží intencionality jednak filosofický nesmysl a jednak křesťanskou herezi, protože v konečném důsledku ruší substanční jednotu osoby (*ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis*; kap. 4.4.3). Latinští sofisté nemohli být oficiální heretikové, takže moderní bůh musel být opakovaně modernizován po roce 1280 do nové podoby. Aegidius Romanus a Gandavus a další moderní objektivisté museli po akademické likvidaci školy prvního averroismu na Rue du Fouarre vyjasnit vztah boží jednoduchosti a mnohosti stvoření. Modernisté od sebe oddělili stvoření a stvořitele tím, že odmítli Avicennovu komitaci podle ontologické dedukce dané v *Liber de causis* a tím odmítli i Avicennovo pojetí boha jako dárce forem. Mytologie objektivity však předpokládá, že v moderním bohu musí zůstat určitá forma plurality. Jinak by teorie jedné objektivní pravdy nefungovala, a tím by nebyla udržitelná ani ontoteologická struktura moderní metafyziky. Problém moderního boha byl velmi jednoduchý: neměnný bůh tvoří vše *ex nihilo*, a tím zavádí změnu do své nezměnitelné existence. Tento objektivní diakosmos tvoří základ antropocentrického vidění boha, člověka a světa, protože dal celek jsoucen třetího druhu do systému ontoteologické metafyziky. V moderním bohu musí něco „exsistovat“, protože boží intencionalita zakládá exemplární sféru objektivity. Pravda v modu ontoteologické správnosti a jistoty se musí navázat nikoliv na boha jako *causa prima*, ale na intimní změnu v jeho bytí danou v exemplárním modu „*semel‒semper*“. Ontoteologická struktura moderní metafyziky vyžaduje, aby poslední základ jsoucna třetího druhu byl promítnut přímo do boha jako nepochybně správného a jistého základu bytí.

První averroismus každou antropomorfizaci boha stritkně odmítl, protože rodově odlišná pravda filosofie dovoluje vědecké zkoumání boha pouze jako *causa prima* a pouze v modu poznání daném „*quoad nos*“. Modernistům a augustiniánům vznikl kardinální problém, který první averroismus vůbec neměl, což ukazuje Sigerovo stanovisko ve sporu o věčnost světa (kap. 4.4.1). Moderna musela vytvořit moderního boha, který obsahuje objektivní pravdy v exemplární podobě. Antropomorfický bůh *Modernorum* symbolizoval objektivně také exemplárně schizofrenii moderní osoby danou pluralitou forem či substancí. Jenže substanční či formální pluralita nemůže existovat v absolutně jednoduchém aktu božího bytí a esence. Gandavus zavedl intencionalitu a demiurgickou predikaci *in artificialibus* přímo do boží esence, a tím vytvořilv bohu samostatnou sféru jsoucen třetího druhu. Nová konstrukce reality vytvořila sféru objektivity přímo v moderním bohu. Toto metafyzické simulákrum dostalo objektivně-antropomorfní charakter, který tvořil základní habitus moderního boha až do jeho smrti v 19. století. První averroismus nekompromisně hájící linii Aristotelovy první vědy nemohl připustit analogii mezi bohem a člověkem jako základ metafyzické jednoty jsoucna. Určení boží esence patří buď do zjevené teologie, nebo do mytopoetiky typu Bonaventurovy ontoteologické a básnické licence, protože smíšení poznání vzhledem k různým rodům nebylo možné. Moderna posunula boží nepoznatelnost až do intimity boží esence a udělala z boha moderní schizofrenický subjekt. Stvořitelská intencionalita funguje v boží esenci v modu „*esse in*“, protože boží myšlení a intencionalita tvoří součást jednoduché boží esence. Stvořitelská vůle posílá toto intencionální bytí ve druhé exemplární fázi do stvoření, kde je manifestováno v objektivním modu „*esse ad*“. Pak teprve platí aristotelské poznání boha v modu „*quoad nos*“. Výklad poznání boha z pozice Modistů (*Modistae*) podle smysly omezeného intelektu byl podán ve sporu Sigera s druhým averroismem (kap. 4.4.1). Bůh *sophistae Latini* po odsouzení roku 1277 je definovaný ve výslovném rozporu s učením Modistů. Jejich argumentaci hájí také Akvinský v úvodu do *Teologické summy*. Poznání boha existuje ve dvou modech „*secundum se“* a „*quoad nos*“.[[410]](#footnote-410) V modu „*secundum se*“ je pro nás bůh nepoznatelný. Moderní antropomorfizace boha není vědeckým důkazem božské existence, která existuje na základě kauzality. Pak zbývá buď dogmatická mytologie podle dialogu *Timaios*, nebo rodově odlišné poznání teologie. První averroismus nemohl udělat antropomorfizaci boha, protože z hlediska kritického podání *Druhých analytik* a spisu *De anima* znal boží esenci pouze nepřímo (*quoad nos*), tedy pouze ve formě svrchované *causa prima*.

Henry z Gentu vzal imanentní sféru boží sebereflexe a udělal z ní podle duality Bonaventurových regulí (*regula agentis in/creati*) novou formu demiurgické subjektivity. Moderní bůh dostal exemplární intencionalitu napojenou na stvořitelskou vůli a intelekt. Tím je v sobě schizofrenicky rozdělen na intimní bytí a na objektivní racionální uvažování. Důvod této interpretace nebyl primárně filosofický, ale teologický. První forma predikace v rámci *relatio* před recepcí Simplikiova komentáře ke *Kategoriím* běžela podle scénáře *Nominales*. Pierre d'Auvergne (Petrus de Alvernia, †1304) píše komentář ke *Kategoriím* někdy po roce 1270. Určení v rámci *relatio* přidá k univerzálnímu vztahu mezi hypostázovaným rodem a species, místo aby jej predikoval jako akcident vzhledem ke druhé substanci.[[411]](#footnote-411) Pro druhé averroisty uvažující v rámci *Oxfordian Fallacy* je vztah na úrovni *species* a esencí daných jako kvazi-substance už reálný a kauzální (*dicitur res naturalis, cum a natura talium rerum causetur*). Proto není kategorie vztahu dána pouze v mysli jako akcident určující význam univerzální druhé substance, ale má hypostázovanou kauzalitu a esenci, která působí i kauzálně. Hermeneutiku zásadně zajímá toto ontoteologické přivlastnění jsoucna v první exemplární formě *dativus possessivus*. Zasazení jsoucna do systému objektivně koncipované ontoteologie změnilo Oliviho voluntaristické spojení *dativus possessivus* a *dativus auctoris* a vytvořilo objektivní *resolutio* nové metafyziky.

Gandavovo dílo *Quodlibet* IX psané asi roku 1286 je inspirováno Simplikiovým komentářem ke *Kategoriím* podle Moerbekeho latinského překladu. Připomeňme klíčovou část Simplikiova komentáře, která zakládá první transcendentální určení jsoucna v modu „*esse ad*“ (OBJ I, kap. 1.3.2). Absolutizací vztahu jako neoplatonského rodu bytí nadřazeného všem kategoriím vzniká u Simplikia kategoriální určení objektivity v modu *absolute* a *simpliciter*. Simplikius změnil akcidenciální predikaci pro kategorii zvanou *habitus*. Objektivní určení habitu změnilo aristotelské akcidentální určení substance na neoplatonské rodové určení jsoucna dané esenciálně. Citovali jsme klíčovou pasáž komentáře ke *Kategoriím*, v níž Simplikius přeměňuje habitus jako akcident na neoplatonsky pojatý habitus-esenci. Tento habitus pak kategoriálně predikuje na úrovni Aristotelovy druhé substance (*In Simpl. Cat*. 163.31). Předchozí matrice ukázaly, že kategorie zvaná *habitus* určuje věc v její čisté esenciální identitě a v minimální porci jsoucnosti. Henry potřebuje pro moderní teologii přetvořit vztah substance a akcidentu podle neoplatonismu, protože v moderním bohu je založen diakosmos substancí třetího druhu. V primární sféře boží intencionality musí fungovat archetypický a exemplární *locus specierum*. Řemeslník v dialogu *Timaios* má k tvorbě matematické ideje a geometrické formy, které drží nejprve ve své mysli a pak vtiskuje do inteligibilní materie třetího druhu. Bůh si nosí zásobárnu objektivních jsoucen třetího druhu všude a věčně s sebou, stejně jako moderní individuum vybavené augustiniánskou *memoria* a digitálním *cloud computing*. V bohu jsou objektivní jsoucna dána v modu „*semel*‒*semper*“, protože moderní individuum je omezené a smrtelné. Ale v bohu jako čistému bytí *per se* nemůže existovat kategoriální rozdíl mezi substancí a akcidentem. Aristotelský spis *Kategorie* zásadně odlišuje jinakovost jsoucna daného substančně *per se* a případkově *ad aliud*. Gandavus musí v první sféře objektivity zrušit Aristotelova kategoriální určení jsoucna daná vzhledem ke druhé substanci. Jenže mnohost v bohu nějak být musí, jinak chybí základ objektivity dané exemplárně pro celé stvoření. Aby spojil obě patra, Gandavus potřeboval vedle Aristotelova výkladu *Kategorií* také Simplikiův výklad daný predikací kategorií jako hypostází. Klíčovými termíny moderního určení jsoucna se staly pojmy *habitus* a *relatio*, jejichž hypostázovaný význam byl převzat od Simplikia. Objektivní diakosmos sofistikovaných Latiníků musí dostat vlastní formu kategoriální predikace, kterou poprvé koncipoval Simplikius pro antický neoplatonismus. Aby zachránil objektivní určení jsoucna skrze exemplary, musel Gandavus vytvořit antropomorfického boha ve formě moderního subjektu. Proto změnil aristotelskou substanci a predikamenta na transcendentální vlastnosti jsoucna. Tato nově pojatá určení jsoucna zasadil podle druhého averroismu do Avicennova metafyzického schématu jsoucího jako jsoucího. Tato ontoteologická konstrukce vytvořila první verzi *metaphysica generalis*, kterou pak upraví Scotus do kompletní podoby.

Hermeneutika musí vyložit způsob, jak *Quodlibet* IX, qq. 1‒3 zasadil Simplikiovo pojetí jsoucna třetího druhu do systému absolutní stvořitelské subjektivity. V tomto traktátu podává *Doctor Solemnis* kompletní *resolutio* objektivně pojatého jsoucna a ne pouze koncept objektivního *res*. Moderní ilumináti se dívají na stvoření božíma očima. Celek jsoucna je nasvícen směrem od objektivního nazírání boha jako demiurga. Svět nelze poznávat postaru, od nespolehlivé a proměnlivé první substance. Vzhledem k bohu jsou všechna určení jsoucího dána naprosto jednoduchým způsobem. Pluralita v bohu a rozmanitost jeho činností existují pouze z lidského hlediska. Gandavus musel zrušit základní princip modistů daný nasvícením jsoucna zepředu, od reálné první substance. Gandavus řeší termín „*quoad nos*“ daný ve škole Modistů tím, že objektivní esence v bohu se liší pouze způsobem definice (*secundum rationem*). Tento modus bytí jsoucna je dán v modu *simpliciter*, protože jinak by do boha přišla substanční mnohost. Gandavus definuje habitus jako minimální jsoucnost (*esse diminutum*) intencionálně vnímaných věcí daných pouze v boží mysli. Pak má objektivní bytí boží intence pouze potenciální charakter a nijak neohrožuje aktuální jednoduchost božího bytí. Vztah mezi stvořitelem a stvořením determinují tři základní určení exemplaru (*triplici ratione*) podaná v předešlé kapitole.

„V bohu se tyto tři aspekty liší pouze svým výměrem a vzhledem k jeho bytí jsou dané stejným způsobem. Liší se pouze nominálně (*differentes solo nomine*), a to: boží esence jako čistý akt tvoření; intencionální záměry ohledně tvoření; aktuální výkon tvorby dané ve stvoření (*deus* *creativus, creaturus et creans*).“ [[412]](#footnote-412)

První určení je dáno v klasickém scénáři stvořitelské kauzality dané ve věčné boží esenci aktivně tvořící *ex nihilo* reálné věci (*deus creativus*). Objektivita na první úrovni neexistuje, protože stvořitelská kauzalita je reálná a proto tvoří tento *actus essendi* součást boží esence (*esse in*). Druhé určení zakládá ideální míru bytí jsoucna v aktu čisté intencionality boží mysli zaměřené směrem k exemplarům intendovaným v boží esenci (*deus creaturus*). Bůh chce, aby jeho kreativní myšlenky objektivně a věčně pre-existovaly v jeho čistém kreativním bytí. Aktivní participium futura dokládá, že tato intencionální pre-existence všech věcí jako objektů boží mysli a vůle (*creabilia*) zakládá možnost budoucího stvoření zatím daného pouze v čisté možnosti. Množina intencionálních předmětů v modu *creabilia* utváří svět objektivních významů exemplárního charakteru. Tento diakosmos významů mytopoeticky existuje pouze v boží mysli, ale již je intencionálně obrácen v modu futura směrem do stvoření (*esse ad*). Primární akt intencionality vybavuje všechny předměty takto daného božího chtění a poznání exemplární formou jsoucnosti. Objektivní jsoucnost je dána v modu exemplární relativity a zakládá Simplikiovu první hypostázovanou kategorii vztahu (τῷ δὲ πρός τι τὸ ἁπλῶς πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, *In Simpl. Cat*. 61.9‒10). Jsoucno třetího druhu je objektivně tematizováno *ex nihilo* jako intencionálně pojímaný předmět a je vztaženo pouze k jednoduché boží esenci. Objektivita je na exemplární boží úrovni dána naprosto odděleně (*absolute*) vzhledem k celku reálného stvořeného jsoucna, protože tvoří objektivní součást boží esence (*rationes exemplares*). Třetí určení ukazuje objektivní jednotu mezi bohem intendovanými exemplary a jejich aktuálním bytím ve stvoření (*deus creans*). Objektivní modus „*esse ad*“ se stal stvořitelským faktem díky boží vůli. Nejvyšší demiurg vyvedl v aktu první reálné dedukce objektivní jsoucna ze své mysli do aktuality stvořeného světa; tím je zjevil v aristotelském modu smyslově-intelektuálního poznání v modu „*quoad nos*“. Objektivita je na třetí úrovni dána *relative* vzhledem k celku reálného stvořeného jsoucna, protože se stala objektivní součástí stvoření (*rationes seminales*). Druhá rovina objektivní boží intencionality v modu *deus creaturus* vytvořila ideální nekonečnou míru objektivity; třetí rovina v modu *deus creans* zajistila její konečnou substanciální realizaci a imitaci ve stvoření.

Trojí aspekt boží esence založil trojstupňovou stavbu objektivní ontoteologické metafyziky v modu: boží bytí – objektivní jsoucno – reálné jsoucno. Gandavus vytvořil po vzoru Bonaventury dvojí analogii exemplárně objektivního jsoucna v boží mysli a seminálně-objektivního jsoucna ve stvořených věcech. Tím vznikl nový metafyzický systém později známý pod jménem *analogia entis*. Bonaventurova architektura dvojích regulí dostala první metafyzickou podobu ve formě moderního *resolutio* jsoucna. Scotus přebral ontoteologickou stavbu metafyziky v této trojiční podobě. Upravil ji tím, že zrušil objektivní mysl boha danou skrze reflexivně pojatou intencionalitu. Tuto sféru objektivity přesunul do aristotelské metafyziky a nechal ji fungovat v modu objektivního hypostázovaného významu, který je ve stvoření, a nikoliv moderním bohu. Z trinitárního systému druhého averroismu se tím stal moderní dualismus mezi reálným a objektivním pojetím jsoucna. Postmoderní Spinoza změní po Scotovi triadickou strukturu na duální tím, že přesune objektivitu v modu *deus creans* přímo do přírody (*natura naturans*). Spinoza v epoše smrti moderního boha přesunul stvořitelskou kauzalitu do plně objektivované přírody. Na rozdíl od Scota zavedl tento postmoderní avicennista přímou neoplatonskou emanaci boží substance do stvoření po vzoru židovských neoplatonských mystiků a Davida z Dinantu. Scotus a po něm Spinoza prohlásili v modu *dativus incommodi* sféru oddělené boží objektivity a racionality za zbytečnou. Antropomorfní bůh po zásahu Spinozy přestal jednat a myslet a tím se dostal od konce 17. století do vegetativního stavu ducha. Metafyzicky vyprázdněný bůh *Modernorum* naplnil v epoše mytopoetiky klasické kenotické určení Mesiáše jako Božího služebníka dané v *Listu Filipanům* (ἐκένωσεν, *Fil* 2:7). Homérský epos zná tento kenotický mýtus postmoderny v podobě vyprávění o mladíku Tithonovi. Dílo *Homérské hymny* popisuje, jak se bohyně červánků Eós zamilovala do mládence jménem Tithonos (*Hymni Homerici* 5.218–247). Bohyně Eós si vyprosila u Dia pro milence nesmrtelnost, ale zapomněla na dar věčného mládí. Tithonos zůstal nesmrtelný, ale stařecký vzhled a nemohoucnost jej dostaly do stejného vegetativního stavu jako duše v Hádu. Tak daleko v destrukci moderního boha Henry z Gentu pochopitelně nešel, protože teprve zakládal jeho nihilisticky-kenotickou podobu. Gandavus projektuje do boha avicennovské intence v modu boží potence, která uvnitř ipseity a intimity boží podstaty objektivně generuje všechny možnosti svobodné stvořitelské vůle. Nihilistický smysl jsoucna se definuje jako objektivně daný vztah k boží intenci (*esse ad*), která vybavuje jsoucno prvním určením ve formě objektivně dané identity. Určení reálného jsoucna v jeho aktualitě je odděleno od boží intencionality a pochopitelně i od aktuální boží substance. Ontologický statut *esse ad* není platonská idea daná jako subsistentní jsoucno, protože v bohu neexistuje mnohost platonských idejí-substancí. Bonaventurova exemplární objektivita přechází skrze modus *esse ad* do její seminální podoby ve stvoření. Tento demiurgický scénář převzal Gandavus od Oliviho konceptu intimní kauzality vůle (*potentia substantialis*, kap. 5.1.2). Exemplary objektivně existující v boží esenci přechází do stvoření podle scénáře *Liber de causis*. Určení věci v boží mysli je na rozdíl od neoplatonské hypostázované formy v *Liber de causis* dáno pouze potenciálně, protože jde o první určení jsoucna v modu pouhého *esse diminutum*. Božský a lidský subjekt nazírají toto objektivní *scibile* v modu Grossetestova intuitivního náhledu (*intellectus*). Objektivní vidění neexistujícího jsoucna třetího druhu zopakují všichni postmodernisté začínajíc prvním karteziánem Arnauldem (OBJ I, kap. 2.4.4). Husserl završuje toto eidetické vidění v Heideggerem popsané epoše metafyzického nihilismu.

Svrchovaná boží subjektivita daná v aktu volního a intelektuálního příklonu k potenciálnímu stvoření zakládá univerzální podobnost jsoucna v rámci *analogia entis*. Analogii určuje nutný vztah daný mezi aktuální boží substancí a mezi potenciálními produkty jejího myšlení a chtění. Tím vznikla v moderním bohu primární sféra subjekt-objektového vztahu daného exemplárně a intencionálně. Na prvním patře moderní resoluce jsoucna stojí absolutně dané *obiectum*, které je v tomto specifickém bytí jsoucího intencionálně koncipované samotným bohem. Boží intencionalita daná směrem ke stvoření má exemplární a plně objektivní charakter. Na nižší úrovni stvořené věci mezi sebou udržují reálný vztah determinovaný jako kategoriální určení substance podle Aristotela (*relatio realis*), k němuž přijde i sekundární stvořitelská aktivita lidského agenta. Oba vztahy tvoří jeden ontoteologický celek univočně pojaté jednoty jsoucna v modu objektivní analogie jsoucna třetího druhu (*analogia entis*). Tím je dán základ antropocentrické konstrukce moderní metafyziky a je rovněž nalezeno původní místo vzniku objektivity. První podobu této analogie koncipoval Rufus skrze matematickou formu *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, kap. 3.3.1). Gandavus otevírá *via Modernorum* směrem k ontologii a k moderním vědám o člověku, které systematizuje reformační humanista Goclenius jako evropsky uznávaný expert na zkoumání čarodějnictví (kap. 5.5). Bůh dostal objektivní hypostázovanou mysl a stalo se z něj moderní *individuum*. Vytvoření nové sféry intencionální intimity v bohu vzniklo podle Simplikova habituálního určení vztahu jako jsoucna třetího druhu (πρός τι τὸ ἁπλῶς, *esse ad*). Sféra objektivity nesmí být v bohu dána jako další substance, ale musí se stát potenciální stvořitelskou intencí. Ale tato potence musí mít exemplárně trvalý, tedy objektivně-habituální charakter. Podle druhého averroismu může být substanční pluralita dána v člověku, ale nikoliv v bohu. Boží schizofrenie má pouze objektivní charakter, nikoliv substanční jako v případě moderního lidského subjektu. Devátý *Quodlibet* doslovně cituje klíčovou část Simplikiova komentáře ke *Kategoriím* v překladu Moerbekeho (ed. Pattin, t. I, pp. 280.85‒281.90) a zakládá první objektivní vztah ke jsoucnu třetího druhu vzniklého v boží intencionalitě.

„[V bohu] není žádné habituální určení, protože není myslitelné. Zde není jinakovost daná k něčemu jinému, jako je tomu při predikaci habitu vzhledem k substanci. Jedna kategorie se liší od druhé a mají jiný vztah k sobě navzájem. Jak jinak lze myslet v těchto kategoriálních určeních vztah k jinému (*in istis ipsum 'ad aliquid' considerari*) než v modu analogie (*secundum aliquam analogiam*), jako když o příčině říkáme, že je tam, kde je také účinek (*causas dicimus ibi et causata*)?“ [[413]](#footnote-413)

Odkaz na Simplikiův termín „*ad aliquid*“ (πρός τι τὸ ἁπλῶς) říká, že ve sféře první objektivity neexistuje určení druhé substance. Tento argument ukazuje hrubou *apaideusía* modernistů. Gandavus považuje neoplatonské určení habitu za původní aristotelský termín. Habitus jako hypostáze nemůže v bohu existovat, protože je absolutně jednoduchý. Citát koncipuje v souladu se Simplikiem objektivní aspekt jsoucna daný směrem od boha ke stvoření (*'ad aliquid' considerari*), který je založený analogicky (*secundum aliquam analogiam*). Habitus není dán akcidentální modifikací substance (*nulla est ibi habitudo*), ale určením věci od poznávajícího subjektu. Bůh objektivně vytváří věci tím, že je intenduje a ne tím, že je reálně tvoří jako platonské ideje. Zavedením Simpliciových hypostází vztahu a habitu Henry radikálně změnil aristotelský výklad kategoriální determinace. Nemohl zavést pluralitu substancí do boha, proto hypostázoval trvalou schopnost božské intencionality prostřednictvím neoplatonského pojetí vztahu a habitu. Kategoriální určení jsou nyní daná analogicky, protože primát druhé substance je založen skrze hypostázovanou subjektivitu božího demiurga. Modus predikace od boha ke stvoření je daný v intencionálním modu „*esse ad*“. Pak už subjektivní intence moderního boha funguje směrem ke stvoření. Vraťme se k sebevlastnění vůle v Oliviho termínu „*potentia substantialis*“ (kap. 5.1.3). Vůle jako substance třetího druhu je sama sebou v intimním výkonu aktuálně dané svobody, a tím je svobodná vzhledem ke každému možnému chtění. Gandavus dává boží intencionalitě v pojmu „*esse ad*“ podobný význam, jako měl Olivi pro intimitu svobodné vůle. Bůh dostal objektivně danou intimitu, v níž se skrývá potence jeho demiurgické a exemplárně dané vůle (*habitus*). Nositelem objektivovaného intencionálního vztahu je boží substance, protože v bohu nelze predikovat alteritu v modu „substance‒akcident“. Henry nemohl v případě boží jednoduchosti použít klasický rozdíl druhého averroismu mezi *potentia substantialis* a *accidentalis*. Pluralita je daná v bohu jen intencionálně v modu čisté potence, aby se do jednoduché boží podstaty nedostala substanciální mnohost.

V boží demiurgické mysli vznikla sféra objektivního diakosmu daná intencionálně a pouze potenciálně. Exemplární vztah boha ke stvoření lze na úrovni jeho stvořitelské subjektivity platně předpokládat v modu stvořitelské potence. Intencionální předmět tvoří minimální porci jsoucna (*esse diminutum*) pro jakýkoliv myšlený objekt. V tomto vztahu „subjekt–objekt“ je každý zamýšlený objekt daný objektivně v božské sféře, protože boží reflexe je určena pouze intencionalitou. Tento kvazi-substanční vztah je dán od božího subjektu v modu *obiective*, čili archetypicky a exemplárně směrem ke stvoření. Proto je dán zcela univerzálně a platí pro celek stvoření v rámci nově utvořené ontoteologické metafyziky. Dráha náhledu (*Vor‑blickbahn*) na celek jsoucna v božím modu *esse ad* je nyní dána *absolute*, nutně a v modu čisté exemplární objektivity. Bůh pojatý v objektivní podobě Aristotelova Nehybného Hybatele nebo Epikurova *deus otiosus* potenciálně zamýšlí celé stvoření prostřednictvím své mysli a vůle, čímž zakládá archetypální úroveň objektivity dané *per prius*. Po založení této formy objektivního deismu se moderna vydala širokou a pohodlnou cestou a koncipovala to či ono objektivní jsoucno v modu „*ad aliquid*“. Scotus upravil tuto objektivní „*aliquitas*“ tak, aby nebyla v boží substanci, a tím vytvořil plnohodnotné objektivní určení jsoucna (kap. 5.3.3). Objektivní pohled „*ad aliquid*“ od absolutně daného subjektu jako *cogito* na libovolný objekt zopakuje Descartes a Husserl už nikoliv směrem od boží, ale od lidské subjektivity. Primární rovina objektivity vychází z boha v pojmu „*exsistere*“ podle výše uvedeného vztahu mezi *deus creaturus* a *deus creans*. Objektivita se plně manifestuje ve třetím způsobu, jak se antropomorfní bůh vztahuje ke světu. Na exemplárním výměru objektivního jsoucna v boží mysli participuje celek stvořených jsoucen v modu seminálních species. Objektivní souměřitelnost boha a stvoření je dána tím, že objektivní aspekt boží intencionality analogicky zrcadlí jeho esenci směrem ke stvoření. Tím vzniklo objektivní *resolutio* celku jsoucna v modu mytologické analogie, kterou převezme latinský Západ v termínu „*analogia entis*“. Následující citát podává první objektivní *aspectus* jsoucna v hermeneutickém „jak“ (*Wie*) je bytí jsoucna dáno v boží intencionalitě a jak vyzařuje do světa.

„Bůh ve třetím způsobu vztahů, který se týká souměřitelnosti (*modum relationis, qui consistit in commensurationibus*), se vztahuje skrze svou esenci (*essentia sua*) směrem ke stvoření. Stvořené věci se vztahují k bohu tím, že díky definici, skrze kterou je tato esence ve své jednoduchosti dána (*ratione qua est essentia simpliciter*), je boží esence jedinečnou mírou všeho stvoření (*unica mensura omnium creaturarum*). Skrze takto definovanou vlastní esenci bůh poznává kvantitu a stupně esence stvořených věcí v jejich původní jednoduchosti, jak jsou dány skrze sebe a ze sebe. Tato boží esence daná v modu sobě vlastní míry také poznává jasně určené esence stvořených věcí podle stupně jejich určenosti (*secundum gradum determinatum*). A to je možné proto, že boží esence obsahuje dokonalosti věcí, jak je patrné z následující kvestie.“ [[414]](#footnote-414)

Objektivní stavba jsoucna je zajištěna novou koinonií rodových určení jsoucna danou skrze matematickou a geometrickou abstrakci (*in commensurationibus*). Citát tvrdí, že každá reálná substance je dána *per se* v modu subsistence a insistence (*esse in*). Boží substance daná *simpliciter* zároveň obsahuje díky své vlastní jednoduchosti bytí (*per se et ex se*) také transcendentální určení rozsažnosti a dokonalosti v objektivně dané determinaci (*quantitas essentiae creaturae secundum gradum determinatum*). Simplikius definuje obě kategoriální určení (*relatio*, *habitudo*) jako nejvyšší rody jsoucna mimo první a druhou substanci. Aktualizací nových rodů vzniká řád daný rozdílným určením bytí subsistentní formy (*gradus*), a tím i determinace této formy vzhledem k větší či nižší míře aktuality dané nakonec i materiálně (*quantitas*). Díky analogickému výskytu kvantity a kvality v primární sféře boží objektivity vzniká nový druh objektivně poměřitelné identity jsoucna determinovaný od boha ke stvoření v modu objektivní graduality a kvantity. Protože každá stvořená substance reálně existuje (*actus essendi*), pak také objektivně „exsistuje“ v determinovaném vztahu k bohu. Gradualita se přesunula z aktuality první substance do čisté potenciality konceptu, což bylo pro první averroismus nepřijatelné. Potence nemůže mít více či méně bytí, protože je potence a akcicenty patří k aktuální substanci determinované pohybem a změnou. Gandavus vymyslel ontoteologickou metafyziku, která operuje objektivní božskou kauzalitou. Objektivní potenciality dané esenciální definicí zaujímají místo skutečných prvních substancí. Jedná se o typickou verzi *Oxfordian Fallacy*, kdy esenciální definice nahradila predikaci kauzálně působících prvních substancí. Zatmění první substance způsobilo, že bůh se stal objektivní mírou jsoucnosti věcí (*est unica mensura*) v modu analogické univocity. Moderna vytvořila okolo roku 1285 kompletní predikaci *ad unum* v modu už nikoliv matematické, ale ontoteologické analogie.

Poměřitelnost boha a stvoření v modu matematické analogie (*in commensurationibus*) obsahuje jádro ontoteologické struktury moderny, kterou Suárez přetvoří na moderní ontologii a Leibniz na matematický model světa. Citát zakládá další určení existenciálního dativu, kdy se objektivita dává v modu *dativus mensurae* (kap. 4). Shrňme základní znaky ontoteologie *Modernorum* z hlediska vztahu, který tvoří základ pozdější *analogia entis*. Substancializovaný vztah „*essentia*‒*relatio*‒*intentum*“ daný v moderním bohu zakládá exemplar jako nové jsoucno třetího druhu; pak jej bůh kopíruje do stvoření. Exemplar vzniká v modu boží intencionality v několika krocích. Exemplar tvoří intencionální předmět boží esence (*esse in1*) a je daný habituálně jako objektivovaná forma jeho myšlení (*habitus1*). Směrem od boha k exemplaru je dán intencionální vztah (*relatio1*), který zakládá „*existere*“ exemplaru v minimální porci objektivní jsoucnosti (*esse in2*). Primární vztah exemplaru je dán vzhledem k neomezené boží substanci (*esse ad1*). Objektivní exemplar vystupuje vzhledem k budoucímu stvoření v archetypickém objektivním bytí (*esse in2*) a podává nejvyšší míru exemplární racionality dané objektivně pro celek jsoucna mimo boha (*esse ad2*). Stvořitelskou modifikací objektivně-exemplárního vztahu ve stvoření vznikla moderní objektivita. Nyní je možná replikace této boží objektivity ve stvoření. Objektivita je dána ve stvoření jako ultimativní míra všeho jsoucího směrem k bohu (*relatio2*), který vybavuje každý objekt tohoto vztahu objektivně danou mírou jsoucnosti danou habituálně (*habitus2*). Nová hypostázovaná forma vztahu (*relatio2*) je objektivně daná na úrovni stvoření (*esse ad2*) a manifestuje se skrze omezenou a kontingentní reálnou substanci (*esse in3*). Iluminát má díky darovanému intelektu a osvícení od boha substanční formu *anima intellectiva* (*habitus3*). Díky svému vrozenému habitu iluminát poznává objektivní *species* v jeho objektivním habitu (*habitus2*), který je daný také v kontingentních prvních substancích (*esse in3*). Tento objektivní vztah je nahlížen na nižší úrovni empirické *scientia* (*esse ad3*) pomocí aristotelské abstrakce ze smyslů v modu „*quoad nos*“ (*relatio3*). Ale filosoficky zdatný iluminát nepotřebuje tuto empirickou okliku a přímo nazírá exemplární racionalitu v její eidetické hypostázované formě dané přímo od boha (*relatio2*, *esse in2, esse ad2*). Tuto vizi objektivního nebeského Jeruzaléma zajišťuje adekvace hypostázovaných esencí, habitů a vztahů, která je dána v modu Rufusovy pravdy jako asimilace (*coaequatio*). Obě roviny exemplární a seminální objektivity si analogicky odpovídají v Jamblichově modu „Neomezené“ versus „Omezené“, který Gandavus upravil do moderní podoby. Na rozdíl od neoplatonismu tvoří archetypální sféra exemplarů pouze součást božích záměrů, nikoliv vlastních stvořených substancí existujících reálně.[[415]](#footnote-415) Objektivita univerzálních species všeho druhu je dána tím, že existují v boží intencionalitě jako čistá možnost, a nikoliv jako stvořitelský exemplar (*quae numquam futura erant in existentia*). Na tomto jsoucnu daném skrze boží intenci jak objektivně-exemplárně, tak objektivně-seminálně, pak následně participuje celé stvoření.

Objektivní struktura moderní ontoteologie byla vytvořena jako síť vzájemných vztahů, které jsou dány ve stvoření jako exemplary a v bohu a v člověku jako objektivní intence. Analogie funguje v modelu metafyzické a matematické abstrakce, protože exemplarita zahrnuje vztahy míry, stupně a kvantity. Kategorie vztahu v hypostázovaném modu *esse ad* převzatá ze Simplikia dostává v první formě objektivního *resolutio* jsoucna zásadní význam ze dvou důvodů. Za prvé. Na úrovni boží intencionality dává jsoucnu první dávku objektivní jsoucnosti (*esse diminutum*). Za druhé. Nová metafyzika zajišťuje tímto habituálním a kvantifikovatelným vztahem analogické a měřitelné určení jsoucna dané *per prius* pro celek stvoření v modu *ad aliquid*. Aristotelem hledaná první filosofie vztažená k bytí první substance se změnila na intencionálně založenou jistotu vztaženou k neoplatonské esenci a k intelektu-slunci. Vývoj jsoucna třetího druhu v moderně poznamenalo esenciální a eidetické pojetí intencionality zděděné po Simplikiovi a Avicennovi. Slepou modernu vede po zániku významu první substance v modu *Oxfordian Fallacy* objektivní sluneční mýtus, které zbožným augustinánům nabídly ochotné bohyně akademické Pomsty. V podsvětí spravovaném objektivními Fúriemi zcela pochopitelně svítí pouze objektivní simulákrum slunce. Skutečná moudrost sleduje s Parmenidem dráhu reálného slunce. Radostná věda iluminátů žijících v epoše objektivní sluneční mytologie vzniká na úrovni individuální aktualizace esence, kterou intelekt-slunce nazírá přímo a v plné univerzalitě. Gandavovo revoluční *fiat* tvořící *ex nihilo* moderního boha a objektivní svět představuje první nihilistické *factum* zakládající moderní dějiny latinského Západu. Skrze intencionalitu danou na základě hypostázovaného aktivního intelektu dostalo jsoucno význam pouze ze subjektu (*Ge-Stell*). Gandavus vytvořil další dějinný existenciál donace objektivity (*Ereignis*) směrem od nihilisticky skrytého bytí (*Es gibt*) v modu *dativus mensurae*. Bůh je nejvyšší míra objektivních určení jsoucna, protože v něm jsou tato určení dána v nekonečné míře a sama o sobě. První rovinu vztahů tvoří boží esence, která produkuje intencionální exemplar. Jeho primární bytí je dáno v boží esenci (*deus creativus*), ale manifestuje se do budoucího stvoření (*deus creaturus*). Druhou rovinu vztahů nahlíženou lidským intelektem ve stvoření tvoří objektivní výměr věci (Bonaventurovo *ratio seminalis*), který se analogicky zrcadlí v reálné stvořené věci (*deus creans*). Obě roviny vytvářejí kompletní trojčlenku nové metafyziky pojaté *modo geometrico*. Ratio boha a stvoření se manifestuje ve středové funkci exemplaru, který představuje univerzální a univoční *medium* v ontotelogické formě *demonstratio*. Přechod z neomezeného bytí objektivity na omezené je dán tím, boží intimní esence přetavená do demiurgické intence představuje suverénní výměr a definici (*ratio*) toho, co je exemplárně intendováno. Proto je toto ratio v modu „*ad aliquid*“ dáno také habituálně a zakládá exemplárně-objektivní míru stvoření. Toto základní boží ratio funguje jako intencionální vztah (*esse ad*) a je racionálně předáváno v modu analogie směrem do stvoření. Tím vznikla kompletní ontoteologická struktura první moderní metafyziky objektivně ozářená sluncem intelektu. Henry vytvořil sofistikovanou konstrukci objektivity, která do avicennovského neoplatonismu pařížských modernistů pojala i aristotelskou kategoriální predikaci danou podle Simplikia. Aristoteles a Averroes podle Henryho naprosto správně tvrdí, že v bohu jako čistém esenciálním aktu nemůže nic jiného aktuálně existovat.[[416]](#footnote-416) Objekt myšlení v bohu (*divinum* *intellectum*) nemůže být v bohu aktuální formou-substancí na způsob neoplatonského jsoucna třetího druhu. To by určoval boží intelekt zvnějšku, což je vyloučeno (*nihil est obiectum per se divini intellectus*). Předešlé citace ukázaly, že do první sféry oddělené boží esence nelze dát nic objektivního (*primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus*). První forma objektivity vzniká v aktu boží intencionality, kdy vznikne v boží mysli intencionálně daný předmět jako nové jsoucno třetího druhu. Pouze bůh má v moderně právo na plnou jednotu vlastní substance v modu existenciální ipseity. Co má paranoická moderna jako výsadu platnou pouze pro svého neexistujího boha, to měl první averroismus Sigera pro každou existující reálnou osobu.

Cestu k objektivnímu určení exemplaru začal Bonaventura a Olivi tím, že minimální porci jsoucnosti oddělili formou vyloučeného třetího od čisté nicoty (*non repugnat esse*, kap. 5.1.2). Henry platnil tento model na první sféru bytí v bohu, kde vyloučil vznik nové substance a nechal pouze intencionální obsahy dané logicko-psychologicky. Bonaventura s odvoláním na *Knihu moudrosti* zakomponoval matematickou abstrakci do ontoteologického určení jsoucna jako transcendentální určení věci skrze míru (kap. 4.1.3). Henry už považuje biblické a neoplatonské určení jsoucna podle míry za autentický aristotelismus, protože jej obsahuje Simplikiův komentář ke *Kategorií* s odvoláním na pythágorejce Archytáse. Vraťme se k mytopoetickému působení božské komedie dané přechodem archaického a múzického pythagoreismu do neoplatonismu. Fúrie se nového aktu divadelní komedie zvané „objektivita“ jistě zaradovaly. Citovaný *Quodlibet* IX změnil pořadí obou pojetí abstrakce podle Kilwardbyho verze *Oxfordian Fallacy* a dal na první místo objektivně-metafyzickou abstrakci a po ní matematickou. Každé jsoucno je něco racionálně-voluntárně chtěného od boha, ergo je subjektivně a potenciálně intendováno v modu *per prius*. Tato forma kategoriální predikace založila objektivně-exemplární určení jsoucna. Nové určení determinuje minimální míru jsoucnosti jako objektivovanou *res* určenou skrze hypostázovaný *habitus* a *relatio*. Primát matematické trojčlenky založil objektivní formu analogie v modu *inmediate* a *per prius*. Bůh působí reálně kauzálně skrze svou esenciální vůli, ale objektivně tuto kauzalitu nahlíží sám v sobě. Gandavus proto posunul kategorii vztahu do božího subjektu, a tím zásadně změnil celý systém ontoteologie. Bůh se stal člověkem tím, že se oddělila neproniknutelá sféra boží intimity (*esse in1*) od jeho demiurgické racionality, vůle a intencionality (*esse ad1*). Tím vznikla moderním bohu objektivní mnohost jsoucen třetího druhu. Nosič těchto absolutních jsoucen třetího druhu (čili subjekt) a stal se absolutním (čili odděleným) schizofrenikem. Umírání moderního božského individua jako dále nedělitelného nosiče objektivně-transcendentálních významů jsoucna nějakou dobu trvalo, ale bylo dějinně nevyhnutelné. Moderní bůh se musel objektivně-nutně stát člověkem, aby se moderní člověk mohl stát moderním bohem v modu objektivní ontoteologie. Díky nové formě čtyřčlenky *Doctor Solemnis* odkázal vítězné moderně čtyři způsoby objektivní analogie jsoucna. Následující citát ukazuje první objektivní *resolutio* jsoucna na latinském Západě.

„K prvnímu z těchto modů, který je dán v poměru vzhledem k formě, je třeba říci, že členové formálního vztahu mohou sdílet formu v modu podobnosti čtyřmi způsoby. První způsob je dán jednoduše a odděleně (*simpliciter et absolute*) a forma v jednom členu nemá žádnou vazbu na druhý člen. Jiný způsob vztahu je dán vzhledem ke druhému členu sdílejícímu formu, a to trojím způsobem. Buď je vztah založen intencionálně (*secundum rationem intentionis*), nebo imitací (*secundum rationem imitationis*), nebo podobností v rámci produkce (*secundum rationem productionis*).“ [[417]](#footnote-417)

Existuje čtverá podobnost formy, která zakládá společenství objektivně dané podobnosti a analogické univocity dané sdílením objektivní formy (*communicantia in forma*). První podobnost má zcela oddělený charakter, protože boží esence není sdělitelná a komunikovatelná v žádné formě podobnosti (*nulla praerogativa secundum formam*). Esenci sdílejí jen osoby v boží Trojici v rámci božské formy komunikace. Mezi bohem a stvořením neexistuje podobnost na úrovni esence, takže první model podobnosti není možný. Tuto formu jsoucnosti na naší úrovni vnímáme jen nepřímo, skrze náhled do objektivní formy eideticky dané čisté jsoucnosti. Tato poslední identita se k ničemu jinému nevztahuje, protože je daná *absolute*. Druhá forma společenství forem (*alio modo*) zakládá moderní objektivitu třemi různými způsoby. Vztah je dán intencionálně (*secundum rationem intentionis*), nebo imitací (*secundum rationem imitationis*), nebo podobností v rámci produkce (*secundum rationem productionis*). Rozeberme tyto vztahy podle již uvedených forem objektivního dativu (*dativus obiectivus*, kap. 4). Klíčové je oddělení *dativus possessivus* vztaženého k boží esenci (*esse in1*) od komunikace boží intence v modu *dativus* *auctoris* (*esse ad1*). Přivlastňovací dativ v rámci objektivity je vyloučen díky oddělenosti boží esence, které patří intimní plnost bytí (*dativus possessivus*). Vztah intimity vlastnící boží esenci je oddělen od zbylých tří vztahů, které zakládá manifestovatelná boží objektivita. Manifestace boží intencionality v modu *dativus auctoris* (*esse ad1*) již směřuje navenek skrze exemplary v modu „*ad aliquid*“. Bůh v sobě vytváří potenci typu „být něčím jiným než esencí“, což je základní forma objektivního *tertium ens*. Tímo způsobem vznikne hypostázovaný a objektivní vztah boží intencionality k boží esenci (*esse ad1*). Gandavus odlišil *dativus possessivus* vztažený k esenci od výkonu boží intencionality dané jako *dativus auctoris*. Moderní Bůh je autorem exemplárního myšlení ve smyslu objektivní produkce stvořitelského kapitálu (*creabilia*). Tento objektivní kapitál se stává reálným díky produkci stvořeného světa. Gandavův bůh se stal exemplárním kapitalistou a investorem ve futuristickém modu „*semel*‒*semper*“. Projekt stvoření světa objektivně daný *ex nihilo* a představuje první podnikatelský záměr daný vskutku nihilisticky, objektivně a exemplárně. Dnešní banksteři ve věku metafyzického nihilismu završují po smrti tohoto simulákra toto objektivně působící *factum* ustavující metafyzický základ moderny.

Bohu patří subjektivita zcela intimně, díky jeho esenci. Objektivita začíná v modu *dativus auctoris* ve sféře boží intencionality. Ta vytváří objektivní sféru vztahů, které z hlediska stvoření vystupují v modu nekonečnosti, a tím také imitability, vůči konečnému stvoření (*esse ad2*). Sféra sekundární objektivity tvoří součást ontoteologické struktury díky boží nekonečnosti jako základní kvantitativní míry a graduální imitability. Dvojí podoba exemplaru jako boží intence *ad intra* a objektivní míry *ad extra* zakládá analogickou formu podobnosti boha a stvoření. Tím je možná komunikace objektivních idiomů moderního boha ve zbylých dvou modech, tedy imitací (*secundum rationem imitationis*) nebo podobností v rámci produkce (*secundum rationem productionis*). Co moderní bůh zamýšlí mytologickými exemplary, to také moderní subjekt objektivně poznává. Z hlediska hermeneutiky se tím otevírá otázka objektivního *communicatio idiomatum* převzatého z dogmatické teologie do moderní ontoteologie. Touto komunikací objektivních idiomů vznikají další dvě určení epochálních dativů. Analogie objektivity v bohu a ve stvoření dané v systému Gandavovy ontoteologie ukazuje způsob, jak vznikl objektivní náhled moderny na celek jsoucna (*dativus auctoris*). Vztah boha a stvoření je založen imitací (*secundum rationem imitationis*) nebo podobností v rámci produkce (*secundum rationem productionis*). Následující část deváté kvestie (*articuli* 2-4) řeší otázku výše citované imitace exemplarů ve stvoření (*secundum rationem imitationis*). Možnost imitace podle stupně a míry (*mensura*, *gradus*) zakládá statut objektivního jsoucna ve stvořených věcech. Analogie také ukazuje způsob, jak se objektivní ens stalo univerzální mírou všeho jsoucího v modu demiurgické produkce (*dativus mensurae*). Boží intencionalita má absolutní charakter, protože tato sféra objektivity se stala důvodem k napsání první postmoderní teodiceje. Leibniz vzal Gandavovu primární sféru významů danou v boží mysli, ale tuto intencionalitu zavedl v modu matematické analogie.

„Bůh je rozvažování a nutnost, to jest: nutná přirozenost věcí (*nature essentielle des choses*) je objektem jeho rozvažování natolik, nakolik je obsažena ve věčných pravdách (*en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles*). Ale tento předmět uvažování je vnitřní (*cet objet est interne*) a nachází se v božím uvažování (*et se trouve dans l'entendement divin*). A právě zde uvnitř se nachází (*c'est là-dedans que se trouve*) nejen původní forma dobra (*la forme primitive du bien*), ale i původ zla (*mais encore l'origine du mal*). A právě tuto oblast věčných pravd (*c'est la région des vérités éternelles*) je nutno dát místo materie (*qu'il faut mettre à la place de la matière*), pokud chceme hledat zdroj věcí (*la source des choses*).“ (*Théodicée* I, § 20; ed. Janet, p. 97)

Leibniz musí objektivně vysvětlit vznik zla (*l'origine du mal*), které samozřejmě neexistuje ve sféře božího bytí. Ale toto zlo už v bohu existuje objektivně, protože je dáno v intencionálním modu *dativus auctoris*. Moderní bůh v sobě intenduje každé možné dobro i každé možné zlo. Svrchovaně dobrý bůh je objektivně odpovědný i za zlo ve světě, protože ho svobodně dopouští. Tím se dualismus dobra a zla posunul přímo do objektivně-exemplární sféry stvoření dané v boží intencionalitě (*dans l'entendement divin*). Postmoderní bůh je esenciálně dobrý (*dativus possessivus*), ale objektivně zlý (*dativus auctoris*). Objektivně schizofrenický bůh Gandava se stal v postmoderním pojetí Leibnize i morálním schizofrenikem. Leibniz vytvořil novou formu exemplární objektivity dobra i zla v bohu a završil cestu moderního nihilismu formou etického dativu (*dativus ethicus*). Mody matematické podobnosti ukazují ontoteologickou strukturu, v níž se objektivní jsoucno, dobro a zlo vztahuje k bohu jako dárci forem (*dativus finalis*). Jednota boha a světa vznikla na základě matematické analogie, což zrušilo metafyzicku abstrakci, a tím i samotnou podstatu metafyziky. Jsoucna jsou v boží intencionalitě dána ve formě objektivního *scibile*, protože poznání v rámci matematické abstrakce nejde do reality, ale jen k objektivní jsoucnosti. Gandavus vytvořil exemplar jako objektivní verzi Rufusova *scibile* (OBJ II, kap. 3.3.2) a rozšířil moderní repertoár Avicennova *individuum vagum* (OBJ I, kap. 2.3.2). Přeměnou reálné kauzality na objektivní esencialitu danou v modu teologické dogmatiky vzniklo moderní *medium* vědecké objektivní mytologie. Tento kuriózní střední člen moderního vědeckého soudu nahradil Aristotelův střední člen soudu determinovaný v rámci reálného působení prvních substancí. Poznání v rámci *Oxfordian Fallacy* dostalo u Gandava zcela objektivní podobu. Každé jsoucno je habituálně (tj. objektivně-esenciálně) ustrojeno tím, že samo o sobě (*per se*) představuje vztah k subjektivně dané stvořitelské intencionalitě. Henry se vrací na začátek cesty *Modernorum*, tedy ke Grossetestemu výkladu archetypálních vlastností boha (OBJ II, kap. 3.1.1). V modu zakládání primární objektivity funguje boží intence směrem k exemplarům jako absolutně daná finální a formální míra, která je relativně, tedy vztahově oddělená od stvoření díky boží intencionalitě. Na této úrovni subjektivního zaměření boží mysli a vůle v modu *dativus auctoris* směrem k možné stvořitelnosti jsoucna vzniká primární objekt (*creabilia*). Jsoucno vztažené k bohu provádí díky těmto *a priori* daným transcendendálním vlastnostem analogickou imitaci původní exemplární objektivity (*in commensurationibus*). Mystika barokní doby se soustředí na otázku božího následování a připodobnění (*secundum rationem imitationis*). Toto mystické *imitatio Christi* dané od 15. století v laické spiritualitě typu *devotio moderna* převedli Leibniz a Pascal do matematické podoby. Moderní uctívání matematiky se stalo po smrti objektivně koncipovaného boha univerzální mystikou Západu.

Jindřich z Gentu vytvořil první schéma objektivity pro *vulgus philosophicus* tak, aby byla pochopitelná v antropologickém a dogmatickém scénáři. Realita první substance již není nutná pro objektivní formu poznání. Nahradila ji mýtická projekce moderního subjektu na moderního boha, aby bylo možné poznat svět podle jeho intencionality. Oba moderní subjekty se staly aspektem mystické a objektivní představivosti *Modernorum*. Po zrušení kritického myšlení na Rue du Fouarre prakticky přestaly existovat korektivy dané z reality. Moderna mohla pod vedením objektivních Fúrií plně uplatnit kulturní hegemonii jedné pravdy dané přirozeně a nadpřirozeně. Zbožný augustinián Gandavus ještě nemá digitální matrixový svět, protože exemplar není naším výtvorem, ale boží intencí. Zatmění první substance je potvrzeno objektivním akademickým zatměním rozumu, které se historicky projevilo skrze epochálně účinné *damnatio memoriae*. Univerzita byl pramen teoretického vědění v modu *vita contemplativa* (Platonova σχολή, Aristotelův βίοςθεωρητικός). Po odsouzení roku 1277 se univerzita změnila na místo filosofických pohádek. Moderna pomocí ideologických obvinění z averroismu, teorie dvojí pravdy atd. manipulovaných v rámci mocenských zásahů prosadila sofistické vědění *doctores Latini*. Iracionální modernisté vložili vlastní sofismata na figuru starozákonního obětního beránka v modu *Verkehrung ins Gegeteil*, aby moudré myslitele vyhnali z univerzity jako démonické postavy (Aristoteles, Averroes, Siger). Figuru tohoto démonického Jiného pak obec učených Latiníků vyhnala do akademické pouště (viz *Leviticus* 16:10). Objektivně napsanou historii sporu o tzv. „averroismus“ napsala vítězná strana modernistů. Archaická hermeneutika vedená Múzami odhalila dějinný smysl averroismu, jehož objektivní podoba vznikla pod skrytým vedením objektivně vzdělaných Fúrií. Obvinění z averroismu vytěsnilo z dějin myšlení školu prvního averroismu a zejména brilantní znalce Averroese z Rue du Fouarre. Po tomto objektivním exorcismu vstoupila nová *intelligentia spiritualis* také na Pařížské univerzitě plně na *via Modernorum*. Pak mohli první osvícenci konečně začít akademické dobývání objektivní země zaslíbené plné moderních *scibile* a mohli krotit neposlušnou materii a lidské zdroje pomocí ontoteologicky posvěceného kapitalismu. Sofistika pravdy založená na tomto druhu autoritářství se naplno projevila v další generaci. Nová politická filosofie vznikla na Pařížské univerzitě skrze politické spory ohledně papežské buly *Unam Sanctam* (kap. 6). Tento postmoderní subjekt pak Hegel absolutizuje dějinně-historickým dramatem odcizeného vědomí, které do sebereflexivní paměti absolutního ducha shromažďuje vykupující kapitál dějinně reflektovaných *species*. Kritický Marx vrátil Hegelův kapitál daný ve spásonosném vědomí absolutního ducha zpět k Olivimu kapitalistickému subjektu vůle. Ten je skutečným pokladem nihilistické epochy kapitalismu a zdrojem jeho planetární moci. Restituce původní univerzální hodnoty exemplaru skrze reálnou a poznanou věc tvoří další epochální *Lichtung*, tentokrát pro renesanční neoplatonismus a humanismus s jeho heslem „*restitutio ad integrum*“. Římský právní nárok zvaný „*restitutio in integrum*“ se v renesanci přesunul na právní a textové zkoumání archivních pramenů a biblických rukopisů. Archivní dokumenty tvořily základ pravdy jako teologické, filosofické či historické jistoty postavené proti falsifikaci minulosti ve stylu Konstantinovy donace (*Constitutum Constantini*). Restituované vědění navázané nejprve na renesanční archivy a na současné databáze vytváří prodloužený svět moderního subjektu v modu Rufusova *coaequatio*. Termín *locus specierum* nebo *thesaurus specierum* se stal dějinným osudem moderny a postmoderny, která vytěsnila ve své epochální *memoria* aktuální první substanci a nahradila ji v modu objektivní archivace tou či onou formou informačního či finančního kapitálu.

## 5.3 Vznik objektivní metafyziky (Duns Scotus)

Hermeneutice dějinnosti, dějin a historie zbývá odpovědět na složitou otázku, jak nová metafyzika *Modernorum* vyřešila či anulovala spory předešlých generací prvního a druhého averroismu (*dativus incommodi*). Bonaventura, který moderní obraz člověka a boha poprvé aktivně vytvářel, se nemusel starat o jeho nedokonalosti a rozpory. Gandavus a Scotus začali svou kariéru po odsouzení v roce 1277 a museli obhajovat rozporuplný obraz světa, boha a člověka, který první modernisté předali dalším generacím. Exegeze Gandavova systému ukázala, že antropomorfní obraz boha jako exemplárního objektivisty potřeboval stálou teodiceu, aby mohl dále fungovat. Toto sofistikované simulakrum tvořilo základ nové metafyziky, takže muselo zůstat intelektuálně naživu. Bůh přebývá intimně v sobě samém; reflektuje své myšlení subjektivním způsobem a tak objektivně-exemplárně stanovuje smysl jsoucího; pak toto objektivní jsoucno přetváří svou vůlí a posílá je do světa. Gandavus vytvořil první systém kapitalistické metafyziky, která je založena na mytologické formě ontoteologie. Bůh jako první a základní demiurg produkuje exemplární formu objektivity v modu „*semel—semper*“. Objektivní demiurgická technologie zpočátku probíhá v modu božské intencionality, která vytváří panství exemplarů (*esse ad1*). Ty tvoří paradigmatické *rationes seminales* ve stvoření (*esse ad2*). Člověk jako sekundární demiurg přebírá tyto *rationes*, transformuje je do svých vlastních idejí (*regula agentis creati*) a provozuje svůj vlastní kapitalistický diakosmos, který se stal novým druhem světového impéria. Akademičtí ilumináti na univerzitě v Paříži a v Oxfordu naplnili Sibylino proroctví, že že velký cyklus věků se znovu narodil (*magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*, *Eclogue* 4.5). Metafyzika *Modernorum* se vyvíjela od Henryho metafyzické ontoteologii k Leibnizově matematické teodiceji; pak ke Spinozově specifickému panteismu, a nakonec k Nietzscheho kompletnímu nihilismu. Tento modus *Seinsvergessenheit* odpovídá na další otázku, „jak“ (*Wie*) se kapitalistické jsoucno definované Olivim stalo nástrojem novověké vědo-techniky (*dativus instrumenti*). Imitace boží objektivity ve stvoření se týká éry voluntaristického a kapitalistického demiurga, jehož epochální působení již nastolil Bonaventura a po něm Olivi v modu kapitalistického *dativus instrumenti*. Moderní bůh stejně jako jeho moderní tvůrce Gandavus je veden objektivní intencionalitou producenta v modu *dativus auctoris*, která tvoří moderní objekty podle svobodné a rozumné vůle (*secundum rationem productionis*). Po smrti moderního boha se objektivita stala čistě lidským kapitálem. Postmoderně stačí k vytvoření jednoty světa matematika a formální logika, což v nihilistické etapě metafyziky završil neopozitivismus, který zrušil metafyziku jako zbytečnou spekulaci.

Scotus zasáhl do gigantomachie o moderní substanci a objektivitu zásadním a finálním způsobem. Proto je třeba určit jeho roli při utváření počátku pozitivních dějin objektivní metafyziky (*Beginn*). Scotus měl před sebou zásadní nedostatky moderny, protože studoval všechny protichůdné pokusy hlavních představitelů druhého averroismu. Scotus zásadně přepracoval ontoteologickou stavbu dokončenou Gandavem jako posledním velkým představitelem druhého averroismu, který s Aegidiem aktivně připravoval pařížské odsouzení roku 1277. Scotus byl františkářský terciář a působil kolem 1290‒1300 jako *sententiarius* na Oxfordu; jako *baccalarus formatus* odešel studovat a přednášet do Paříže v bouřlivých univerzitních letech 1302‒1307; magistrem teologie se stal asi roku 1305. Oxfordský logik a metafyzik poplatný tamější škole druhého averroismu vysoce respektoval tomismus pařížských a oxfordských avicennistů. Duns Scotus provedl revizi Henryho ontoteologie a převedl ji na novou formu metafyziky. Scotus jako první moderní metafyzik odmítl augustiniánské exemplary a neoplatónské emanace, které přepracoval Avicenna. Převzal Gandavovu objektivní metafyziku a přetvořil ji na první filozofii, která vycházela z avicenovského tomismu založeného Aegidiem. Druhý averroismus nenašel plnou jednotu jsoucího, zato Scotus ano. Otázka zní, jakou filosofickou cenu za to zaplatil. Nová jednota bytí jsoucna začíná od logické a esenciální abstrakce, a nikoliv od poznání reálné první substance. Scotus vyšel z Avicennovy metafyziky založené na pojetí jsoucna v modu *ens inquantum ens* a přesadil ji do nové formy kategoriální predikace. Tato forma jednoty z principu nepojímá do objektivní jednoty nic reálně jsoucího, protože forma abstrakce jako avicennovského *denudatio* je čistě formální a esenciální. První věda o jsoucnu rezignovala na hledání skutečné jednoty prvních substancí a začal její zánik dokonaný v postmoderně. Scotus zrušil Gandavovu formu ontoteologické analogie jsoucna, protože je postavena na dvou chybných předpokladech. Za prvé. Analogie jsoucna stojí na kategoriální predikaci vztahu a habitu, které Gandavus hypostázoval na neoplatonský způsob. Akcidentální predikace představuje z hlediska aristotelské kategoriální predikace nedostatečnou formu jednoty jsoucího, protože je dána pouze v modu *per posterius* a potřebuje bytí druhé substance. První krok Scota proto zruší Gandavovu ontoteologii, která vychází z chybně pojatého modu analogie na úrovni akcidentálních určení jsoucna. Za druhé. Ontoteologická forma analogie vložila kategoriálně založenou podobnost jsoucna přímo do sféry boží subjektivity a univočně spojila boha a stvoření v modu „substance‒akcident“. Scotus pod vlivem oxfordského a pařížského tomismu vidí, že v Gandavově ontoteologické stavbě jsoucna nevyhnutelně vznikla forma objektivní komitace forem podle Avicenny. To je nepřijatelné, protože nekonečný bůh nemůže přecházet do světa skrze emanaci své podstaty, a to ani v nepřímé formě intencionální a exemplární aktivity jako to měl Gandavus. Druhý krok Scota proto provede dedukci základních významů jsoucna mimo boží subjektivitu. Nová forma objektivní dedukce sleduje linii Avicennovy metafyziky, která dostala striktní aristotelskou formu. Ale moderní bůh není v modu *per prius* definován skrze kauzalitu jako v prvním averroismu, ale skrze objektivně určenou potenci jsoucna. Výstavba nové metafyziky nejde od „*esse ad“* daného v boží intencionalitě. Základní určení jsoucna je dáno *simpliciter* jako Avicennovo *ens inquantum ens*. Tím zmizelo napětí mezi objektivní boží reflexí a esenciální imanencí. Gandavův pojem „*sincera* *veritas*“ zbožné ontoteologie přešel na vítěznou *veritas* objektivní metafyziky.

První krok na cestě k nové metafyzice ukazují *Quaestiones super Praedicamenta* *Aristotelis* a spisy korpusu *Parva logicalia* (asi 1295). Korpus logických spisů byl redigovaný pravděpodobně ještě na Oxfordu v letech 1298‒99, před odchodem Scota do Paříže. Zde dokončil klíčové části nové dedukce metafyziky podané v rámci *Lectura I–II*. Přednášky z Oxfordu a z Paříže byly sebrané do korpusu disputací *Collationes oxonienses et parisienses* (asi 1307). Ty už obsahují systém nové metafyziky. Celou etapu budování nové metafyziky uzavře nedokončená revize díla *Ordinatio I–IV* a posmrtná redakce spisů *Additiones* a *Theoremata*. V obou posledně zmíněných dílech předkládají Scotovi žáci kompletní verzi *scientia transcendens*, kterou jejich mistr nastínil během svých přednášek v Paříži (*Reportata* *Parisiensia*). Myšlení v rámci *Oxfordian Fallacy* vstoupilo do závěrečné fáze. Objektivita přešla skrze Scotovu metafyziku do plné *veritas* a ustavila druhý počátek metafyziky (*Beginn*). Nově vytvořená objektivní *veritas* učinila všechny dřívější pokusy o druhý averroismus zastaralými. Z filozofického hlediska to byl tak jako tak nesmysl (*Irrtum*). Moderna se za něj styděla, protože prohrála gigantomachii o substanci s prvním averroismem. Ten však po roce 1277 přestal existovat a modernisté mohli (a stále mohou) předstírat, že taková škola nikdy neexistovala. Nová vlna latinských sofistů pod vedením Aegidia, Gandava a Scota začala své myšlení *ex nihilo*, jak je tradicí na *via Modernorum*. Po etablování objektivně dané první vědy přešel druhý averroismus do Lethe. Aby byl ochráněn historicky účinný modernismus, který byl pod vlivem zcela pozitivistických a objektivistických Fúrií, bylo na první averroismus z Rue du Fouarre uvalena stejná forma *damnatio memoriae*. Síly akademické Pomsty objektivně dokončily své dílo tím, že zahájily novou fázi božské tragikomedie myšlení.

### 5.3.1 Nihilismus první substance

Scotus hrál rozhodující roli v přechodu dějinnosti objektivity v její skryté *alétheia* na odkrytou *veritas* danou historicky objektivně a pozitivně. Předešlé matrice objektivity ukázaly, že aristotelské kategorie ztratily původní smysl vázaný na rozdíl mezi jedinečnou existencí první substance a druhou substancí, která univerzálně predikovala bytí první substance. Ve druhém averroismu determinovaném dualitou duše a těla se změnila teorie dvojího poznání na teorii dvojí substance: neoplatonské a aristotelské. Scotus zrušil obě školy tím, že vytvořil novou syntézu substance v modu avicennistického aristotelismu. Subjekt se stal výhradním místem, kde vzniká původní *Lichtung* smyslu jsoucna. Esence chápaná jako kvazi-substance způsobila, že od pozdní antiky se stal nejasným samotný smysl kategoriální predikace vázané na různé způsoby bytí druhé substance (OBJ I, kap. 1.3). Klíčový posun nastal ve výkladu aristotelských *Kategorií* zejména s ohledem na hyparchický vztah mezi reálnou první substancí a mezi kategoriálně predikovanou druhou substancí (*Cat*. 2a14–15). Úvodní část analyzovala vývoj Porfyriovy nedělitelné substance (ἄτομος οὐσία) dané v *Isagoge* a její proměnu u neoplatonského Simplikia na substanci třetího druhu (OBJ I, kap. 1.3.1). Vytěsnění první substance ve škole druhého averroismu způsobilo zásadní transformaci kategoriální predikace. Změna výkladu *Kategorií* začala na Oxfordu a Paříži okolo roku 1230 a způsobila zánik škol *logica Modernorum*. Tyto školy přijaly toletánskou verzi metafyziky *ad mentem Averrois* a přešly v nově zavedeném avicennismu na predikaci amfibolických významů *ens inquantum ens*. Z moderních logiků se stali dnešní moderní metafyzikové tím, že zrušili Komentátorovu metafyzickou abstrakci, která tvoří *raison d'être* aristotelské první vědy o jsoucnu. Metafyzickou změnu v chápání Aristotelových *Kategorií* dokládá debata shrnutá v termínu *sufficientia praedicamentorum* (Pini 2002, 185‒89). Tehdy se změnila struktura kategorií. Tato debata se už týká Scota jeho předchůdců. Dedukce kategorie jako nejvyššího rodu šla od moderní substance třetího druhu k první trojici vztahů (kvalita, kvantita, vztah). Středovou pozici držela kategorie habitu a na nakonec tabulky byl dán zbytek akcidentů shrnutých do skupiny *postpraedicamenta*. Celkové shrnutí problematického vývoje kategorií po roce 1277 podává Olivi v citovaném komentáři ke druhé knize *Sentencí* (kap. 5.1.1). Diverzitu různých určení sjednocuje pouze avicennisticky pojatá esence daná jako nejvyšší rod jsoucna (*essentia unius generis et maxime generis generalissimi*).[[418]](#footnote-418) Komentář ukazuje, že kategorie ve škole prvních modernistů již ztratily původní aristotelský smysl vázaný na predikaci hyparchické první substance skrze univerzální významy druhé substance. Kategoriální predikace daná v rámci klasické tabulky deseti kategorií (*Cat*. 1b25) je pro Oliviho zmatená, nejasná a protikladná. Bytí reálné substance (*modus essendi*) a způsoby predikace už nemají skoro nic společného. Bytí první kategorie je dáno ve druhé vlně modernismu po roce 1280 jako minimální porce jsoucnosti (*esse* *diminutum*, *indeterminatum*, *vagum*). Minimální jsoucnost věci nesmí být nesmyslná nebo logicky rozporná. Kategorie minimálního bytí splňuje základní podmínku identity stanovenou Gandavem, že individuum už nemůže být ničím jiným (*tantum haec*, kap. 5.2.1). Objektivní substance vzniklá v procesu dvojí negace (*duplex negatio*) splnila základní moderní podmínku jsoucnosti, protože má vlastní identitu neodporující zákonu o vyloučeném třetím. Takto pojatá esence jako minimální porce identity následně funguje jako substance *sui generis*, jejíž přesažná určení existují buď paralelně s kategoriálními mody bytí první substance, nebo i mimo kategorie v modu transcendentálních určení jsoucna. Moderna integrovala univerzální vlastností esence do systému augustiniánsko-avicennovské ontoteologie společně s Toledským výkladem Aristotelovy metafyziky *ad mentem Averrois*. Významy hyparchicky dané v reálné první substanci přestaly mít charakter impozice a byly nahrazeny supozicí významů pouze subjektu. Místem transformace logických sofistů na moderní metafyziky typu *sophistae Latini* byla škola okolo Filipa Kancléře a prvních františkánských magistrů v Paříži v letech 1230–40. V této škole začal druhý averroismus daný v díle *Summa Duacensis* (OBJ II, kap. 2.2.2). Komentovali jsme posun kategoriálního významu od impozice k čisté supozici imanentního významu na příkladu Jana Paguse (OBJ II, kap. 3.1.1). Po roce 1255 stojí logická škola na Oxfordu a Bonaventurova škola v Paříži proti Baconovi, Sigerovi, Albertovi a Akvinskému. Pokusy prvního averroismu o zastavení tohoto šíleného (Bacon) či směšného (Albert) vývoje latinského Západu měly pouze odkladný účinek. První moderní výklad *Kategorií* převedl do analytické filosofie Petrus Hispanus skrze díla *Summulae logicales* a *Syncategoreumata*. Na Oxfordu to byl výše citovaný William Sherwood (OBJ II, kap. 3.4.3) a dále Simon Faversham (†1306) a Radulphus Brito (†1320). Tato škola modernistů stála proti škole Modistů z prvního averroismu a rozhodující konflikt běžel na Pařížské univerzitě v letech 1270–77. Krizi posílil Simplikiův komentář ke *Kategoriím*, který přeložil William Moerbeke do latiny roku 1266. Interpretace tohoto komentáře umožnila zavést objektivní avicennismus do metafyziky *via Modernorum*, což ukázal výklad Gandavovy augustiniánské ontoteologie. Jeho nauka předložila první verzi objektivní metafyziky.

Znejasnění hyparchické predikace determinované reálnou první substancí nutně vyvolalo další krizi ve výkladu *Kategorií*. Atributy kvality, kvantity, popř. vztahu a habitu začaly být predikovány dokonce i na úrovni hyparchické první substance a z akcidentálních vztahů se stala univerzální určení jsoucna. Přechod z metafyzického dativu na objektivní způsobil i zásadní změnu v postavení univerzálních *species*, která už v neoplatonismu převzala funkci atomární substance. Tato substance-*species* se stala objektivním jsoucnem skrze hypostázovanou kauzalitu, což zařídil sofistický výklad *Druhých analytik* v modu *Oxfordian Fallacy* od roku 1230. Analytická filosofie se stala metafyzikou a provedla moderní *Aufhebung* bývalých škol porretánů a *Nominales*. Tyto školy přešly do nově utvořené analytické metafyziky vyučované v Oxfordu a v Paříži, viz Alvernem kritizovaní *Grammatici* (OBJ II, kap. 2.3.1). Rufus zavedl do analytické filosofie také univerzální hylemorfismus a udělal z analytického výkladu *Druhých analytik* novou první vědu o objektivním jsoucnu. Ale jeho pokus o modernizaci Aristotela tehdy ztroskotal, protože kritické myšlení pevně ovládalo Pařížskou univerzitu do roku 1250. Rufus prosazoval verzi objektivního aristotelismu podle Davida z Dinantu, ale danou mimo jeho panteismus. Zakládající generace Pařížské univerzity vykládající metafyziku podle Komentátora nemohla tolerovat heretické učení *sequaces Aristotelis*. Vedoucí představitelé univerzity, jako byl Alvernus, podnikli podobné kroky jako Averroes, který se angažoval proti Avicennovu neoplatonismu. Averroes vylepšil filosoficky nedostatečnou kritiku modernistů, kterou vypracoval Al-Ghazálí. Křesťanští učenci na pařížské univerzitě posuzovali tyto spory moudře, stejně jako Ibn Rušd a Al-Ghazálí ve falsafě. Pro všechny z nich představoval rozpad osoby a smrt boha v západním myšlení příliš vysokou cenu za hlásání moderních sofismat. Klíčovým svědkem proměny kategorické predikace v esenciální metafyziku byl Jindřich z Gentu. Zavedl predikaci založenou na intencionalitě subjektu, která měla být rovnocennou náhradou kategorické predikace. Hermeneutika popsala jeho dedukci významu substance na esenci skrze termín „*res dicta a reor reris*“ (kap. 5.2.1). Z původně akcidentálního určení vztahu a habitu vznikla substanciální predikace vztahu a minimální esence směrem od boha a směrem k bohu. Hermeneutika zkoumala nové pojetí *relatio* a *habitus* založené na amfibolické dedukci objektivního smyslu jsoucna (*esse ad*) směrem od boha k exemplaru (kap. 5.2.3). Připomeňme dvě teze *Oxfordian Fallacy*, které řídí od roku 1280 mytopoetickou produkci moderního jsoucna. Rufus zavedl absolutní supozici smyslu jsoucna od subjektu (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*; OBJ II, kap. 3.3.1). Supozice daná v modu absolutní demiurgické intencionality vytlačila impozici univočního kategoriálního významu, který v aristotelismu vědecky manifestuje kauzalitu první substance. Erfurtský anonym na základě Rufusovy inovace tvrdí, že bytí hypostázovaného intelektu-slunce zajišťuje primární produkci smyslu jsoucna mimo první substanci (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res*; OBJ II, kap. 3.4.3). Nová metafyzika chiméry vytvořila objektivní typ slunečního mýtu, který určuje smysl kosmu pouze od osvíceného subjektu. Determinace skrze aktuální první substance se stala zvláštním případem kontingentní determinace, kterou lze odvodit z věčných esencí. Ty jsou objektivně a exemplárně dány v božském myšlení. Toto exemplární myšlení pak metafyzicky a psychologicky poznává příslušný akademický iluminát v modu neomylné logické dedukce. Tím vznikla dvě určení jsoucna (substančně-kategoriální, esenciálně-objektivní), která běžela paralelně vedle sebe, což klasický aristotelismus považoval za šílené. Moderní bůh a moderní subjekt trvale dedukují ve své mysli kolekci simuláker danou na základě dvojí kapitalistické a dnes virtuální produkce (*regula agentis in/creati*). Tato paranoická dedukce smyslu jsoucna ze schizofrenického subjektu rozděleného u Oliviho už na tři substance představovala poslední myšlenkový produkt druhého averroismu. Produkci moderního smyslu jsoucna řídily dva apokalyptické subjekty zjevující poslední smysl věcí. Naštěstí tyto mytologicxké kreatury existovaly pouze objektivně a dnes jsou již obě mrtvé. V dnešní nihilistické verzi modernity vládnou světu pouze Fúrie z podsvětí prostřednictvím svých korporátně schopných agentů, kteří sídlí v platónské jeskyni objektivního ducha.

Moderna okolo roku 1290 neměla jasnou metafyzickou dedukci teologie jako vědy a vytvořila sbírku mytopoetických a biblických tvrzení spojených augustiniánským avicennismem. To nebylo únosné pro metafyzické logiky ovlivněné avicennismem oxfordské *Summa theologiae* (OBJ II, kap. 3.1.3). Jejich následovníci se přidali k averroismu Akvinského, který byl předáván jako oficiální tomismus. Scotus odjížděl do Paříže s přesvědčením, že je třeba ukončit rozpor obou výše citovaných paradigmat v rámci moderní gigantomachie o substanci. Oxfordský *Doctor Subtilis* zrušil spor mezi prvním a druhým averroismem podle klasického sofistického vzoru. Vítěznou metafyziku založil mimo školu prvního a druhého averroismu. Posun směrem k metafyzickému nihilismu dosvědčuje Scotův raný komentář k *Isagoge*. Původní diference mezi realitou a její kategoriální signifikací zmizela. Metafyzický dativ se kompletně změnil na *dativus obiectivus*. Predikace se vztahuje k atomární substanci, která je dána reálně *per se* a stejně tak je reálně daný i akcident (*hoc de accidente reali*).[[419]](#footnote-419) Predikace metafyzické substance jako jsoucna třetího druhu daná v modu *impositio prima* se oddělila od logického statutu nominální substance. Tato substance funguje jako formální subjekt predikace dané pouze v logickém modu (*impositio secunda*). Predikace druhé substance se rozdělila na logickou abstrakci analytických porretánů a na metafyzickou esenciální predikaci podle Avicenny. Kategoriální predikace přešla do logiky a tím bylo dokončeno zatmění první substance. V novém schématu první a druhé substance nezbylo místo pro impozici významu z reality. Scotův komentář k Aristotelovým *Kategoriím* psaný asi ve stejné době jako komentář k *Isagoge* bere statut kategoriální predikace podle Avicenny. Bytí jsoucna už není vztaženo *per prius* k první substanci a *per posterius* k jejímu kategoriálnímu významu. Podívejme se na základní postoj Scotovy metafyziky ke kategoriální predikaci, které zůstal nezměněn až do konce jeho myslitelské dráhy.

„K otázce deseti kategorií platí, že mohou být posuzována dvojím způsobem. Nejprve z hlediska toho, nakolik jsou jsoucí. Dále jsou vzata z hlediska jejich výměru a to tak, že se k nim přidávají vlastnosti, jejichž příčina je dána v intelektu. Metafyzik pojednává kategorie pouze v prvním modu, protože jejich primárním nositelem je jsoucno jako jsoucí (*subiectum enim eius primum est ens in quantum ens*).“ [[420]](#footnote-420)

Smysl kategoriálního určení se posunul z oblasti metafyzického dativu do oblasti logické abstrakce (*in quantum considerantur a ratione*). Aristotelovo určení kategoriální predikace z hyparchického bytí první substance úplně zmizelo. Nová metafyzika převzala jako základ predikace pouze bytí jsoucna v Avicennově univerzálním modu jsoucího jako jsoucího (*ens inquantum ens*). Zavedení avicennistické metafyziky znamená, že kauzalita pro kategoriální predikaci nejde od poznané první substance, ale od poznávajícího intelektu (*proprietas causata ab intellectu*). Jedině v tomto modu bytí substance jako prvního principu poznání je jsoucno dáno primárně a *per se*, takže jiná substance nemá nárok na prvenství.

Destrukce klasické metafyziky a kritické vědy je dána tím, že kauzalita jako základ poznání nepochází ze skutečnosti, ale z poznávajícího intelektu. To výslovně konstatoval *Erfurter Anonymus* (*quod est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*; OBJ II, kap. 3.4.3). Kategoriální predikace dostala pouze logický statut atribuce vlastností na nominálně určený subjekt. Dílo *Kategorie* proto z hlediska Scota ztratilo metafyzický význam. Kategoriální predikaci určuje nasvícení jsoucna zezadu od avicennovské esence, což charakterizuje moderní metafyziku. Scotus vzhledem k ustavení první vědy o jsoucnu sleduje Alexandrův komentář k *Met*. 1004a2‒3 (καθ' αὑτὸ ὂν ἡ οὐσία, *Alexandri in Met. IV*, 250.23), který se formálně shoduje s jeho výkladem. Existuje tolik druhů filosofie, kolik je druhů substancí. To je klasická pozice Aristotelovy *Metafyziky* jako východisko pro zkoumání první vědy. Ale oxfordský modernista opustí Alexandra a Aristotela v klíčové otázce dané jako *intentum* Aristotelovy první vědy, protože definuje první bytí podle Avicenny.

Pak je třeba nově definovat první substanci, která bude tvořit základ nové metafyziky. První věda musí obsahovat pojem jsoucna jako prvního principu myšlení. Scotovo pojetí metafyziky se zásadně rozešlo s pojetím první vědy o reálně existující první substanci podle Aristotela a Averroese. *Doctor Subtilis* považuje kategoriální predikaci danou impozicí od reálné první substance za zásadní deficit předešlé metafyziky. Smysl bytí přenesený z první hyparchické substance na univerzálně uvedenou druhou substanci představuje pouze akcidentální určení bytí. Na akcidentálních určeních nemůže být založena žádná metafyzika. Scotova cesta k nové metafyzice začíná skepsí vůči kategorické jednotě jsoucna, predikované druhou substancí (Scotovo *ens incomplexum*). Aristotelova predikace je určena metafyzickým dativem, který následuje darování smyslu od hyparchické první substance (*ens complexum* klasické metafyziky). Opět je zde ve hře *Oxfordian Fallacy*, kdy první triáda poznávacích principů byla nahrazena druhou triádou. Princip „*ex inmediatis*“ získal intelektualistický status, který zpochybnil veškeré dědictví předchozí metafyziky. Představitelé druhého averroismu v období 1280–90 (Aquasparta, Gandavus) se jej neodvážili zpochybnit v plném rozsahu jako Scotus. Tento logický absolutista nyní může budovat metafyziku chiméry kompletně *ex nihilo*. Scotus považuje za zásadní nedostatek prvního averroismu rozdělení dvojího kategoriálního významu jsoucna určeného skrze metafyzickou impozici a logickou supozici. Jeho forma sofistiky je v tom, že hyparchická substace je pouhé „*ens incomplexum*“ dané pouze jako akcident vzhledem k absolutní supozici jsoucna v modu *ens inqunatum ens*. Komentář bere kategorie v rámci univoční logické predikace dané mimo realitu a pouze v mysli. Tento postoj plně odpovídá výkladu analytické škole logiků na Oxfordu. Aristotelská druhá substance a na ni navázaná kategoriální predikace nemůže vytvořit požadovanou metafyzickou jednotu jsoucna.

„Těchto deset kategorií tvoří základ jedné vědy o realitě, tedy metafyziky, jedině v té míře, nakolik je v nich obsažena primární jednota, k níž se predikuje všechno ostatní, jak je řečeno ve čtvrté knize *Metafyziky* [*Met*. 1003b17‒19]. Posuzujeme-li kategorie z hlediska jejich definice, pak neobsahují nic, k čemu by odkazovaly (*nullum est ad quod attribuantur*). Jak mohou být subjektem první vědy?“ [[421]](#footnote-421)

Nihilismus moderny je zřejmý, protože Scotus provedl radikální destrukci kategoriální predikace. Podle citátu se kategoriální predikace vztahuje k primátu logické definice (*in quantum considerantur a ratione*). Proto kategorie nemohou zajistit původní jednotu jsoucna v jejich aristotelské podobě. Aristotelské kategorie se vztahují ke skutečnosti, což je bohužel jejich *peccatum originale* v perspektivě moderních iluminátů. Aristotelské kategorie nemají žádný vztah k původnímu bytí jsoucího (*nullum est ad quod attribuantur*). Kategoriální atribuce nejde k poslední rovině bytí daného v modu metafyzické jednoty, proto nezajistí jednotný subjekt metafyzické predikace (*unum subiectum*). Avicennova definice metafyziky v modu jsoucího jako jsoucího slouží za základní referenční bod smyslu jsoucna (*unum primum ad quod alia attribuantur*). Zavedení Avicennovy metafyziky odpovídá na Aristotelovu definici hledané vědy o první substanci, kdy myšlení najde původní principy a příčiny bytí jsoucna (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον, *Met*. 1003b18‒19). Devalvace kategorií na logické entity zrušila metafyzický rozdíl mezi substancí a akcidentem. V logické univocitě dané pouze nominálně je tento rozdíl zbytečný. Myslet je možné úplně všechno a logicky úplně stejně. Nominální akcident v mysli a kategoriální akcident na druhé substanci mají podle Scota pouze logický status. Druhá substance a její akcidenty jsou predikovány zcela univočně, což ukazuje příklad běloby. Z hlediska logika existuje pouze kontingentně daný rozdíl mezi „*album*“ jako samostatným predikátem a „*album ut concernens*“, což je predikát indikující reálné bytí na substanci.[[422]](#footnote-422) Mezi bělobou neexistující chiméry a bělobou existujícího bílého auta existuje jen formální rozdíl daný odlišným pojetím predikace (*modum oppositum*). Scotus bere akcident jako kvazi-substanci, která dostala statut esence a začal existovat v mytologickém modu *per se*. Poznání v rámci kategoriální predikace redukované na logiku se netýká reality, protože pracuje s hypostázovanými vlastnostmi mimo jejich substančního nositele, což do západní metafyziky zavedli porretáni (OBJ II, kap. 1.4). Proto Scotus kriticky hodnotí Gandavův postup predikace minimální jsoucnosti (*esse diminutum*), které řadí do skupiny čistě logických výpovědí. Formální přístup logiky vytváří jakýkoli intencionální význam; tím se generuje zcela kontingentní význam každé esence (například význam chiméry). Kategorie v rámci logické predikace neprovádí primární impozici významu převzatého od reálných věcí. Podle Scota nemá esenciální predikace žádný smysl sama o sobě. Proto musí být redukována na logické výroky, které tvoří základ kategoriální predikace. Gandavova ontoteologická esence je zbytečná, protože není metafyzickým subjektem nové nauky kategorií. Essence nemá vlastní existenci, která tak jako tak byla utvořena skrze mytologickou impozici jako „*esse ad*“ od moderního boha. Původním subjektem metafyziky je avicenistické pojetí čistého bytí jako *esse diminutum*, které se vypovídá skrze transcendentální logiku, z níž stala nová metafyzika. Převedení kategoriálního významu na logickou ekvivocitu bylo okolo roku 1290 ve školách *Modernorum* všeobecně uznaným faktem. Hledání nové jednoty jsoucna nastolilo logickou abstrakci jako základ metafyziky. Scotus změnil tento scénář, který se datuje do škol porretánů a do analytického přístupu v Oxfordu. Jenže tato logická abstrakce podle Scota nestačí, protože netvoří předmět „aristotelské“ metafyziky. Logická supozice není metafyzická impozice jsoucna v modu „*inquantum ens*“. Scotus se tím definitivně rozešel se školou druhého averroismu.

Scotova *scientia transcendens* opustila predikaci podle spisu *Kategorie* a tím zrušila základ klasické metafyziky. Vazba kategoriální predikace na aristotelskou první substanci bráněnou v *Kategoriích* je zrušena ze dvou důvodů. Za prvé. Výše uvedený moderní status logické kategoriální predikace nezaručí plnou jednotu jsoucna. V logické predikaci funguje intencionální předmět daný pouze v mysli, který nemůže vytvořit metafyzický univoční výměr na úrovni rodu. To je fatální chyba, která u Gandava způsobila chybnou výstavbu první vědy o jsoucnu. Za druhé. Logická predikace jde od intelektu k věci, což z hlediska metafyziky vytváří pouze akcidentální poznání reality dané *ad hoc*. Aristoteles říká, že akcidentech není možná věda (*Met*. 1026b24). Oba důvody považují aristotelský statut kategoriální predikace za nedostačující cestu k metafyzice. Obě námitky proti kategoriálně pojaté logice mají podle Scota zásadní charakter a znemožňují zařazení aristotelských kategorií do výstavby metafyziky jako první vědy o jsoucnu. Subjektem metafyziky není impozice smyslu od první substance na druhou v modu metafyzického dativu (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Scotus nepotřebuje realitu jako základ nové metafyziky. Avicennovo bytí v čisté podobě stojí před jeho osvíceným intelektem trvale, protože existuje v modu *ens inquantum ens*. Školy *Grammatici* a *sophistate Latini* zrušily metafyziku tím, že ji nahradily formální „logikou Antikrista“. Odmítnutí metafyzické platnosti moderní logiky pro Scota ale neznamenalo, že moderní metafyzika přejde k původní formě kategoriální predikace, kterou Boethius a Abelard měli jako *logica Vetus*. Spis *Kategorie* řešil metafyzickou jednotu na základě hyparchické impozice od první substance a univerzální supozice od druhé substance (OBJ I, kap. 1.3). Scotus odmítá redukovat kategorickou predikaci na pouhé logické cvičení, protože nemůže dosáhnout jednotného smyslu bytí, o který usiluje metafyzika. Proto cituje aristotelského Boethia na podporu své pozice (*logica est de secundis intentionibus applicatis primis*; ibid, q. 1, no. 6; OPh I, 250.2‒3). Odvolání na Boethia je naprosto sofistické. Žádný klasický aristotelik by nepřipustil degradaci kategoriální predikace na pouhé logické cvičení. Metafyzická predikace by ztratila možnost adekvace myšlení a reálné první substance. Scotus nemůže jít cestou aristotelské metafyziky danou skrze Averroesovu definici substance *qua* substance. V souladu s Avicennovou metafyzikou považuje kategoriální predikaci na úrovni substance za nedostatečnou formu univoční jednoty (*Avicenna dicit: qui dicit ens, non dicit substantiam nec accidens*).[[423]](#footnote-423) Deteminace metafyziky nemůže podle Scota jít ani z mysli, ani z kontingentní první substance dané hylemorficky v realitě. Scotus musel najít novou jednotu bytí jsoucna za kategoriální predikací. Ta ztratila metafyzický význam, který měla v prvním averroismu. Nová cesta k definici první vědy je dána podle Avicenny, tedy pouze vzhledem k prvnímu *scibile*, kterým je čisté *ens*. Tato reflektovaná substance jako čisté *ens* je daná v náhledu jsoucna jako jsoucího. Scotus integroval aristotelskou metafyziku do amfibolní predikace Avicenny a odmítl „meta‑fyziku“ Komentátora danou od aktuality první substance, kterou hájil první averroismus.

Nový výklad spisu *Kategorie* kodifikoval novou diferenci mezi formální logikou a metafyzikou. Ta ukazuje na zásadně změněný statut kategorií uvedený v předešlých matricích. Elias poprvé zavedl amfibolní kategoriální predikaci, která nahradila původní smysl aristotelských kategorií (OBJ I, kap. 2.1.2). Scotus udělal s modernisty další krok k nihilismu první substance a prohlásil „logický“ status kategorií na nedostatečný základ pro metafyziku. Nová metafyzika musí najít primární metafyzickou abstrakci, kde vzniká první a původní jednota jsoucna. Z původní diference mezi první a druhou substancí se stala moderní dualita mezi moderní logikou Antikrista a esenciální metafyzikou chiméry. Na straně aristotelismu byla kategoriální logika (*logica Vetus*), která sledovala metafyziku „substance *qua* substance“. Aristotelova kategoriální predikace přišla kolem roku 1290 o všechny klíčové atributy.

* Ztratila vazbu na první substanci jako konečný zdroj jednoty hledané „*ad unum*“.
* Druhá substance ztratila statut daný primátem smyslu predikovaného na základě metafyzického dativu.
* Kvůli *Oxfordian Fallacy* se kategoriální predikace přestala vztahovat ke kauzálně působícím prvním substancím; tím přestala platit jako hlavní složka demonstrativního důkazu.
* Nová "kategoriální" (tj. objektivně) určená kauzalita pochází primárně z myšlení, nikoli ze skutečnosti.

Druhá aristotelská substance signifikuje jednotu jsoucna v oboru logické ekvivokace a v rámci subjektivně dané intencionality. Tabulka kategorií nezaručuje dokonce ani analogickou jednotu jsoucna, pouze ekvivocitu čistě nominálního určení významu daného gramaticky podle Prisciána (OBJ II, kap. 1.1). Tím je dokonán rozchod s realitou první substance predikovanou v rámci jednoty deseti kategorií. Scotova metafyzická destrukce kategorií potvrzuje epochální vítězství analytické filosofie napojené na *Oxfordian Fallacy*. Aktualita první reálné substance se stala pro metafyzické poznání zbytečnou přítěží. Scotus úspěšně dokonal zatmění první substance, které ve stejné době prosazovali na Oxfordu ideoví nástupci Kilwardbyho jako byli analytičtí logikové Walcote a Bonkes (OBJ II, kap. 3.4.3). Tento fakt potvrdila Gilsonova studie o Scotovi tím, že analyzovala jeho odmítnutí metafyziky Averroese a přijetí Avicenny (Gilson 1927, 97‒99). Scotus vytvořil univoční jednotu jsoucna postavenou mimo kategoriální predikaci. Impozice univerzálního významu nemůže jít z „logické“ ekvivocity kategoriální substance, ale pouze z univočního náhledu jednoty. Dedukce *modo geometrico* na minimální formu bytí podle Avicenny umožňuje redukci mnohosti na původní jednotu danou v rámci univočního pojetí jsoucna (*omnis multitudo est reducibilis ad unitatem*).[[424]](#footnote-424) Nový náhled determinuje původní jednotu jsoucna danou v objektivním metafyzickém modu, a ne v logické predikaci, která je podle Scota daná tabulkou deseti kategorií. Jednota je metafyzickým určením jsoucna, nejen logickým konceptem daným akcidentálně.

Zmizení první substance a devalvace druhé substance dané jako první kategorie neslo zásadní metafyzické důsledky. Scotus se dostal do paradoxní situace, kdy vytvořil novou metafyziku, ale neměl žádný kategoriálně daný subjekt, k němuž by mohl vztáhnout nově vytvořenou transcendentální jednotu jsoucna. Metafyzika chiméry vzniká vždy *ex nihilo*; Scotus ji však chtěl prodat jako aristotelskou kategorickou predikaci. Jde o jedinou výrokou formu která vytváří řád bytí v modu *per prius* a *per posterius*. Bez tohoto řádu není možné *resolutio*, a tedy ani metafyzika jako první věda. Aristoteles považuje definici první substance jako naprosto základní úkon pro metafyzické poznání reality. Substance musí být dána v modu *per se* a musí být prvním předmětem poznání. Pak bude první filosofie také první vědou o substanci *qua* substanci. Scotus odmítl statut aristotelské substance jako první kategorie jako základ nové metafyziky. Tím také padla v moderně vazba metafyzického dativu na hyparchickou existenci reálné věci. Tato jedinečná vazba na věc predikovanou v minulostním rázu bytí zajišťuje v aristotelské metafyzice univoční jednotu jsoucna vytvořenou v rámci v kategoriální rodové predikace. Scotus vzal model avicennistické parousie; bezprostředně dané bytí jsoucna ve věcech se přímo a evidentně manifestuje v poznání moderních iluminátů. Ale musí se vypořádat se základní námitkou *Metafyziky*, že substance je první ve všech ohledech (πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον); jak v řádu definičního výměru, tak v řádu poznání, tak i v řádu aktuálního bytí v čase (πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, *Met*. 1028a32‒33). Základním problémem modernistů je časový primát druhé kategoriální substance, který je dán impozicí významu na základě kauzality prvních substancí. Tento řád tvoří základ predikace *per prius* a zajišťuje následující prvky: pravdivý řád kategoriálních výroků; strukturu metafyziky jako první vědy; pravdivost deduktivního důkazu. Hyparchická existence danou fakticitou první substance a kategoriální význam druhé substance dané podle *Kategorií* určují základní strukturu *Metafyziky* a *Druhých Analytik*. Existence substance je daná *per prius* a z ní *per posterius* vychází definice esence (OBJ I, kap. 1.3). Klasická definice *Druhých analytik* a tím i *Metafyziky* sleduje působení metafyzického dativu. Pak platí, že hyparchická existence reálné věci předchází její predikovanou univerzální esenci (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν, *Met*. 1028a34‒35). Toto pořadí poprvé otočil Porfyrius v termínu „zdvojené bytí“, v němž prohyparchické bytí vytěsnilo Aristotelovu hyparchickou substanci (OBJ I, kap. 1.3.1). Existence reálné první substance není důležitá pro novou metafyziku sledující bludnou cestu *Oxfordian Fallacy*. Scotus zrušil kauzální primát první substance pro poznání daný skrze metafyzický dativ a nahradil realitu čistou spekulací. Podívejme se, jak oxfordský komentář ke *Kategoriím* interpretuje uvedené části *Metafyziky* VII.1 zakládající centrální význam hyparchicky dané a kategoriálně predikované substance. Scotus vytvořil další verzi Porfyriova zdvojeného bytí a tím založil objektivní verzi první filosofie.

„Aristoteles říká na začátku sedmé knihy *Metafyziky*, že 'substance je pro poznání první mezi všemi jsoucny', což je třeba chápat nikoliv v řádu časové předchůdnosti, ale přirozenosti (*non intelligitur de prioritate temporis sed naturae*), protože poznání substnce je nejdokonalejší (*cognitio eius est perfectissima*). Tuto pravdu potvrzuje i Avicenna tím, že definuje 'jsoucno' jako signifikaci danou vzhledem k tomu, co je primární, totiž k substanci.“ [[425]](#footnote-425)

Citace vyloučila kauzální primát aktuální existence v čase (*non intelligitur de prioritate temporis*) ve prospěch věčné esence vyjadřující plnost poznání (*naturae, quod cognitio eius est perfectissima*). Komentář redukuje výše uvedenou výpověď *Metafyziky* Z.1 o primátu první substance pouze na substanci jako první princip poznání (*substantia est primum omnium entium cognitione*). Scotus pokračuje v linii *Oxfordian Fallacy* a redukuje reálnou substanci na univerzální esenci. Primát v definici se už nevztahuje k Aristotelově substanci jako první kategorii predikované vzhledem k reálné první substanci, ale k Avicennově esenci poznané v modu *per prius* (*quod est primum, scilicet substantia*). Tato záměna Aristotelovy a Averroesovy substance za Avicennovu esenci má charakter epochálního *Irrtum*, které založilo druhou metafyziku. Ideální bytí esence vytěsnilo kontingentní bytí aktuální první substance a tím vznikl nový kategoriální statut „substance–esence“ odlišný od Aristotela. Po sofistické výměně abstraktní esence za reálnou substanci začne v plné moderní a objektivní míře platit Alexandrova teze. Existuje tolik druhů filosofie, kolik je druhů „substancí“ jako *tertium ens*. Pak je třeba najít první určení substance v řádu prvních principů poznání, protože to je oblast metafyziky jako první vědy. Jsoucno se nahlíží v jeho čisté poznatelnosti, a ne v jako reálná první substance. Metafyzické poznání reality už nemá kategoriální charakter, ale objektivní, protože je vztaženo k primátu poznané esence. Metafyzická predikace esence má z hlediska Aristotela zajištěnu hyparchickou predikaci jen pro logickou abstrakci danou *simpliciter* v mysli (OBJ II, kap. 3.1.1). Z hlediska poznání reálného světa podle *Druhých analytik* má predikace skrze esenciální definici platnost hypotetického vědeckého důkazu, protože nepredikuje reálnou kauzalitu. Scotus vřadil Avicennovu esenci do definice první vědy podle *Metafyziky* Z.1, kde dostala status neoplatonské atomární substance dané v porretánském modu „*semel*‒*semper*“. Tím vypadlo z metafyziky základní určení první substance dané hyparchicky v modu „*ex inmediatis*“, což Averroes vyčítal Avicennovi a Alexandrovi (OBJ I, kap. 2.4.1). Kompletní vědecký důkaz podle *Druhých analytik* je daný predikací z reality, protože první substance nejprve působí kauzálně (viz *Anal. Post.* 84a13–14). Tomuto časovému primátu reálné existence před univerzální esencí přesně odpovídá definice první vědy o substanci v modu metafyzického dativu podle výše citované *Metafyziky* Z.1. Uvedená definice první vědy shrnuje všechny druhy poznání substance z hlediska trojího primátu substance. Zahrnuje časově předchůdnou hyparchickou existenci první substance v realitě (λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, *Met*. 1028a32‒33). Vědecké poznání predikované z hyparchicky dané kauzality je univerzálně a kategoriálně signifikováno jako esenciální definice daná skrze druhou substanci. Pak je metafyzika opravdu první vědou o substanci *qua* substanci, protože obsahuje primát první substance ve všech podobách. Obraťme toto pořadí. Citovaná věta z *Metafyziky* Z.1 chápe poznání substance také z hlediska již završené metafyzické abstrakce, proto začíná esenciálním výměrem substance. Ale reálné poznání světa (biologie, fyzika atd.) vedoucí k první vědě o substanci běží přesně opačně. Nejprve platí metafyzický dativ sledující s Parmenidem dráhu reálného slunce po obloze (*dativus principalis*). Věci nejprve jsou aktuálně-fyzikálně, proto na sebe mohou kauzálně působit (*Fyzika*). Tyto první substance můžeme adekvátně poznat (*De anima*), logicky definovat jejich abstraktní vztahy (*De interpretatione*), správně predikovat vlastnosti substance (*Kategorie*) a také pravdivě vědecky soudit skrze pozorování reálné kauzality (*Druhé analytiky*). A nakonec můžeme substanci danou v takto vystavěné metafyzické abstrakci také esenciálně-univerzálně definovat ve správně vybudované první vědě o jsoucnu (*Metafyzika* Γ a Ζ). Scotus zrušil tuto základní architektonickou výstavbu první vědy garantovanou Filosofem a Komentátorem.

Sofistická transformace univerzální esence na kategoriálně predikovanou druhou substanci vytvořila nové jsoucno třetího druhu. To nahradilo hyparchickou první substanci a na ni navázanou univoční kategoriální predikaci. Scotus pojal Aristotelovu metafyziku z pozice neoplatonismu, protože predikace *ad unum* jde mimo realitu první substance. Dedukce začíná od metafyzicky dané esence dané *per prius* a jde k reálné věci dané *per posterius*. Kritický filosof Aristoteles naopak skončil u výsledné abstrahované substance jako základu první vědy tím, že měl garantováno její pravdivé vědecké poznání z reality podle metafyzické abstrakce. Stejnou metafyzickou chybu udělal podle Sigera také avicennista Akvinský při zkoumání duše (kap. 4.5.4). Scotus našel hned na začátku své myslitelské dráhy nový náhled na jednotu jsoucna mimo klasické kategorie. Postupoval stejně dogmaticky jako Akvinský. Smysl substance je daný nasvícením zezadu, od parousie jsoucího jako jsoucího. Scotus nehlásá augustiniánský avicennismus daný ve škole druhého averroismu. Je to moderní aristotelik ovlivněný oxfordským tomismem z Grossetesteho školy a pařížským tomismem z Aegidiovy školy. Nová metafyzika odmítá autonomní bytí pouhé formy nebo porretánské hypostáze, protože to by znamenalo návrat do emanačního pojetí neoplatonismu. První poznání je dáno vzhledem k „substanci“, což tvrdí Aristoteles i Avicenna. Scotus navázal na avicenistický tomismus a zavedl nový řád bytí (*resolutio*). Scotus zakládá metafyziku podle Gandavovy metafyziky chiméry, ale nemá stejný postup v rámci *resolutio*. Intentionalita moderního boha v modu „*esse ad*“ nemůže zakládat novu metafyziku danou jako modernizovaný aristotelismus. Impozice čistého jsoucna (*esse diminutum*) je vzata podle metafyziky Avicenny v modu *per prius*, který je dána v rámci nové formy kategoriální (přesněji řečeno: transcendentální) predikace. Scotus zredukoval původní amfibolickou predikaci (*ens, unum, verum*) na pouhý jediný prvek daný jako „*ens inquantum ens*“. Metafyzický dativ a princip „*ex inmediatis*“přestaly určovat první filosofii. Akt bytí jsoucna (*actus esendi*) se nyní chápe vzhledem k Avicennově vizi čisté jsoucnosti (*ens inquantum ens*). Zrození nové metafyziky v letech 1295‒97 dosvědčuje následující citace, která shrnuje objektivní kategoriální predikaci vztaženou k novému druhu esence.

„Zásadně platí, že impozice pojmu 'substance' je dána dvojím způsobem. Jako to, co samo ze sebe existuje (*subsistendi*) a jako to, co je dáno jako substrát (*substandi*). Zdá se, že aktuální existence je z hlediska definice jednodušší než bytí esence (*actus essendi videtur ratio simplicior quam actus substandi*). Proto 'jsoucno' se nejprve manifestuje intelektu jako důvod, odkud dochází k zavedení pojmu (*rationem a qua est nominis impositio*), protože jsoucno je nejjednodušší (*est simplicissima*). Vzhledem k takto signifikované esenci platí, že je dána 'substance' jen tehdy, pokud je 'jsoucno' primárním postřehem intelektu.“ [[426]](#footnote-426)

Nová dedukce metafyziky jde od aktu avicennovsky čisté subsistence každé myslitelné substance jako primárně dané entity. Sofistika nové formy *Oxfordian Fallacy* je v tom, že aristotelský „*actus essendi*“ je zredukován na essenci danou *simpliciter*. Formálně je přece jedno, zda kategorie „*simpliciter*“ je dána v realitě nebo v intelektu. Opět platí, že druhá triáda poznávacích principů daná jako univerzální esence určuje princip „*ex inmediatis*“, který Aristoteles vztáhl pouze k první substanci. Ve druhém kroku se z této substance­ jako esence (*esse* *subsistens*) dedukuje objektivní „aristotelská“ substance, původně určená jako metafyzický substrát pro akcidenty (*esse* *substans*). Kategoriální predikace tím dostala novou „první substanci“, od níž se odvíjí esenciální predikace nové „druhé substance“. Protože toto čisté jsoucno má vlastní objektivní *actus essendi*, tak moderně „exsistuje“ i objektivní substance v jejím prvním bytí daném jako subsistence (*esse* *subsistens*). Naopak aristotelská substance tvoří základ pouze pro reálná určení jsoucna (*esse substans*). Jejich existence je sekundární, protože s hlediska Scotovy dedukce už mají aristotelské druhé substance primární avicennovskou čistou (tj. subsistenční) jsoucnost. Scotova originální dedukce kategorií (*resolutio*) je daná moderně *ex nihilo*. První substanci zastupuje konstrukt čistého jsoucna, které se změní na esenci; tato objektivně daná esence v modu *per prius* je pak následně obsažena v každé aristotelské druhé substanci dané v modu *per posterius*. Primát absolutně oddělené minimální jsoucnosti každé věci (*ratio subsistendi*) determinuje sekundární signifikaci specifického nositele této jsoucnosti (*ratio substandi*). Scotus jako metafyzik drží primát subsistence, ale její modus je daný mimo hyparchickou první substanci. Subsistence patří objektivnímu jsoucnu-esenci v modu čisté simplicity (*actus essendi videtur ratio simplicior*). Principem výstavby nové kategoriální predikace a tím i nové metafyziky není primát aktuální reality předávaný do myšlení, ale ideál logické a reflexivní jasnosti. Intelekt primárně nepoznává substanci, ale esenci v jejím čistém bytí jsoucího. První určení kategoriálně predikované substance (*quoad essentiam significatam*) je založeno tím, že druhá substance se stala monopolním nosičem čistého jsoucna Avicenny (*quando ‚ens‘ primo intelligitur*). Uzávorkováním první substance a vztahu k realitě vzniklo sofistické kategoriální určení druhé substance, která se tváří jako Aristotelova první kategorie (*‚substantia‘ intelligitur*). První impozice významu začíná u postřehu jsoucna v jeho čisté podobě jsoucího, což je první manifestace jsoucna v intelektu (*‚ens‘ primo occurit intellectui*). Tato intuice dané pouze v mysli zakládá akt první, naprosto čisté impozice jsoucího jako jsoucího od prvního intuitivního náhledu na jsoucno. Impozice významu je dána v modu čisté jsoucnosti (*‚ens‘ imponitur*). Tento náhled čisté jsoucnosti určuje základní impozici metafyzického významu (*rationem a qua est nominis impositio*). Směr určení impozice od prvního potřehu první identifikovatelné jsoucnosti (*quia est simplicissima*) má klíčový význam, protože určuje fundamentální dráhu náhledu na jsoucno (*Vor‑blickbahn*) ve Scotově metafyzice. Dvojí směr náhledu (*ab*...*quoad*) indikuje dvojí impozici smyslu jsoucna realizovanou v rámci dvojího náhledu substance (*duplex est ratio a qua hoc nomen 'substantia' imponitur*). Akt čisté objektivní „exsistence“ (*ratio subsistendi*) přidělené esenci stojí výše, protože je založeno moderním subjektem. Ten provádí impozici metafyzického významu směrem od jednoduchého bytí jsoucna (*Ge-Stell*).

Scotovi jako patentovanému modernistovi už vůbec nevadí, že jeho čisté jsoucno vzaté jako základ kategoriální predikace vůbec neexistuje v realitě. Moderní metafyzika vedená objektivně myslícími Fúriemi se nebude zabývat kontigentní realitou světa a aktuálních prvních substancí. Osvícený intelekt ilumináta nazírá v parousii avicennistické objektivity přímé spojení mezi eidetickou objektivní jsoucností (*esse subsistens*) a jejím nosičem jako kategoriálně danou substancí (*esse substans*). Neosvícený intelekt klasického metafyzika postupuje k poznání první vědy empiricky přes aristotelskou metafyziku, což jistě není špatně. Ale analytická *intelligentia spiritualis* vládnoucí v Oxfordu kolem roku 1290 už jde po přímé a široké *via Modernorum* otevřené Grossetestem, proto nepotřebuje jít klasickou cestou aristotelského slabého intelektu (*intellectus debilis*; OBJ II, kap. 3.1.1). Hlavní otázkou signifikace a predikace přece není poznání kontingentní první substance. Hypostázovaný intelekt daný jako substance třetího druhu nepotřebuje k produkci poznání existenci reálné věci (*quid est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*; OBJ II, kap. 3.4.3). Scotus má univoční pojetí termínu *simplex* pro novou první substanci i pro její poznání. První substance nové metafyziky existuje jako objektivní jsoucno v modu *simpliciter*, má esenci danou *simpliciter* skrze kategoriální predikaci a tuto druhou substanci poznáváme v metafyzickém modu *simpliciter*. Scotův sofistický výklad *Kategorií* založil novou metafyziku. Objektivní substance je definována v čistém náhledu jsoucna-esence podle amfibolní predikace falsafy, školy Filipa Kancléře a metafyziky Gandava. Tento univoční avicennismus představuje typický znak porretánské analytické školy panující na Oxfordu i v Paříži po vítězství *Oxfordian Fallacy*. Dráha náhledu na novou první kategorii metafyziky je dána od Avicennova *ens inquantum ens*. Toto rodově univoční jsoucno řídí směr impozice od aktu objektivní subsistence jsoucna jako esence (*esse subsistendi*) v modu čisté jsoucnosti (*ab actu essendi*). Protože je jsoucnost nazírána jako první postřeh ilumináta i vzhledem ke specifickému nosiči této jsoucnosti, pak je tento náhled také kategoriální druhou substancí (*esse substandi*).

Scotus se vrátil zpět k Avicennově jsoucnu třetího druhu a udělal z něj základ nové metafyzické predikace. Gandavova metafyzika chiméry dostala konsistentní deduktivní základ, protože nová definice jsoucna dodala chiméře status nerozlišené první a druhé substance. Modifikovaný *actus essendi* podle Avicenny je nyní aplikován na Aristotelovu hyparchickou signifikaci danou směrem ke druhé substanci (*quoad* *essentiam significatam*). Opět platí základní hermeneutická teze definující druhý averroismus od Rufuse, protože supozice univerzálního významu vytěsnila impozici od reálné substance. První averroismus striktně odmítal dedukci metafyziky z esencí. Logika není metafyzika. První věda se týká konečných určení reálného světa, protože jinak by nebyla první vědou. Averroes považoval založení metafyziky od esence za fundamentální chybu Avicennovy metafyziky, která zrušila původní projekt Druhého mistra. Avicenna začal dedukci od vlastního intelektu místo od reality (*incepit quasi a se;* OBJ I, kap. 2.5). Hlavní argumenty Averroesovy kritiky Avicenny jsme uvedli v předešlých matricích a jsou shrnuty v CMDA 470.42–48. Siger definoval esenciální metafyzickou definic „*ad unum*“ jako základní selhání Avicenny (*causa deceptionis Avicennae fuit, quia non distinxit inter unum quod convertitur cum ente*, kap. 4.4.1). Tuto myslitelskou pozici Sigera zopakuje po sedmi stoletích Heidegger roku 1920‒21 vzhledem k avicennistovi Husserlovi. Scotus je modernista, proto je aristotelský avicennista. Jsoucno subsistuje v bytí daném *simpliciter* a univerzálně a odtud začíná impozice genericky čistého jsoucna směrem k metafyzicky určené substanci. Oxfordský iluminát začal cestu k jednotě jsoucího od vlastní spekulace a šel skrze denudaci jsoucna na poslední jednotu danou v čisté essenci. Tím přeměnil spis *Kategorie* na dialektické cvičení a na logickou predikaci. Stejnou chybu vyčetl Avicennovi Averroes. Scotův výklad *Kategorií* vyšel z neoplatonského určení esence. Proto jen formálně zachoval originální Aristotelův postup v *Kategoriích*, tedy predikaci významů směrem od substance jako prvního principu poznání. Akt subsistence už není hyparchický, ale neoplatonsky hypostázovaný ve formě atomární substance třetího druhu. První impozice významu začíná u bytí avicennovského jsoucna daného *simpliciter* v modu *ens inquantum ens*. Dedukce končí u reálné substance dané v rámci druhé, tedy aristotelské impozice významu. Logický význam může být daný pouze v mysli, jako například tabulka deseti kategorií pojatých v rámci logické abstrakce. Nová dráha nasvícení smyslu jsoucna definitivně dokonala zatmění první substance.

Kategoriální predikace rodově daného *ens inquantum ens* založila novou metafyziku. Scotus zůstal věrný svým učitelům hájícím *Oxfordian Fallacy* a zavrhujícím originální princip „*ex inmediatis*“ daný podle *Druhých analytik*. Na tomto základě provedl sofistikovanou subverzi Aristotelových kategorií. Averroesova kritika Avicenny (*maxime erravit*) zásadně platí v případě Scotovy metafyziky. Anulací první substance jako základu kategoriální predikace Scotus zásadně minul cíl metafyziky jako první vědy o reálné substanci. Scotus zrušil Aristotelův a Averroesův primát kategoriálně predikované substance a místo druhé substance dal Avicennovu čistou rodovou esenci objektivně nazíranou a determinovanou v metafyzickém modu *per prius*. Nová kvazi-substance nemá hyparchický modus bytí *per se* podle *Kategorií*. Přidělení moderní hypostázované jsoucnosti podle Avicenny se děje v modu primární impozice absolutně jednoduchého významu „být jsoucím“ (*est simplicissima*). Scotus formálně dodržuje postup *Metafyziky* Z.1 a považuje tuto substanci danou *absolute* a *simpliciter* za základ metafyzické predikace. Myšlení předběhlo realitu a začalo spekulaci jako Avicenna, tedy samo od sebe. Z hlediska *intentum* hledané první vědy kontemplující jednotu reálného světa šlo o epochální *Irrtum*, který Ockham jako historicky poslední představitel prvního averroismu vyčítal škole prvních scotistů na Oxfordu. Ustavení druhé substance jde od objektivního dativu daného donací čistého *ens* směrem ke druhé substanci jako nosiči této minimální jsoucnosti. Scotus bez problémů přijme klíčovou tezi spisu *Kategorie* o primátu první substance (*destructio primis*; OBJ I, kap. 1.3). Z citované pasáže *Cat*. 2b5‒6 vyplývá, že zrušení první substance dané v modu *ens inquantum ens* zničí jakoukoliv možnost kategoriální predikace pro druhou substanci.[[427]](#footnote-427) Destrukce reality u Aristotela zničí poznání, protože to je určeno metafyzickým dativem. Scotus si myslí, že jeho výklad *destructio primis* je stejný jako u Aristotela.

Novou metafyzikou operací vznikl nový náhled na jsoucno v modu *dativus obiectivus*, protože se změnila kategoriální forma predikace v modu *dativus possessivus*. Impozice jsoucnosti nejde od metafyzického dativu daného první substancí, ale od minimální jsoucnosti, kterou na sebe vezme jakýkoliv nosič (*subiectum*). Objektivní přivlastnění jsoucna běží v mysli osvíceného subjektu, který v aktu stvoření významu *ex nihilo* předá čistou esenciální jsoucnost na cokoliv, co ji může nést nejprve v božím modu *rectitudo* a následného lidského *certitudo*. Moderní božský subjekt jsoucno a pravdu ze sebe vyvádí neomezenou dedukcí a lidský subjekt ji rektifikuje také dedukcí, ale lidsky omezenou. Metafyzický dativ byl daný časovou posloupností poznání determinovaného z reality. Protože věc reálně existuje, tak je univerzálně poznatetelná. Scotus nahradil toto pořadí daná jako aristotelský *modus ponens* logickou prioritou určenou skrze dedukci. Co si subjekt přivlastní jako čisté bytí, to je vzato jako základ reality. Pak platí, že *dativus possessivus* je určený poznávacím subjektem a v řádu primárního poznání a dedukce zakládá novou metafyziku. Bez poznání objektivní substance jako nejvyššího rodu daného nelze nic predikovat směrem dolů, protože by to zrušilo metafyziku. Scotův *modus tollens* se nevztahuje na reálnou první substanci, ale na avicennovskou esenci danou v modu *simpliciter*. Toto *tertium ens* pochopitelně zmizí, pokud není dán subjekt, který je produkuje. Objektivní dativ (*dativus obiectivus*) zakládá donaci minimálního jsoucna pouze ze subjektu. Existence iluminátů se tím stala apriorní podmínkou objektivní dedukce. Bytí jsoucna dané jako „*ens inquantum ens*“ zakládá objektivní „exsistenci“ prvního určení jsoucího (*quo est*). Akt první impozice smyslu umožňuje následnou predikaci dalších vlastností substance, například na reálném substrátu (*quod est*). Příkladem je porretánská predikace běloby nebo humanity uvedená v předešlých matricích.

Scotus přeměnil oxfordskou analytickou logiku danou v modu univerzálního hylemorfismu na novou formu aristotelské metafyziky bez hylemorfismu. Tím zmizela z moderní metafyziky kategoriální predikace od substance jako jsoucna třetího druhu ve formě pseudo-fyzikálního tělesa. Nová úprava Aristotela zásadně předčila Rufuse, který poprvé ve škole druhého averroismu určil objektivní charakter jsoucna termínem „*species obiecti exsistentis*“ (kap. 3.3.4). Determinace aristotelské kategorie je v řádu logiky, ale primární impozice významu substance jako esence jde z Avicennovy metafyziky. Tím Scotus zrušil mysticismus Augustinovy neoplatonské ontoteologie, který v Paříži razila modernistická škola Bonaventury. Scotus vytvořil novou verzi predikace *per prius* z hlediska nově pojaté univerzality podle Simplikiovy „esence–substance“ (τὸ καθόλου καθ' ἑαυτὸ, *In Simpl. Cat*. 85.10). Existence této atomární substance bylo dáno jako nejvyšší rod neoplatonské jsoucnosti (τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον, ibid. 85.11). Tato atomární substance je nyní daná v modu čistého *scibile* podle Avicenny. Nově definovaná substance se oddělila od Aristotelovy druhé substance, protože je definována jako čisté atomárně určené *individuum* dané minimální mírou existence. Scotovo pojetí objektivní substance odpovídá primátu neoplatonské atomární substance (*quando ens primo intelligitur ...substantia intelligitur*), ale je vytvořeno na základě aristotelské kategoriální predikace. Scotus v převleku prvního averroisty zrušil základní ontoteologické schéma druhého averroismu. Gandavova objektivní impozice v modu „*esse ad*“ šla od boží intencionality skrze exemplar směrem do stvoření, což je typický scénář neoplatonské dedukce podle *Liber de causis*. Scotus změnil Henryho ontoteologii na metafyziku transcendentálně pojaté substance. Nový celek kategoriálních určení jsoucna vznikl v rámci Avicennovy esenciální metafyziky čistého bytí. Kategoriální určení substance dané objektivně se dostalo díky impozici hypostázované jsoucnosti dané *simpliciter* na úroveň bývalé první substance. Od ní jde druhá impozice významu směrem ke druhé substanci dané již aristotelsky. Scotus se hned v prvním kole vlastní cesty k metafyzice definitivně oddělil od bývalých *Nominales* v Oxfordu a v Paříži. Tito nyní již zastaralí modernisté chápali po vzoru Bonaventury a Pechama vrozená *species*, exemplary, spirituální materii atd. jako jsoucna třetího druhu. Nová metafyzika nepřipustila žádné jsoucno třetího druhu, protože pracuje pouze s Avicennovou esencí nebo s Aristotelovou kategoriální substancí. Františkánským představeným v Oxfordu bylo jasné, že musí poslat tohoto bakaláře na magisterská studia do Paříže, aby zde dále šířil světlo nové metafyziky.

Nová predikace zrušila jsoucna třetího druhu, která vznikala v rámci dělení univerzálií v rámci Porfyriova stromu. Scotus oddělil minimálně jistou porci jsoucnosti od všech akcidentálních a intencionálních variací. Zrušení všech forem *tertium ens* zrušilo také ontoteologii, kterou roku 1285 završil Henry z Gentu v citovaném *Quodlibet* IX (kap. 5.2.3). Nová substance nese jako substrát (*subiectum*) věčně vyměřenou porci Avicennovy čisté jsoucnosti. Tato atomární substance tvoří základ metafyziky, jak to údajně chce Aristoteles a Averroes. Všechna ostatní akcidentální určení jsoucna nutně zůstala v modu *per posterius*, včetně intencionálně daného jsoucna existujícího buď v boží, nebo v lidské mysli. Nová forma kategorií degradovala všechny ostatní formy *tertium ens* zděděné v rámci druhého averroismu na pouhé intencionální abstrakce. V rámci nové predikace dostaly porretánské hypostáze, transcendentália, amfibolia atd. status pouhé abstrakce. Scotus plně souhlasil s tomismem, že tento dané koncepty jsou pouze v mysli poznávajícího. Ale scotismus na rozdíl od tomismu je schopen přímo nazírat metafyzický a esenciální modus bytí v Avicennově čisté jsoucnosti *ens inquantum ens*. Scotus přijal moderní tomismus, který obsahoval jádro Avicennovy metafyziky především v otázce poznání. Nasvícení smyslu jsoucna běží od hypostázovaného intelektu a manifestace esence může být v naší mysli i přímá. Modernisté druhé vlny už mohli zcela konsekventně hájit poznání v modu eidetického náhledu pro objektivně pojatý intelekt jako hypostázovanou tomistickou formu. Scotus zavedl do scholastiky přímé nazírání objektivního jsoucna v modu metafyzické spekulace. Tím skončilo první období modernistů v převleku *sophistae Latini*, jejichž metafyzika stála na mytologické sbírce hypostází. Porretáni typu Rufuse udělali z tohoto filosofického zmatku analytickou filosofii a vědu. Produktivní pařížští ilumináti dali této „metafyzice“ mystický a biblický převlek. Znalci klasické metafyziky považovali podobné výmysly za šílené už na konci 12. století (*hoc crediderit solus mentis alienus*, kap. 3.6). Bonaventurova škola zajistila na Pařížské univerzitě novou formu kulturní hegemonie moderny okolo roku 1255. Tato první fáze skočila v myšlenkovém chaosu teorií jednotného intelektu pro všechny lidi, což v roce 1277 hlásali mnozí pařížští studenti moderní filosofie (*nonnulli parisius studentes in artibus*). Gandavus pomohl vyhnat z Rue du Fouarre aristotelské kritiky těchto sofistických nesmyslů a pod mocenskou ochranou biskupa Tempiera vytvořil první formu ontoteologické metafyziky. V další dekádě po roce 1300 se objektivně naplnil osud druhého averroismu v rámci Scotovy úpravy Avicennovy metafyziky. Sofistikovaný aristotelismus nové metafyziky se obešel bez první substance, kterou nahradila univerzální esence. Kategoriální určení druhé substance nutné pro existenciální výroky založené na kauzálně daném *demonstratio* přestalo existovat jako zakládající metafyzický výměr vědy. Zanikla hyparchická vazba metafyzické predikace na první substanci. Metafyzický význam první substance daný stupňovitou formou aristotelské abstrakce od fyziky přes logiku až do metafyziky přešel do říše Zapomění. Scotus změnil primitivní sofistiku učených Latiníků na sofistikovaný aristotelismus. Kategoriální predikaci bytí jsoucna od reálné první substance nahradila dedukce od univerzálně možné substance. Vědění možného jsoucna stojí výše než reálný svět. Z hlediska prvního averroismu jde o paranoický pohled na realitu, protože myšlení začíná metafyzickou dedukci od vlastních představ místo poznání reality. Poznávající mysl u první substance končí, místo aby u ní poznání začínala. Za kritiku této moderní paranoie byl celoživotně pronásledován oxfordský aristotelik Bacon a po něm Ockham. V nové podobě zatmění první substance také odešel do Léthé i první averroismus a s ním i adekvační teorie pravdy jako Averroesovo *proportio* a *adaequatio*.

### 5.3.2 Metafyzická dedukce objektivity

Předešlá kapitola analyzovala impozici smyslu jsoucna od nově utvořené substance třetího druhu, kterou vytvořil Scotův raný komentář ke *Kategoriím* a k *Isagoge*. Scotus našel nové místo produkce smyslu jsoucího dané mimo aristotelskou impozici smyslu od první substance. Oxfordská škola latinských sofistů dostala na konci 13. století skutečného mistra, který novým způsobem navázal na aristotelismus Grossetesteho a na avicennistický tomismus Aegidia daný v Oxfordském manuskriptu (kap. 4.3.2). Vřazení avicennovské supozice *ens inquantum ens* do schématu aristotelské metafyziky způsobilo, že tento výklad nebyl poplatný žádné škole druhého averroismu ani první vlně tomismu. Scotus na straně oxfordských modernistů opakuje cestu avicennisty Akvinského. Jeho první pobyt v Paříži vytvořil novou metafyziku spojením Averroese a Avicenny (kap. 4.5.1). Scotus odmítl po vzoru Akvinského hypostázovaní čisté esence na způsob neoplatonismu, protože Avicenna by přestal být aristotelikem a stal by se neoplatonikem. První forma dedukce kategorií zajistila minimální dávku jsoucnosti danou podle Avicennova „*hoc esse tantum*“. Takto určená substance umožnila predikovat jednotu jsoucna podle formálně pojatého aristotelismu. Scotovým odchodem na studia do Paříže vznikl poslední krok nutný ke vzniku objektivity. Okolo roku 1300 se spojily různé proudy moderny do nové formy aristotelismu, který překonal bývalý neoplatonismus škol *Nominales* a porretánů. Spojení tomistické a scotistické metafyziky bylo založeno na společně sdílené formě *Oxfordian Fallacy* vytvořené podle Avicennovy metafyziky. Tuto původní jednotu tomismu a scotismu naposledy viděl Suárez, protože byl poslední integrální znalec scholastické metafyziky na latinském Západě. Jeho první postmoderní syntéza spojila obě metafyziky do jedné univoční *metaphysica generalis*, která odmítla stará a již zcela nemoderní určení jsoucna třetího druhu (*haec conclusio est peripatetica, quam proinde recipiunt unanimiter Thomistae, et Scotistae contra Nominales*).[[428]](#footnote-428) Postmoderna založená Suarezem objektivně „vidí“ stejně jako Scotus ontologickou amfibolní predikaci přímo v reálu (*naturas reperiri ipsas experientia docet*). Scotus založil novou formu moderní metafyziky, jejíž dedukce stojí na moderním bohu. Spis *Lectura I* psaný asi ještě na Oxfordu rozvíjí základní metafyzický postřeh spisů *Parva logicalia* psaných okolo roku 129. Spis *Lectura I* nabízí první kompletní dedukci nově koncipovaného jsoucna vzhledem k bohu a k člověku. Dvojí náhled substance daný v poznání boha a člověka musí existovat v nějaké formě univoční predikace, protože jinak by nešlo vyvést jsoucno od boha do stvoření.

Scotus vytvořil novou dedukci, která zrušila antropocentrickou strukturu předešlé ontoteologie modernistů. Vytvořil čistou metafyziku založenou logicky a spekulativně. Simplikiova a Gandavova dedukce objektivního jsoucna typu „*esse ad*“ přechází u Scota na subsistentní kategorii „*esse in*“. Ta je samostatnou substancí danou mimo oddělené boží bytí. Tato změna vytvořila jednotnou metafyziku a zrušila různorodé systémy predikace a signifikace dané *ad hoc* v jednotlivých školách druhého averroismu. Scotus během pařížského pobytu provedl ucelenou syntézu nové metafyziky, což začala, ale nedokončila oxfordská *Lectura I*. Toto dílo ukazuje nový způsob objektivní metafyzické dedukce založené na univočním vyvedení objektivně pojatého jsoucna od boha k člověku. První věda se oddělila od boží podstaty. Metafyzika je plně dedukovaná z aktu přirozeného lidského poznání, a nikoliv z aktu nadpřirozené iluminace. Aby během dedukce nedošlo ke zdvojení jednoduché boží substance, musí být kategorie jsoucna definována v modu *per prius* novým způsobem. Východisko k nové metafyzice odmítá aporie obou škol: analogii druhého averroismu a důkaz z kauzality ve škole Modistů prvního averroismu. Dílo *Lectura I* odmítá obě cesty k bohu jako vědecky nedostatečné důkazy. Poznání boha nemůže jít ani přes atribuční analogii ani přes trojí neoplatonskou cestu afirmace, negace a eminence, protože tento důkaz stojí na nadpřirozené iluminaci intelektu. Řešení prvního averroismu přes kauzalitu na způsob Averroesova důkazu a Akvinského pěti cest k bohu je rovněž nedostatečné. Přirozené poznání kauzality je omezené smysly a bůh je v prvním averroismu determinovaný pouze negativním způsobem přes kauzalitu stvořených substancí. Odmítnutí mystické analogie dané iluminací a kauzální predikace první kauzy směrem od stvoření znamená, že je třeba hledat novou cestu k bohu. Klíčem k jistému poznání boha je pro Scota pouze univoční koncept boha a stvoření. Zde na zemi poznáváme jsoucno a dobro s dostatečnou jistotou, která má jistý základ v bohu.

Scotus podřídil teologii metafyzice a vytvořil první verzi *metaphysica generalis*. Přechod k nové metafyzice podává *Lectura I* v traktátu *De cognoscibilitate Dei* psaném asi ještě na Oxfordu. Pozdější pařížský spis *Ordinatio I* předkládá v traktátech *De vestigio* a *De imagine* první ucelenou koncepci nové metafyziky. Známá *via Modernorum* historicky začíná ve spise *Lectura I*. Jisté poznání boha jde mimo jeho myšlení a esenci, skrze nepřímou manifestaci jeho racionality danou v metafyzickém řádu světa. Uspořádání vědy o substanci podané *per prius* v axiomatické formě prvního principu poznání (*ratio cognoscendi*) funguje jako regule rozumového poznání samotného boha, který ve své podstatě nemůže být odlišný od své externě projevované racionality. Jsoucno poznáváme participací na exemplárním výměru daném v božím intelektu, ale ten nemůžeme poznat přímo v jeho výkonu. Bůh poznává sám sebe a své myšlení, ale tento neomezený modus božího bytí a intelektu je nám nepřístupný. Bytost stvořená k obrazu boha poznává neomezený modus božího bytí a intelektu skrze stopu boží racionality danou ve stvoření (*vestigium*). Tím je dán základní postup Scotovy dedukce dané skrze predikaci esenciálně pojaté kauzality. Bůh je pro přirozený rozum objektivně inkarnovaný do racionálně daného řádu světa, který reprezentuje struktura avicennistické metafyziky. Poznání boha je proto založeno primárně inteligibilně a nevychází ze smyslového poznání, jako u aristotelismu. Připomeňme z předešlé kapitoly, že nové určení substance (*quoad essentiam significatam*) začíná v intuici čistého jsoucna Avicenny (*quando 'ens' primo intelligitur*) a pokračuje určením substance-esence (*'substantia' intelligitur*). Dedukce jde od boží racionality přenesené ve formě účinné stopy do stvoření, což zakládá nutné a jisté poznání boha. Člověk definovaný jako *imago Dei* může spolehlivě poznat původní boží racionalitu danou ve stvoření (*vestigium*). Středním členem dedukce není boží intencionalita jako u Gandava, ale racionální struktura stvořeného a konečného jsoucna. Predikace *per prius* spojila poznání člověka a objektivně poznaný smysl jsoucna vzhledem k bohu. Spojnici mezi bohem a člověkem tvoří metafyzická dedukce univočně daného formálního (ale ne aktuálního) způsobu, jak bůh a člověk myslí. Scotus shrnuje výchozí pozici nové metafyziky následovně.

„Druhý článek stojí v protikladu k tvrzení, že boha nelze myslet skrze obecný koncept analogie mezi ním a stvořením. To je možné v obecném univočním konceptu boha i stvoření (*in conceptu communi univoco sibi et creaturae*). Jsoucno, dobro a moudrost jsou predikované univočně o bohu a stvoření (*dicta de Deo et creatura univoce dicuntur*), proto nevypovídají o dvou různých konceptech.“ [[429]](#footnote-429)

Základní vlastnosti boha a stvoření jsou dány univočně (*univoce dicuntur*). Koncepty musí být dány v metafyzické formě univocity, protože podobnost daná skrze analogii není vědecky deduktivní způsob poznání (*non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae*). Scotus odmítl řešení Modistů ze školy prvního averroismu, kteří odmítli jak analogickou tak univoční predikaci pro poznání boha a stvoření. Akvinský v úvodu do *Teologické summy* formuluje poznání boha ve dvou modech (*secundum se et quoad nos*). Způsob poznání boha jak bytuje sám v sobě je pro přirozené poznání nedosažitelný. Proto je vědecké poznání boha jako *causa prima* zajištěno skrze efektivní kauzalitu boha danou ve stvoření a tedy vzhledem k nám (ST I, q. 2, a. 1, resp.; ed. Leonina 4, 27). Scotus nesouhlasí s argumentací Modistů. Sumace akcidentálního poznání daného smyslově a receptivitou na úrovni *intellectus possibilis* by jen nekonečně sčítala vnější vlastnosti boha pomocí atribuce dané z kauzálních účinků boha ve stvoření. Takto omezené poznání by zrušilo nutné a zcela jisté poznání boha v modu *secundum se*. Poznáváme boha *univoce*, tedy v jeho racionálním modu myšlení (ale ne jeho bytí) *secundum se*. Další část Scotovy citace odvrhne také neoplatonské řešení školy *Nominales*, která vyšla z univoční dedukce jsoucna od boha. Primitivní koncept univocity daný na základě porretánských hypostází vytvářel další systém neoplatonské emanace a nerespektoval zásadní rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením. Modernisté jako Gandavus změnili emanaci na Avicennovu komitaci jsoucna třetího druhu a tato jsoucna začali kategoriálně predikovat vzhledem k bohu. Ale tím zrušili jedinečný statut první substance, kterou spojili se *species* třetího druhu, což jim vyčetli tomisté, první averroisté, Scotus a výše citovaný Suárez. Výsledkem byla zmatená univocita, která zrušila impozici významu od atomární substance. Scotus jasně vidí, že druhý averroismus nemá ani univocitu jsoucna v bohu, ani jedinečnost na úrovni hylemorfické substance (*impossibile esset probare aliquid esse univocum, ut hominem respectu Socratis et Platonis*; *Vat*. XVI, no. 24, 233.18‒19). Nové řešení univocity jsoucna překonalo rozpory druhého averroismu daného jak v oxfordské škole *Nominales*, tak v ontoteologii Bonaventurovy školy. V bohu a člověku nelze najít nějaký nejvyšší koncept minimální jsoucnosti a od něj sestupovat dolů k nižším konceptům skrze univočně pojatá univerzália. Aristotelova kategoriální predikace nedovoluje neoplatonské dělení rodů podle *Arbor Porphyriana*, protože predikuje významy o substancích. A bytí jsoucna není nejvyšší rod, protože jsoucno nejde vůbec dělit, ale pouze predikovat v řádu jazyka. Kauzalita podle prvního averroismu představuje také nedostatečnou formu jednoty boha a stvoření. Scotus proti škole prvního averroismu namítá, že nelze vzít kauzalitu pro poznání jen na základě smyslově determinovaného konceptu a následné abstrakce, protože takové poznání boha by bylo jen vnější a kontingentní. Kategoriální predikace je buď nezávazné logické cvičení; nebo predikuje v modu nevědecké demonstrace pouze kontigentní akcidenty. Nové *resolutio* metafyziky musí stát na vědecké dedukci dané univočně, jinak není metafyzikou.

Spis *Lectura I* se vrátil ke druhému averroismu inspirovaného Avicennou a upravil schéma nasvícení intelektu zezadu do nového důkazu boží existence. Poznání boha musí být dáno dedukcí od nekonečné substance ke konečné. Jinakby důkaz by šel jen k analogii, která o bohu nevypovídá univočně, ale pouze v nekonečném modu *ad hoc* přidávané atribuce. Vnější příčina daná náhodným receptivním poznáním také nemůže generovat univoční poznání boha. Aktuální bůh působí kauzálně v modu *causa prima*, což tvrdí doktrína prvního averroismu, kterou Scotus potvrdil. Jenže pro smyslové poznání platí, že nikdo nemůže přijmout víc, než může pojmout z hlediska své potence. Pak by byla boží kauzalita poznatelná jen na kontingentní úrovni dané smyslovou zkušeností, a to by bylo málo vzhledem k poznání boha v moderním modu pravdy jako *certitudo* a *rectitudo*. Výstavbu nové dedukce nemohou zaručit smyslová *species*, protože produkují v intelektu sice univerzální, ale pouze kontingentní poznání. Řešení aporie přinesla úprava Aristotelova modu kauzality. Kvůli nepochybnému důkazu boží existence vyžadovaném dogmatickou teologií a jednou pravdou vědy bylo třeba najít novou verzi *Oxfordian Fallacy*. Esenciální bytí boha působící racionálně *ad extra* vytváří účinnou kauzu zakládající poznání našeho intelektu. Jen esenciálně daná nutnost zaručuje podle důkazu *Druhých analytik* univoční vědecké poznání. Bůh je pak vrozený princip přirozeného poznání a toto poznání v nás působí ze své vůle a kauzálně. Znovu se tím opakuje zásadní spor mezi Sigerem a Tomášem o hodnotu vědeckého důkazu, kde je střední člen *demonstratio* definován buď esencí nebo predikací hyparchické kauzality z reálu (*Anal. Post*. 84a11‒14). Scotus je tomistou ve věci dogmaticky pojaté filosofie, která je dána teorií jediné pravdy. Jeho důkaz Boží existence je založen na esenci a plně odpovídá tomuto názoru. Tomismus se však držel esence pro důkaz Boží existence pouze v řádu finální kauzality, která stanovila důkaz čtvrté a páté cesty. Scotus proto odmítl vzít tomismus za fundament metafyzického *resolutio*. Akvinský jako představitel prvního averroismu přijal za základ metafyzické resoluce reálnou kauzalitu prvních substancí. Tomismus však potřeboval dedukci z esence, aby mohl vytvořit deduktivní důkaz nesmrtelné duše. Nesmrtelnost duše je daná hypostázováním intelektu jako autonomní formy. Tomismus měl definici duše jako věčné formy a Scotus ji plně využil. Jako jediný modernista své doby poznal zásadní hodnotu přímé esenciální kauzality, kterou tomismus vztahoval k hypostatickému intelektu. Tomáš odmítl esenciální kauzalitu pro proces přirozeného poznání, protože jeho gnoseologické schéma tvořilo součást prvního averroismu. Scotus přijal „správný“ (tj. mytologický) závěr tomistické pozice ohledně intelektu a navrhnul nové schéma esenciální kauzality, která zakládá metafyzické poznání mimo realitu. Realitu prvních substancí nahradil moderní bůh. Nová forma dedukce založená na mytologické kauzalitě zavedla nové poznání boha v modu přímé kauzality způsobené samotným bohem. Tím vznikla nová forma metafyziky, která odmítla racionální hledání základů reality a zároveň neměla iluminační scénář neoplatonismu. Nová forma ontoteologie tím dostal plně objektivní charakter založený na dvojí formě metafyzického omylu (*Irrtum*). Základ nové metafyziky tvoří přímý náhled boží kauzality. To je falešná filosofická pozice daná instrumentalizací teologie pro filosofické účely, vytvořená v rámci Scotem definované formy *dativus possessivus*. Přivlastnění teologie v rámci chybně určené filosofie jako první vědy pak nutně znamenalo, že přímá iluminace intelektu skrze esenciální kauzalitu tvoří skrytý základ nové metafyziky. Přirození rozum přestal být přirozený a stal se objektivním nesmyslem. To je další a trvalý efekt Scotem definované formy *dativus possessivus*. Archaická hermeneutika jej definuje jako objektivní bloudění moderního rozumu v rámci metafyzického šílenství (*Irre*).

Dosazení esenciální kauzality do deduktivního syllogismu zajistilo vědecky danou nutnost ve středním členu vědeckého důkazu (*medium*). Je jasné, že Scotus musel zrušit impozici z reality danou v prvním averroismu a nahradil ji logickou supozicí danou v druhém averroismu. Z hlediska *Druhých Analytik* to znamená, že Scotova nutnost nemá hyparchický charakter, ale je daná pouze v mysli. Takže nový přísun jsoucna jako smysluplného, poznatelného, manipulovatelného atd. (*Ge-Stell*) je daný tím, že esenciální kauzalitu moderního boha přímo vytváří lidský subjekt. Modernisté vnímají božskou kauzalitu přímo v myšlení, stejně jako kauzalitu trojúhelníku. Obě esence působí v řádu věčných a nemateriálních substancí daných *simpliciter*. Tím vznikl nový koncept univocity spojující boha a člověka. Mystická iluminace intelektu přímo od boha je zbytečná, protože je třeba hledat obecnou kauzalitu zaručující jisté a nutné poznání na úrovni substance. V našem intelektu místo iluminace přímo působí boží kauzalita daná na základě jeho vůle. Scotus vyloučil vliv mystické analogie a iluminace pro rozumové poznání boha. Modernu musí ovládat racionální filosofie, a ne mystika. Poznání boha není dáno v modu neoplatonské iluminace dané skrze oddělený kosmický *intellectus agens*, ale skrze aristotelský proces abstrakce. Intelektuální formace konceptu je naše vlastní, vnější je pouze kauzalita, která spouští proces poznání. Duše je čistě pasivní *tabula rasa* podle *De anima*. Ale víme, že existuje bůh a jeho stvořitelská kauzalita, která je dána mimo nás a také v nás. Stvořitelská efektivní kauzalita je daná přímo od boha a my ji přímo zakoušíme. Kauzalita daná od boha představuje univoční koncept, který svou aktualitou rozbíhá proces aristotelsky pojaté abstrakce. Tento koncept kauzality je definovaný dogmaticky podle teorie jedné pravdy mocensky potvrzené v roce 1277. Zavedení dogmatické esenciální kauzality zrušilo analogickou predikaci božích vlastností ve stvoření. Prázdný intelekt v sobě nemůže vytvořit žádný koncept něčeho jiného, protože duše je prázdná a pasivní vzhledem k prvním konceptům. Skok myšlení k oddělenému bohu jako vnější příčině našeho poznání zakládá univoční ontologii moderny. Podobný skok měl teolog Akvinský v dogmatickém postulátu věčné intelektuální duše. Traktát odmítne poznání založené na mystické iluminaci po vzoru Bonaventurovy školy, protože každé poznání je dané přirozeně a kauzálně, jak to postuluje spis *De anima*. Scotus upravil kauzalitu poznání podle schématu *Druhých analytik* a odmítl iluminaci skrze autonomní *intellectus agens*, k němuž se vrátil postmoderní iluminát Descartes. Scotus nepotřebuje Bonaventurova vrozená species (*species innata*), které znovu zavedl Descartes skrze vrozenou ideu boha v nás. Nový filosofický vztah k bohu koncipovaný v modu aristotelské kauzality ukazuje tento citát.

„A podle Filosofa ve třetí knize *De anima* platí, že 'duše je sama o sobě prázdná tabulka' atd.; proto tvrdím, že prázdný intelekt nemůže sám ze sebe vytvořit žádný koncept vnější věci (*nullum conceptum 'de alio'*), i když někteří tvrdí, že tento koncept jiného jsoucna vytvořit může, protože náš intelekt je sám v sobě vždy aktuálně přítomný (*sibi semper praesens est*). Kdyby byl koncept boha v mysli dán analogicky a odlišný od konceptu [univočně] vypovídaném o stvoření, pak by bylo třeba, aby v našem intelektu existovala jiná příčina [poznání boha], než je samotný intelekt. Ale tato kauza nemůže být dána v přirozeném stavu našeho intelektu, jak je dokázáno výše. Tato příčina poznání boha by nemohla existovat, a ani bychom nemohli o bohu nic vědět (*nihil intelligemus de Deo*), kdyby bůh sám nedal tuto příčinu do naší mysli podle svého uvážení (*nisi Deus velit imprimere*).“ [[430]](#footnote-430)

Citát jasně říká podle *De anima*, že možný intelekt je *tabula rasa* a nemůže obsahovat žádné vrozené ideje. Bůh působí přímo v naší duši na způsob první příčiny (*Deus velit imprimere sicut sibi placet*). Aristotelik Scotus zásadně odmítl hypostázované pojetí moderního intelektu, který je aktuální substancí a sám ze sebe produkuje poznané významy (*nullum conceptum 'de alio' potest intellectus nudus facere in se*). Iluminace, emanace a komitace nejsou filosofické koncepty, ale mystické vize, proto nemohou být zahrnuty do projektu nové moderní metafyziky. Ale na rozdíl od Modistů ze školy prvního averroismu Scotus tvrdí, že náš intelekt nazírá působení *causa prima* přímo v sobě bez mediace smyslů. Opět je ve hře pojetí esenciální kauzality *Oxfordian Fallacy* podle Rufuse a Kilwardbyho, které bere kauzalitu na úrovni matematických esencí univočně i pro působení reálných prvních substancí. Scotus udělal z boha matematickou veličinu a tím provedl zásadní zatmění boha jako první substance. Bůh se nyní manifestuje v mysli ilumináta v modu antropomorfní parousie dané *simpliciter* v rámci hypotetického vědeckého důkazu. Tím se stal moderní bůh stal ve Scotově metafyzice matematickou abstrakcí, což skrze Leibnize a Nietzscheho způsobilo jeho smrt. Iluminát může objektivní boží kauzalitu nazírat v duši přímo jako v případě matematického či geometrického působení trojúhelníka. Koncept boha i stvoření je daný univočně skrze Avicennův formální koncept jsoucího jako jsoucího. Zavedení kauzality do intelektu skrze externí boží vůli proměnilo průběh abstrakce a převedlo ji z neoplatonského *denudatio* do aristotelské *abstractio*. Ta je daná v rámci logicko-matematického důkazu a nutnosti podle *Druhých analytik*. Stvořitelskou kauzalitu esenciálně poznáváme v našem receptivním intelektuálním poznání, proto je myšlení a poznání naše vlastní. Citát odmítl koncept analogického a mystického poznání boha a také cestu prvního averroismu a tomismu přes přes smyslově vnímané účinky boha ve stvoření jako *causa prima*. Scotus vytvořil filosofickou formu iluminace danou jako esence kauzality a tu vložil do schématu aristotelské vědecké dedukce. Analogie daná v přirozeném lidském poznání (*pro statu isto*) na základě kauzality od stvořených jsoucen nestačí na etablování univočního poznání boha (*causa non potest esse aliquid quod est motivum intellectus nostri*). Je třeba vyjít z boha jako aktivní příčiny našeho poznání, která na duši působí zvnějšku, čistě intelektuálně a přímo. Aristotelské nasvícení intelektu od aktuální hylemorfické substance stačí pouze pro přirozené poznání božích účinků ve stvoření. Ale tím je vyloučeno poznání boha vázané na pojem nekonečného jsoucna. Analogie zase nedává univoční koncept boha a navíc je napojená na teorii iluminace a emenace, proto také nemůže založit vědeckou aristotelskou dedukci. Poznání boha musí být univoční a analogie má pro univocitu nedostačující kauzalitu. Proto by po analogickém důkazu (*conceptus dictus de Deo analogus*) stejně musel následovat vědecký důkaz z kauzality nějaké nemateriální substance, protože analogie je dána pouze v intelektu (*oportet ponere aliquam causam aliam ab intellectu*). Scotova aristotelská pozice nevylučuje smyslové poznání z důkazu boha, jen ho považuje za nedostatečné.

Scotus drží na rozdíl od neoplatonského Descarta definici intelektu jako *tabula rasa*. Navíc nevylučuje externí kauzalitu danou smyslově pro pro poznání v rámci vědeckého *demonstratio* podle *Druhých analytik*. Oxfordské období interpretovalo poznání přes fantasmata v modu prvního averroismu a tím valorizovalo koncept *intellectus possibilis* pro modernu. Scotův částečný realismus navazuje na dílo výše citovaného Matouše Aquasparty (kap. 5.2). Tento semiaverroistický filosof recipující první tomismus upozorňoval ilumináty ze školy druhého averroismu na to, že adekvační teorie pravdy vychází podle spisu *De anima* ze smyslového poznání. Tomistická moderna a Scotus na rozdíl od prvního averroismu trvají na zásadní nepodobnosti smyslů a intelektu. Smysly poznávají individuálně a materiálně, intelektuální poznání se děje skrze všeobecné pojmy. Proto nelze v moderně spojit smysly a intelekt, popřípadě mysl a tělo. Tuto dualistickou linii ohledně poznání razil Aegidius Romanus z tomistické školy prvního averroismu. Dualismus hlásali všichni latinští sofisté, kteří svůj vlastní omyl připsali Averroesovi vykládaného podle Avicenny. Scotův dualismus pokračuje v linii semiaverroismu vzniklého sofistickým synkretismem Aegidiova tomismu a františkánských modernistů po roce 1277. Abstrakce ze smyslů je nutná, protože duše je nepopsaný list. Ale aristotelská abstrakce nestačí zajistit univoční koncept poznání, proto potřebujeme přímý náhled do esenciálně pojaté kauzality. Jenež tato kauzalita se podle prvního averrosimu nedá najít v realitě, protože existuje jen jako logická abstrakce v naší mysli. V protikladu k moderně pro klasickou metafyziku platí, že její myšlení musí vycházet z reality první substance. Filosofie scotismu není založena na abstrakci ze smyslů, ale na univoční predikaci přímého poznání boha, který kauzálně působí v nás i ve stvoření. Scotus vyznává univoční koncept jedné pravdy v modu „*secundum se*“, protože tak přímo poznáváme i samotného boha skrze přirozený rozum. Proto Scotus musí proti Modistům ze školy prvního averroismu etablovat smíšený koncept pravdy podle Aristotelovy adekvace a podle esenciální kauzality v modu *Oxfordian Fallacy*. Scotus a po něm Descartes univočně dedukují metafyzické poznání z dogmatického předpokladu boží existence a jeho kauzálního působení v naší duši. Ve druhém kroku lze dedukci rozšířit i na kauzální působení boha ve světě. Oba modernisté hledají nepochybný základ pro dedukci. Proto musí najít nějaký primární ostrůvek aktuality v duši, který do nás moderní bůh vložil ze vlastní vůle. Bůh je aristotelská *causa prima* , proto zakládá kauzalitu ve stvoření, a tím i v našem poznání. Jenže tito ilumináti jdou od moderního boha k reálnému světu, což je fatální metafyzická chyba. Scotus se ptá, kde je dána efektivní příčina externího jsoucna, které formálně poznáváme v našem intelektu. Intelekt reflektuje čistě racionální evidenci aktuálně danou v osvíceném intelektu (Avicennův *intellectus adeptus*) skrze působení boží esence jako účinné příčiny. Scotova spekulativní metafyzika neměla žádný problém s rozběhem poznání skrze boží esenci kauzálně danou mimo lidský intelekt. V jeho době ještě bůh *Modernorum* mrtvý nebyl. Po mocenském zásahu modernistů kohabitovala filosofie a teologie v modelu jedné univoční pravdy přímo nazírané vítěznými ilumináty v Oxfordu i v Paříži. Ostrůvek aktuality vykázaný v naší mysli skrze boží působení v nás je podle Scota dán nutně, protože to chce bůh vzhledem jeho *rectitudo* a *certitudo* daném v teologii zjevení a skrze dějiny spásy. Dogmatické předpoklady jsou stejně nepochybné, jako je logicky nutný příchod Antikrista nebo metafyzicky daná věčnost duše v tomismu. Moderní ontoteologie a dnešní nihilistické ideologie neuznávají žádné oddělení rodově odlišných věd. Mytopoetická moderna pod vedením dogmatických Fúrií začíná u objektivně nazíraného boha a ke skutečnému světu dojde až ve druhém kole. Pro klasické metafyziky jako Bacon představovala tato nauka naprostý nesmysl a šílenství (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, kap. 3.4.2). První averroismus pro vznik přirozeného poznání nepotřeboval přímé poznání boha jako esenciálně nazírané účinné příčiny. Z hlediska Modistů je univoční poznání boha v modu esenciálně-kauzální abstrakce naprostým nesmyslem. Bůh bytuje jako eminentní první substance v modu *aseitas*, kterou nelze redukovat na matematickou esenci. A jedině na úrovni matematicko-logické abstrakce je připuštěna univoční kauzalita a nutnost podle *Druhých analytik*. Aristotelikové si pro poznání boha vystačí s aktuální první substancí a k bohu jako *causa prima* přicházejí až úplně naposled.

Scotus má díky spekulativním předpokladům shromážděno vše potřebné k tomu, aby zahájil dedukci jsoucna od moderního boha k objektivnímu jsoucnu. Spekulativně si pojistil Archimédův bod esenciální kauzality daný mimo poznávající intelekt a také mimo kauzalitu hylemorfických prvních substancí. Nyní může rozběhnout proces poznání podle *Druhých analytik* pouze v intelektu. První podoba nové metafyziky v díle *Lectura I* je načrtnuta v citovaném traktátu *De cognoscibilitate Dei*. První krok obejde smyslové poznání tím, že místo první substance zavede jsoucno třetího druhu dané čistě potenciálně. Traktát ukazuje proti Akvinskému, že nemožnost poznání boha „*sicuti est*“ je jen zdánlivá (*Vat*. XVI, no. 43, p. 241). Připomeňme základní teologickou poučku o přímém vidění boží esence vyhlášenou biskupem Alvernem, kterou druhý averroismus chápal doslovně (OBJ II, kap. 3.4.3). První averroismus odmítl vzít doslovně Alvernovu tezi o přímém vidění boží esence, protože ji vidíme pouze v našem modu poznání (*eius essentiam videre non possumus*).[[431]](#footnote-431) Scotus znal Tomášovu kritiku přímého vidění boha pravděpodobně již z Oxfordu skrze Aegidiův tomismus. Nová forma iluminace našla střední člen důkazu v boží kauzalitě definované esenciálním způsobem. Esenciální kauzalitu první averroismus zásadně odmítl, protože jde o typickou ukázku metafyzického omylu typu „*fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“ (OBJ II, kap. 3.1.1). Vědecký důkaz má kauzalitu pouze od smyslově poznávaného působení prvních substancí (*secundum quid*), proto nemůže jít v modu našeho poznání přímo k boží kauzalitě. Lidský rozum nemá božský charakter nebo charakter kosmických inteligencí, že by myšlením tvořil svět nebo skrze pohyb inteligibilní formy způsobil reálné změny ve světě. To je čistá paranoia daná mytopoetickou predikací *in artificialibus*. Lidský rozum existuje jen v těle a skrze tělo a smysly poznává a působí. Moderní metafyzická dedukce našla univoční predikaci vzhledem k bohu i člověku, což první averroismus zásadně odmítl jako skrytou formu emanace dané nutně a věčně. Bůh se stává účinnou příčinou našeho poznání tím, že jeho kauzalita se dává do našeho nemateriálního intelektu přímo. Scotus ruší v tomto klíčovém bodě poznání Modistů v modu *quoad nos*, protože aritotelikové odmítli přímé inteligibilní poznání boží kauzality v řádu přirozeného poznání. To by náš intelekt obsahoval nějaké aktuální formy a byl by nemateriální kosmickou substancí podobnou kosmickým inteligencím, na které už bůh působí přímo v modu kauzálně daného poznání. Naše poznání je dáno pouze v těle a skrze smysly a stejně tak musí být postaven důkaz božího působení a poznání. Scotova verze *Oxfordian Fallacy* je dána tím, že boží esence je predikována jako individuální reálná kauza ve středním členu soudu podle Rufusova analytického výkladu *Druhých analytik* (OBJ II, kap. 3.3.1). To je pro první averroismus naprosto vyloučeno, protože boha ani jeho vůli nemůžeme poznat v přímém univočním náhledu jeho kauzality. Scotovo založení metafyziky otevřelo cestu *Modernorum* tím, že kritizovalo všechny předešlé cesty k bohu jako nedostatečné. Racionalita a nutnost dané v nekonečném božím intelektu a v konečném lidském intelektu si musí univočně odpovídat. Poznání ze smyslů není plně pravdivé, protože tato abstrakce zaručuje jen vnější podobnost boha a našeho intelektu danou pouze ekvivočně. Abstrakce z fantasmat stačí jen na adekvaci v modu analogie, ale my už teď poznáváme boha jistě a aktuálně. Poznání boha v modu Augustinovy neoplatonské analogie Dobra je vyloučeno s odkazem na Aristotelovu kritiku platonského pojmu dobra, která platí pouze analogicky, nikoliv univočně. Univocita je v aristotelismu dána pouze skrze kauzální působení dané reálně, což Scotus zásadně akceptuje, ale podle vlastní verze *Oxfordian Fallacy*.

Po odmítnutí nepřímého poznání boží esence dané ve škole prvního averroismu v modu „*quoad nos*“ je třeba najít jisté a nutné poznání boha pomocí univoční dedukce z esenciálně dané kauzality. Tento postup přesahuje pojem boha determinovaný skrze fantasmata. Všichni lidé musí mít potenci k tomuto účinnému poznání boha jako příčiny lidského poznání. Jinak by první věda skončila v ekvivocitě nebo v analogii. Dedukce daná v analytickém modu otočí schéma poznání *Druhých analytik* dané v modu *per prius* od aktuální první substance směrem k univerzální esenci. Scotus si vypomůže dvojstupňovou stavbou Bonaventury (kap. 4.1.2) a zavede pojem objektivně-přirozeného poznání. Předešlá kapitola ukázala, že Scotus provádí kategoriální predikaci v univerzálním náhledu *ens inquantum ens*. Nyní tuto univerzalitu aplikuje v modu *per prius* i pro poznání boží esenciální kauzality určené podle *Oxfordian Fallacy*. Cestu prvního averroismu od kauzality ve stvoření k bohu jako první příčině tento modernista odmítl jako nedostatečnou. Poznání boha z účinků ve stvoření zajišťuje pouze ekvivoční poznání boží esence v modu *causa prima* poznané *per prius* směrem od smyslů. Scotus tvrdí, že boha primárně zakoušíme v obecnině a pak teprve v jednotlivině. Schéma poznání podle *Druhých analytik* se aplikuje proti Aristotelovi podle výkladu kauzality v modu *Oxfordian Fallacy*. Teolog Scotus dogmaticky ví, že boží kauzalitu poznáváme přímo a univerzálně. Přímý náhled na univerzální boží kauzalitu je v rozporu se smyslovým poznáním účinku reálné substance podle filosofického principu *ex inmediatis*. Nová metafyzika proto zrušila základní princip poznání reality podle *Druhých analytik*.

„S Aristotelem nesouhlasím, pokud chápe predikaci výše uvedeným způsobem. Sami totiž zakoušíme, že když poznáváme příčinu univerzálně (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*), přirozeně ji chceme poznat i v jednotlivinách. Stejně tak pokud známe účinek, chceme poznat i jeho příčinu. Proto intelekt, který poznává boha univerzálně, přirozeně touží po tom, aby jej poznal i v individuálních věcech (*intellectus cognoscens Deum in universali, naturaliter desiderat scire in particulari*).“ [[432]](#footnote-432)

Poznání moderní metafyziky běží v modu *Oxfordian Fallacy*. Východiskem je boží kauzalita daná univerzálně a mimo smysly, která je poznávána v modu *per prius*. Boží kauzalita je dána ve formě univerzální esence. Tímto způsobem Scotus založil nový střední člen deduktivního vědeckého soudu. Boha poznáváme evidentně, nutně a v modu plné jistoty, protože v nás působí objektivně-kauzálně. Objektivní kauzalita je založena voluntaristicky, protože bůh chce, abychom ho poznali v modu moderní jistoty a univocity. Proto máme v modu *per prius* univerzální poznání boha dané přirozeně (*cognoscens Deum in universali*). Skrze dedukci platí poznání boží univerzální kauzality i v modu *per posterius*, protože přirozeně chceme poznávat jeho působení i v jednotlivinách (*naturaliter desideramus scire in particulari*). Z hlediska aristotelského poznání je dedukce dána přesně opačně. Důkaz *Druhých analytik* jde od singulárního následku v realitě k univerzálně predikované příčině v mysli. Objektivní Scotus nesouhlasí s Aristotelem, a tím ani s Komentátorem a s tomismem. Scotus nahlíží univerzální boží kauzalitu přímo, protože bůh neexistuje jako smyslově poznatelná esence.

Úvod traktátu *De cognoscibilitate Dei* ukázal, že bůh se dává univerzálně a efektivně poznat v modu plné vědecké jistoty dané mimo smyslové poznání a mimo analogii. Protože ale poznáváme z boha pouze jeho kauzalitu a ne jeho intelekt a jeho myšlenkové formy, pak primárně-univerzální poznání boha jde skrze přirozené intelektuální poznání. Každý chce poznat příčinu nějakého následku (*quando cognoscimus effectum, desideramus scire causam*). Scotus vzal boží kauzalitu jako efektivně působící univerzální esenci a nechal ji kauzálně zakoušet v přímé zkušenosti přirozeného rozumu. V důsledku toho vzniklo vidění světa jako nové formy *tertium ens*, která je dána objetivní zkušeností a intelektuálním nazíráním. Nový druh *resolutio* ustanovil ontologický způsob předporozumění (*Vor-blickbahn*), který celek jsoucího posuzuje skrze tento objektivně určený způsob metafyzické dedukce. Nový způsob univerzálního poznání kauzálně a univerzálně působící boží racionality se zásadně odlišil od porretánské matematizace světa v modu „*discrete videamus*“ a také od Gandavovy komitace exemplárních jsoucen třetího druhu od boha do stvoření. Objektivní jsoucno není univerzální matematickou mírou všeho jsoucího, ale esenciální metafyzickou mírou objektivně dané zkušenosti světa. Poznání boha začíná v modu *per prius* na úrovni přímého poznání univerzálně dané příčiny (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*). Závěr se nejprve zabývá univerzálním poznáním boha v modu *per prius*; poté jde o přirozené poznání založené na poznání boha ve smyslově daných a abstrahovaných jednotlivých věcech. Takový postup stojí v přímém rozporu jak s Aristotelem, tak s prvním averroismem. Scotus vytváří objektivní aristotelismus, který jde proti Aristotelovi (*contra Philosophum arguo*). Přirozené poznání boha v řádu esenciálně dané kauzality je vědecké a je možné vždy, i kdyby reálný smyslově vnímaný svět vůbec neexistoval. Augustiniánská teorie iluminace odporuje filosofickému poznání danému čistě rozumově, protože představuje mystickou cestu k bohu a ne filosofickou. Dedukce poznání z boží esence-kauzy ukazuje, že Scotus má klíčový princip poznání v modu *inmediate* podle oxfordské analytické školy. Na prvním místě stojí poznání dané skrze univerzální esenci (*cognoscimus causam in universali*). Protože boží esenciální kauzalitu lze poznat přímo skrze objektivní verzi *Oxfordian Fallacy*, pak už není problém dotáhnout toto poznání první příčiny až do stvoření, kde poznáváme stejnou kauzu skrze následky. Nakonec se Scotus vrátil k výchozí pozici prvního averroismu, ale z pozice nové dedukce boží kauzality, která je primárně dána v intelektu. To je typická Grossetesteho pozice dvojstupňového náhledu vědy v modu přímého náhledu (*intellectus*) a empirické abstrakce (*scientia*; OBJ II, kap. 3.1.1). Prostřednictvím metafyzické dedukce od univerzálních pojmů k jednotlivým věcem byla ustavena nová povaha hermeneutického „jak“ (*Wie*), která tvoří základ metafyzické objektivní zkušenosti (*experimur quod*). Podle Scota přímo a evidentně zakoušíme něco, co reálně neexistuje a nikdy existovat nemůže, tedy univerzální objektivní kauzalitu. Opět je vidět tragická záměna v působení metafyzického dativu v modu *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, kap. 3.1.1). Modernisté považují bytí v jeho objektivní parousii za reálný základ metafyziky. Tuto paranoiu se pokusila odstranit z metafyziky Ockhamova břitva (kap. 5.4.2), ale bez úspěchu. Scotus vytvořil novou formu poznání boha a světa, která vytvořila donaci objektivního jsoucna v plné formě objektivního dativu (*dativus obiectivus*). Tento metafyzik určil nový způsob, jak modernisté objektivně poznávají jimi stvořeného boha (*dativus modi*). Múzy měly z tohoto pokroku božské komedie zvané „objektivita“ jistě radost. Logicky odvozená objektivita se stala přímo prožívaným stavem mysli, který působí jako univerzální příčina v moderním bohu a ve stvoření (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*). Tento nový způsob paranoického vnímání světa změnil předešlou inovaci Simplikia (OBJ I, kap. 1.3.3). Mocná skupina *sophistae Latini* nastoupila *via Modernorum* a nosit nové a zcela objektivní šaty jako múzicky pravdivý císař ve známé pohádce.

Nyní mohla moderna vypracovat úplnou dedukci objektivní metafyziky založené na bohu jako první příčině, která má zásadní účinky a může být rozpoznána v lidské mysli. Spekulativní jednota začíná atributem nekonečnosti, který v sobě zahrnuje všechna ostatní určení jsoucna. Pojem nekonečna je oddělený od konečného stvoření. Pojem nekonečného bytí je oddělen od konečného stvoření. Dílo *Lectura I* obsahuje traktát nazvaný *De conceptus Deus infiniti*, který založil novou verzi metafyzické dedukce na způsob moderního *resolutio*. Objektivní dedukce metafyziky začíná uvedením základního problému, který se týká pojmového poznání boha a celku jsoucna.

„Je-li pojem nekonečného jsoucna nejdokonalejším konceptem k uchopení boha, jak se dostaneme k poznání tohoto konceptu?“ [[433]](#footnote-433)

Řešení předešlých aporií ohledně božího poznání ve škole prvního a druhého averroismu přinesl upravený Avicennův pojem „*species accidentis tantum*“ daný jako nová forma jsoucna třetího druhu. Scotus definuje novou formu *species*, která je dána jako trvalá idea v intelektu. Důkaz o poznání boží nekonečnosti je založen na existenci objektivních species daných mimo fantasmata. Nový náhled objektivity zrušil augustiniánskou paměť jako *locus specierum* napojenou na aktivně poznávající *intellectus agens*. První substance daná v realitě může přestat existovat, ale její *species* v paměti a v intelektu trvá dál. Ale intelekt funguje pouze v modu aristotelské abstrakce mimo jakokoliv formu iluminace z augustiniánské *memoria*. Dedukce univerzální racionality z boha na stvoření umožňuje najít nové *locus specierum* dané absolutně jistě a odděleně od smyslů. Esenciální permanence moderních *species* je zajištěna tím, že objektivně „exsistují“ v boží mysli ještě před aktuálním aktem stvoření. Způsob této objektivní existence jsoucna v bohu podal Gandavus skrze jeho intencionalitu vůle a intelektu (kap. 5.2.2). Scotus nově ukazuje způsob, jak se manifestuje species objektivně daný nikoliv přímo v bohu jako u předešlých moderních iluminátů, ale ve způsobu jeho racionálního uvažování a dedukce. Důkaz je založen *per absurdum*. Dedukce nejde od neoplatonské analogie nasvícení duše od intelektu-slunce, jak to měl druhý averroismus od Avicenny (OBJ I, kap. 2.3.1). Jsoucno jako species v boží mysli existuje dál, i když první substance daná v realitě už neexistuje nebo ještě neexistuje. Objektivní species představují pro boha věčné racionální významy odvozené ze způsobu jeho myšlení. Bohem koncipovaná substance dané v jeho racionalitě má objektivní formu jsoucnosti, proto patří do přirozeného poznání. Charakter tohoto species je dán intencionálně a pouze v možnosti, což zaručuje univocitu pro poznání boha i člověka. Poznávají tutéž objektivitu, ale ne ve stejném modu, protože jedno poznání je konečné a druhé nekonečné. Podle objektivního aristotelika Scota je tento projekt species zcela v souladu s jeho exegezí *Druhých analytik* podle *Oxfordian Fallacy*. Boha poznáváme primárně skrze univerzální koncept, který zakoušíme přímo jako střední člen kauzálního deduktivního soudu. Bůh je nekonečné univerzální a intelektuální bytí dané jako esence. Ta se dává poznat skrze objektivní kauzalitu přímo zakoušenou v naší bohem osvícené duši. Proto objektivní kauzalita nemůže záviset na faktickém stavu světa, kde je kauzalita už daná efektivně skrze působení prvních substancí. Koncept poznatelné substance (nekonečné a konečné) spojuje oba póly metafyziky do univočního poznání boha i objektivně daného světa odděleného od reálného božího *creatio*. Podívejme se na důkaz *per absurdum*, který založil radikální karteziánskou pochybnost, jež nakonec pohřbila i samotného boha moderny. Následující argument podává první verzi metafyzické *epoché* navázanou na koncept Descartova klamajícího boha (*deus malignus*).

„Připusťme, že by bůh zrušil substanci slunce, a přitom zachoval sluneční světlo. Pak by stejným způsobem vznikla s*pecies* paprsků vzhledem k poznávajícímu intelektu a světlo by bylo v intelektu aktivní na způsob substance dané tímto způsobem. A stejně tak by náš intelekt podržel species této substance dané tímto způsobem. Ale tento způsob substituce nemůže nahradit species reálné substance. Je-li reálná substance zničena, species ji nemůže nahradit zástupným způsobem. Pak nelze nahradit v modu impozice ani *species* reálné substance ani její akcidenty, které jsou dány na reálné substanci a existují jen skrze ni.“ [[434]](#footnote-434)

Připusťme hypotetickou a absurdní možnost, že by bůh zrušil slunce jako substanci a ponechal by pouze sluneční paprsek (*si* *Deus destrueret solis substantiam et conservaret eius lumen*). Pak z povahy paradoxně daného světla platí, že species světla vnímáme v poznávajícím intelektu jako by pocházelo od nyní suspendovaného slunce jako substance (*species luminis ...esset activum in intellectu sicut si esset in substantia*). I když slunce zmizí, moderní intelekt vidí objektivně poznané světlo. Paranoické či dogmatické poznání světla nyní přichází primárně od boha jako dárce objektivních species.

Poznaná species je spojena v modu deduktivního poznání s reálnou první substancí a univerzální druhá substance vystupuje jako reálná věc. Proti nim stojí jiná univerzální substance jako objektivní jsoucno. Toto pojetí zrušilo adekvační teorii pravdy podle prvního averroismu. Pak je třeba změnit celou strukturu důkazu podle „*destructio primis*“. Díky myšlenkovému experimentu je možné oba členy predikace zaměnit a v modelu *Oxfordian Fallacy* tato záměna platí i pro takto predikovanou kauzalitu danou v deduktivním vědeckém důkazu. Tato doslovná *epoché*, čili zmizení světa při úplném zatmění slunce, zakládá novou verzi metafyziky. Světlo při zatmění slunce zmizí, ale nikoliv poznané species světla. Jeho objektivní „exsistenci“ zajišťuje samotný bůh tím, že nechal působit princip poznání slunce, tedy objektivní formu slunečního paprsku, místo samotné substance slunce. Zatmění slunce z hlediska Scotovy metafyziky objektivně nemůže nastat, protože kauzalitu reálného slunce si můžeme simulovat v našem intelektu skrze esenciálně daný střední člen poznávacího sylogismu. Uzávorkování slunce jako první substance z deduktivního sylogismu *Druhých analytik* zakládá vznik objektivně vidoucí, ale reálně slepé moderní metafyziky a vědy. Scotův koncept zhasnutí slunce. a objektivního vidění neexistujícího světla bude mít velkou budoucnost v dnešní epoše počítačového matrixu a mediálních simuláker. Vědecký důkaz daný logickou argumentací *per absurdum* potvrdil, že existence první substance není třeba k vědecké dedukci, protože ji supluje boží racionalita. Uzávorkování slunce jako první substance dávající smysl jsoucna ustavuje objektivní verzi species, která existují i mimo Scotova „reálná“ species. Ty totiž zaniknou při zmizení slunce jako první substance (*hoc posito non posset suffodere ad speciem substantiae*). Pak se musí změnit důkaz daný jako „*destructio primis*“. Objektivní podoba species v boží mysli zaniknout nemůže, protože tam je dána v modu „*semel*‒*semper*“. Pokud je objektivní ratio slunce v boží mysli, tak má tento výměr faktem takto dané exemplární objektivity rovněž kauzální účinnost pro lidské poznání danou na základě této dedukce. Její nutnost je dána logicky bezchybně a je vybavena nutností danou metafyzicky a esenciálně v modu *simpliciter*. Proto byla objektivní nutnost daná skrze Scotovu *epoché* světa tak přitažlivá pro postmoderní ilumináty typu Descarta, Leibnize, Hegela, Husserla a dnešních reprezentantů analytické filosofie. Oxfordskou analytickou filosofii Scotových současníků reprezentoval *Erfurtský anonym*. Pak není důležité, je-li reálné jsoucno, ale je-li intelekt. Ten je dnes daný v nihilistické formě experimentu zvaného „mozek ve vatě“ (*Brain in a Vat*). Připomeňme původní model Scotovy *epoché* u Porfyria, který obhajoval podobným způsobem autonomii *species* v kategoriální predikaci jsoucna danou skrze *modus ponens* a *modus tollens* (OBJ I, kap. 1.3). Scotus vytvořil objektivní verzi *modus tollens* (reálné slunce není) a *modus* *ponens* (ale jeho objektivní species je myšleno bohem). Tato sofistika zajišťuje primární impozici objektivního významu jsoucna. Gandavus ji měl v modu „*esse ad*“, který vyžadoval existenci božího exemplaru. Scotova metafyzická *epoché* zrušila klíčovou část Gandavova konceptu „*esse ad*“ vázanou na sféru božího bytí (kap. 5.2.3). Nelze než obdivovat Scotovo sapérské umění, kterým se podhrabal (viz citované *suffodere*) jak pod Aristotela tak i pod Avicennu. Od božího či lidského intelektu-slunce může moderna založit objektivní poznání slunce jako species. Ale to nemůže podle Scota suplovat reálnou fyzikální kauzalitu slunce jako první substance. Citát v další větě zdůrazňuje, že v reálu tato objektivní *epoché* není možná, protože reálná první substance podmiňuje existenci akcidentálních vlastností jsoucna. Pokud zanikne reálná substance, nejsou ani akcidenty. Bez reálného slunce nebude ani reálné světlo. Ale pro boha platí něco jiného, protože zruší slunce a podrží kauzálně-objektivní „exsistenci“ slunečních paprsků jako principu poznání světla. Zatmění první substance ukazuje, že objektivní moderna už nepotřebuje k poznání ani augustiniánskou iluminaci.

Scotova *epoché* zhasla mystické světlo neoplatonského intelektu-slunce a nechala zářit sílu deduktivního intelektu. Scotus zahajuje novou epochu tím, že stejně jako Grosseteste a Rufus nechal zhasnout slunce a tím změnil dráhu slunce z múzické pravdivosti na mytopoetický mýtus nové metafyziky. Podle Hérakleita platí, že ani slunce nesmí samo od sebe změnit dráhu svého běhu, protože by je potrestaly Erínije jako pomocnice bohyně Spravedlnosti Díké (DK 22, B 94). Nová metafyzika zahájila *via Modernorum* tím, že slunce úplně zhasla a nahradila je vlastním mytopoetickým výtvorem daným objektivně. Moderna dostala v následujících obdobích odpovídající trest za chaotické myšlení, které zrušilo základní řády moudrosti. Predikace objektivního species je založena na bytí jsoucna v modu *ens inquantum ens*. Bůh garantuje jeho jednoduchost, poznatelnost a kauzální účinnost na naše poznání. Slunce existuje reálně, ale i kdyby náhodou zhaslo a zmizelo, jeho species bude v bohu existovat pořád, a my můžeme objektivně pracovat s tímto jsoucnem v modu jeho exemplární „exsistence“. Derridova verze logocentricky orientované metafyziky jako *héliotrope* neplatí pro objektivní metafyziku Scota. Ta je podána mnohem rafinovanějším způsobem než to má metaforický Derrida v kritice logocentrismu. Pokud bůh rozhodne, že věc aktuálně nestvoří, pořád existuje její objektivní jsoucnost daná věčně v jeho mysli a tato racionalita je efektivně-objektivně poznatelná ve stvoření jako objektivní *vestigium*. Boží myšlení určuje reálné bytí stvoření, a tím i naše myšlení. Ale objektivní jsoucno v modu potenciální nekonečné boží intence (*esse cognitum*) ještě není „*esse verum*“, protože mu nic neodpovídá aktuálně v realitě. Kritický Scotus v další větě citátu zdůrazňuje omezení objektivních species. Existence objektivně dané species nestačí na to, aby etablovala existenci slunce jako kauzálně působící substance, protože vůči ní není daná jako pozitivně určený akcident (*non est ibi, cum substantia destruatur*). Tuto pozitivní (*per positum*), čili aktuálně existující verzi species vztaženou k existujícímu slunci jako substanci je třeba jasně odlišit od objektivní definice slunečného paprsku jako samostatného species v boží mysli. Toto objektivní *„species accidentis tantum*“ má jen minimální jsoucnost; viz Avicennovo „*hoc esse tantum*“ a Gandavův koncept „*ratitudo*“ (kap. 5.2.2). Ale díky minimální jsoucnosti dané skrze objektivně-efektivní boží racionalitu „exsistuje“ jednoduchá *species* světla i po zániku aktuální substance slunce. Scotus rozvíjí argument uzávorkování reality ve spisu *Lectura I* na dvou dalších místech důležitých pro vznik metafyziky. Nejprve se metafyzická *epoché* týká explicitně existence boha (*Vat*. XVII, no. 33, p. 472.20‒26). Scotus potřebuje obhájit první filosofii založenou na čisté možnosti, která si podržuje primární identitu významu danou *per se*, tedy mimo reálnou existenci jsoucna. I kdyby nebyl aktuálně doložen bůh z hlediska metafyziky (tj. kdyby aktuálně nepůsobil ve stvoření, ne že by vůbec neexistoval), přesto by byla skrze jeho myšlení dána možnost objektivně založeného vědění. Druhá verze Scotovy *epoché* používá ve stylu Descarta tento argument pro zmizení reálných esencí, které by byly poznatelné přes jejich objektivní *species* (*Vat.* VI, no. 24, p. 254.14‒20). Věc ve své minimální jsoucnosti by měla dostatečný důvod k identitě, protože by objektivně subsistovala pouze v myšlené identitě garantované v božím intelektu. Scotus provádí epochální obrat k objektivní formě zkušenosti boha logickou cestou *reductio ad absurdum*. Objektivní zkušenost reálně neexistujícího absurdna ukazuje po Avicennově „létajícím muži“ další klíčový *Thought Experiment* moderny. Scotus uzávorkoval realitu, což po něm provedl Descartes. Pak logicky a nutně nalezl ostrov reality daný skrze objektivní species. Jejich objektivitu zaručilo formálně stejné myšlení kauzálně činný a racionálně myslícího moderního boha. Descartes tento krok provede ve druhé meditaci a Husselova *epoché* tento scénář zopakuje. Transcendentního význam se vynoří jako *eidos* v imanenci čistého vědomí. Husserlovo sapérské umění v modu nihilistického „*suffodere*“ opakuje pojem „*Sich-von-sich-selbst-her-zeigen*“ podaný v *Karteziánských meditacích*.[[435]](#footnote-435) Husserlova iluminace zakládá minimální bytí, které stačí pro založení první filosofie. Aristotelsky formovaný Heidegger zavrhl tento mytologický nesmysl hned na začátku vlastní cesty k filosofii a nahradil jej trojím výkonem smyslu koncipovaného jako existenciální modus *Dasein* (kap. 4.4.4). Nihilismus první substance způsobil, že mysl *Modernorum* jde do sebe a hledá jistotu skrze kauzálně působícího boha daného přímo v našem poznání.

V epoše následující po Scotově eliminaci kritické aristotelské vědy doplnily šalebné Múzy metafyzické dílo prezentované v podobě objektivní božské komedie. V epoše metafyzického nihilismu převzala postmoderna do vlastních rukou roli boha jako metafyzické náhražky za realitu první substance. Fúrie zavedly modernu skrze Scota na *via Modernorum*. Arnauld v návaznosti na Descartovy ideje provedl postmoderní zatmění první substance, protože mu k vědeckému poznání stačí přímé vidění postmoderních idejí, alias moderních exemplarů (OBJ I, kap. 2.4.4). Po zatmění první substance představuje bůh moderny *locus specierum* pro všechna *scibile*, které pilná moderna trvale produkuje. Po smrti nejvyššího strážce moderních pokladů objektivního vědění toto uprázdněné místo boha-pokladníka zaujaly cloudové databáze a nakonec pouze molekula DNA. Tato zázračná a mystická substance představuje postmoderní kámen akademických mudrců v epoše plného vítězství absurdní zkušenosti neexistujícího třetího světa. Objektivně a memicky daný kámen mudrců se dotkl molekuly DNA a udělal z této reálné první substance nové nihilistické *scibile* zvané *humanitas*. Tato objektivně daná substance třetího druhu chemicky a memicky udržuje základy lidství pro objektivní ilumináty, kteří kontemplují své lidství výlučně v zrcadle objektivně dané přírody. Zhasnutím slunce a vytvořením metafyzické temnoty si Scotus zajistil první diferenci mezi objektivním a reálným bytím jsoucna. V nastalé tmě po zhasnutí první substance nastal první den objektivního stvoření *species* a moderna se vydala na vítěznou pouť světem. Mystický matematik Descartes se v založení metafyziky vrátil k Bonaventurovi, zatímco kritický metafyzik Scotus šel cestou prvního averroismu. V prvním kroku *Meditationes* Descartes vyloučil smyslové poznání a vrátil se k ideji boha pomocí vrozených species. Univoční poznání boha skrze kauzalitu obsahuje třetí krok *Meditací*, když si v předešlém druhém kroku zajistil aktuální substanci (*res cogitans*) danou *per se* skrze výkon vlastního *cogitatio*. Ze Scotova přímého kauzálního působení boha v nás udělal Descartes vrozenou ideu boha v nás. Karteziánský intelekt jako *res cogitans* nazírá objektivní realitu idejí v jejich minimální jsoucnosti (*idea realitatem objectivam*) a hledá jejich externí příčinu.[[436]](#footnote-436) Tato příčina musí po formální stránce obsahovat tutéž objektivitu, ale u boha danou v modu původní efektivní stvořitelské kauzality. Pak se „létající muž“ dostane ze svého *cogita* do vnějšího světa. Vyjít z platonské jeskyně je pro modernu a postmodernu nadlidský úkol splnitelný pouze v rámci nové mytopoetiky, jejímž úhelným kamenem byl Eliášův krkavec (OBJ II, kap. 3.3.3) a nyní je to nově koncipovaný bůh *Modernorum*. Dedukce boha z esenciálně určené mysli má jednu velkou výhodu. I kdyby bůh nebyl metafyzicky dokazatelný ze stvoření, a i kdyby neexistovala realita prvních substancí, přesto by objektivně daná kauzalita stačila k poznání boha a světa v modu deduktivního *demonstratio*.Modernistovi stačí, že bůh myslí a ne, že existuje svět. Zmizení reality v modu *reductio ad absurdum* je logicky správné. Paranoické myšlení moderny je determinováno logickou nutností, a ne metafyzickou abstrakcí predikovanou skrze reálnou kauzalitu prvních substancí. Z hlediska aristotelské metafyziky jde o naprostý nesmysl v modu citovaného omylu „*fallacia secundum quid*“. Lidské myšlení v kritické filosofii predikuje pravdu podle *simpliciter* a *actualiter* dané reality první substance, a ne naopak. Mystika ontoteologického Jakubova žebříku se stala zbytečná vzhledem k objektivně poznané realitě dokázané skrze logický důkaz zrušení slunce v modu *reductio ad absurdum*. Objektivní scholastik logicky zrušil reálný smysl světa, což je skutečně absurdní a tím i moderně zcela evidetní. Po zatmění první substance modernisté jako Scotus a postmodernisté jako Descartes pevně věří, že milosrdný bůh *Modernorum* je neponechá v temnotě nerozumu. Gnoseologické drama postmoderny začalo v momentu, kdy Nietzsche kompletně zrušil božské zásvětí moderní metafyziky. Pak už nihilistům posledních časů myšlení zbylo jen zrcadlo sebereflexivního vědomí individua, božské přírody, mystické evoluce DNA a virtuálního bankovního konta.

Vraťme se ke Scotově *epoché*, která nastolila první verzi moderní metafyziky v modu *Oxfordian Fallacy*. Objektivní sféra jsoucna není dána v modu aktuální substance, což měl Gandavus v modu *esse ad*. Scotus vytvořil novou *species* třetího druhu oddělenou od boha, která má vlastní kauzalitu zajišťující pravdivý průběh poznání. Slunce může zmizet, ale objektivně daná božská racionalita nemůže nikdy zmizet, protože je přímým důsledkem boží esence. Tím vznikla nová verze slunečního mýtu pro objektivně osvícenou, leč reálně slepou modernu. Plně inteligibilní moderní bůh přímo působí v našem vědomí, což je naprostý nesmysl, ale objektivně nutný nesmysl. Moderna a následující epochy vidí „svět“ v objektivním modu *credo quia absurdum*. Evidentní poznání paranoických iluminátů nepotřebuje existenci reálného světa. Reálné světlo mohou objektivně pravdivě poznat skrze hypostázovaná species, což poprvé zavedl Rufusův analytický výklad *Druhých analytik* na Oxfordu. Objektivní podoba species není dána ve smyslové paměti, jak to předpokládal první averroismus v pojmu *species sensibilis*. Moderní species jako jsoucno třetího druhu musí být vyvázáno ze smyslové abstrakce, protože má objektivní charakter oddělený od smyslové zkušenosti aktuální věci. Dedukce daná „silou absurdna“ (S. Kierkegaard) obešla aktualitu první substance. Klasická filosofie ji poznávala nejprve smyslově a pak predikovala kategoriálně v modu aristotelské impozice. Nová realita je dedukována *per absurdum* na základě hypotetického, ale zcela logického popisu boží mysli. Hypotetické species světla může modernista rozpoznat přímo ve svém myšlení. Takto odvozený objektivní a univerzální způsob esence má *univoce* daný smysl. Ten vyplývá z přímo zakoušené božské kauzality, která si zachovává univerzální charakter. Této paranoické metafyzice je úplně jedno, jestli světlo reálně existuje nebo neexistuje. Stačí, když bůh slunce myslí a my jeho myšlení se stejnou jistotou víme a poznáváme. Objektivně myšlené slunce nenahradí fyzikální působení slunce, ale zajistí jeho primární poznatelnou substanci danou objektivně. Scotus tematizoval objektivní poznání boha a světa, které nepotřebuje smyslová *species*. Na úrovni univočního konceptu jsoucna se poznává třetí svět zcela objektivně.

Nová teorie poznání vystupuje proti pojetí intencionality, kterou měl první averroismus Johna Blunda (OBJ II, kap. 2.1). Nová forma *species intelligibilis* nahradila bývalý *species sensibilis* tím, že založila první intenci minimálního jsoucna objektivně danou jako „*species* *tantum*“. Toto objektivní species vytvořilo novou formu donace jsoucna v modu *dativus obiectivus*, která pochází výlučně z paranoického moderního subjektu. Ve druhém kroku nová škola *sophistae Latini* vedená Scotem provedla zcela epochálně nové přivlastnění jsoucna v modu *dativus possessivus*. Výše uvedená objektivní intence minimálního jsoucna jako objektivní „druhé substance“ (*species intelligibilis1*) si přivlastnila druhou aristotelskou intencionalitu (*species intelligibilis2*). Aristotelismus vytváří *species intelligibilis* skrze smyslově založenou abstrakci, která vystupuje jako dvojí *diaphanum* nejprve do představivosti a pak do *intellectus possibilis*. Schéma poznání podle prvního averroismu je nyní zbytečné. Přímé poznání univerzální boží kauzality okamžitě v prvním kroku produkuje *species intelligibilis1*. Tato eidetická intuice „druhé substance“ pak zakládá kategoriální predikaci, která si přivlastňuje aristotelské *species intelligibilis2*. Scotus opakuje Grossesteho postup vědeckého důkazu od intuice (*intellectus*) prvních principů v avicennovském hypostázovaném intelektu k aristotelské vědě založené smyslovou abstrakcí (*scientia*). Rozdíl mezi objektivními species dedukovanými *per absurdum* ve Scotově metafyzice a aristotelskými species danými skrze abstrakci z reality má pro hermeneutiku zásadní význam. Scotus ví, že kauzalita světa leží mimo lidský intelekt, jinak by naše poznání mělo pouze chimérický charakter. V objektivní species kamene, kterou indenduje bůh, jsou v porretánském modu „*semel‒semper*“ zahrnuty všechny objektivně dané vlastnosti, které „exsistují“ nezávisle na reálně existujícím kameni. Objektivní species dané ve formě kategoriální kvazi‑substance podle Avicennovy „*equinitas tantum*“ pak vstupují do kategoriální predikace a zakládají moderní vědu danou *ex nihilo*. Deduktivní spojení mysli iluminátů a moderního boha zajišťuje dogmatický důkaz světa podaný *per absurdum*. Po zhasnutí první substance by bez moderního boha nic neexistovalo. Je třeba připomenout, že intelekt Scota je daný v duši jako aristotelská *tabula rasa* a je aktivovaný přímo, skrze esenciální boží kauzalitu. Po Scotově *epoché* se stal moderní bůh epochálně nutným pro objektivní metafyziku. Jeho exemplární demiurgické myšlení tvoří první zdroj pro *dativus auctoris*, který zakládá účinnou kauzalitu objektivního poznání. Matematik Descartes vychází z metafyzického Scota; ale udělá krok zpět a do hypostázovaného avicennovského intelektu opět zavedl Bonaventurův exemplar ve formě vrozené ideje. Moderní bůh zajišťuje po *epoché* první substance nepochybné poznání jako Scotova externí kauza nebo Descartova vrozená idea. Prvotní reflexe je spojena s původní *causa prima*, neboť lidská mysl jako *cogito* odráží myšlení a kauzalitu moderního boha. Tento druh společného *dativus auctoris* tvoří základní zdroj nihilistické metafyzické reflexe. V druhém kroku se realizuje lidsky možný *dativus possessivus*, který je objektivně nutný pro přivlastnění imaginárně odvozeného diakosmu. Analogie tohoto imaginárního a démonického „*possessio*“ je vedena subjektivně utvářenými Fúriemi. Analogie obou autorských projektů demiurgické kolonizace jsoucna je založena na mytologicky určené, a proto společné racionalitě moderního boha a moderního ilumináta. Tento paranoický a démonický *dativus modi* zakládá vědecký výklad postmoderního světa na základě Descartovy deduktivní metody (*modus procedendi*). Boží reflexe nekonečného jsoucna (*ens infinitum*) umožňuje následnou dedukci konečného jsoucna. Aristoteles vylučuje jakoukoliv univoční či kauzální participaci na božském Prvním Intelektu. Milujeme božský intelekt, a proto se mu snažíme připodobnit v pohybu lidské existence (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, *Met*. 1072b3). Nehybný Hybatel všechny rozumné bytosti přirozeně přitahuje, a tím je nepřímo uvádí do pohybu daného nejprve na úrovni kosmických inteligencí první sféry.

Scotus zvolil jinou pozici než aristotelismus, protože teologie a filosofie mají jednu společnou pravdu. V křesťanském pojetí je bůh stvořitel světa. Scotus proto přijal Alvernovu křesťanskou tezi o přímém vidění boha (kap. 5.4.3). Ale upravil po vzoru prvního averroismu Modistů boží esenciální kauzalitu tak, aby držel základní tezi přirozeného poznání boha pouze v modu „*quoad nos*“. Objektivně osvícený iluminát našel novou dráhu náhledu (*Vor-blickbahn*) danou skrze náhled jsoucna jako objektivně jsoucího. Poznání boha v modu *quoad nos* mění z aristotelského na moderně-objektivní.

„Tímto způsobem náš intelekt poznává boží bytí jako nekonečné jsoucno (*Deum esse ens infinitum*), nejvyšší dobro a podobně. Univerzální pojem jsoucna je zahrnutý do konceptu stvoření (*conceptus entis includitur in conceptu creaturae*). Pokud intelekt uchopuje toto jsoucno jako bělobu nebo kámen, pak dedukcí a abstrakcí může intendovat samotné jsoucno (*potest cognoscere intentionem entis)*, které tvoří základ této intence (*ibi sistendo*).“ [[437]](#footnote-437)

Dedukce začíná u lidsky poznaného pojmu nekonečna, který je univočně definovaný na stejné úrovni jako koncept stvořeného jsoucna (*conceptus entis includitur in conceptu creaturae*). Poznání pak bere v univerzálním modu jsoucno jako objektivně jsoucí bělobu nebo kámen (*ut album aut lapidem*). Reálně neexistující běloba a reálný kámen jsou deduktivně zahrnuty do univoční predikace *ad unum*, která je vybavena minimální formou univoční jsoucnosti, která se nachází v božím a v lidském intelektu (*ibi sistendo*). Citát koncipuje univoční jsoucno vzhledem k původní jednotě jsoucího jako jsoucího (*in concipiendo hoc ens*), která nahradila hyparchickou roli první substance (*ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis*). Intencionalita daná impozicí od reálných substancí není součást Scotovy dedukce univerzálií. Ty jsou určeny ontoteologickou definicí jako esence. Příklad univočně pojaté hypostázované běloby ukazuje, že objektivní supozice se zcela oddělila od původní aristotelské predikace vázané na hyparchickou predikaci od první substance. V prvním averroismu je vyloučena kategoriální predikace pro bělobu (natož univoční!), protože tento význam existuje pouze v mysli jako čistá abstrakce na druhou. Jednota jsoucna musí být nejprve dána aktuálně a reálně v první substanci a pak se může univerzálně predikovat ve druhé substanci. Objektivní intence Scota jde k logické supozici v mysli, a ne k metafyzické impozici od prvních substancí.

Ale Scotus rozlišuje objektivitu a realitu. Objektivní *species* existují jen potenciálně, protože mají minimální jsoucnost. Nový koncept odpovídá moderní definici *ens ratum* jako minimální porce jsoucnosti (*ens diminutum*) a umožnil objektivní zjevování species třetího druhu v jejich čisté potenci (*potentia immaterialis*, *potentia tantum*). Tato minimální porce jsoucna daná v potenci je poznatelná mimo smysly, jen čistým náhledem intelektu. Rozdíl mezi první a druhou intencí a mezi oběma druhy species (objektivní, reálná) je v tom, že objektivní *species* ve formě „hora zlata“ odpovídá reálná species na úrovni „zlata“ a „hory“, ale nikoliv jejich spojení (*tantum extrema sunt in re et non ipsum coniunctum*; *Vat.* XVI, no. 56, p. 246.23). Nová forma predikace dělá z objektivních species abstraktní třídu akcidentů na úrovni čistého intelektu. Co bylo pro Alberta a Bacona směšné nebo šílené, to se stalo základem nové metafyziky. Ale nejprve bylo třeba objektivně zhasnout slunce a zahalit bytí jsoucna do epochální temnoty. Zavedením objektivně pojaté adekvace nekonečna a konečna vznikla nová forma metafyziky oddělená od Gandavovy a Bonaventurovy antropocentické ontoteologie. Scotus trvá po vzoru Modistů na tom, že přímé převedení boží reflexivity v modu „*esse ad*“ do stvoření není možné, což měl Gandavus. Analogie nezajišťuje vědecké poznání, proto je nutné provést novou formu kategoriální predikace podle Simplikia v modu „*esse in*“. Rozlišení boha a stvoření nejde přes univoční pojem Gandavovy intencionality jako „*esse ad*“. Scotus zkoumá povahu intelektu danou v rámci jeho hypostázovaného habitu (*habitus*), který je nekonečný a konečný.

„Habitus závisí na objektu a intelektu. Boží intelekt nemá stejné určení jako náš intelekt, proto nemůže mít ani stejný habitus. Jeho habitus je nekonečný, náš je konečný.“ [[438]](#footnote-438)

Nepodobnost našeho a božího poznání tkví ve faktu, že boží objektivitu vnímáme jen omezeným pohledem z konečnosti, v tomistickém modu poznání boha „*quoad nos*“. Původně mystická regule božího působení ve světě (*regula agentis in/creati*, kap. 4.1.2) se stala objektivním poznáním boha a světa, která vyloučila každou voluntaristickou produkci. Bonaventurovy a Oliviho demiurgické regule jsou nahrazeny racionálním vyvozováním objektivních vlastností jsoucna skrze metafyzickou dedukci. Tento fakt oddělil boží bytí od jeho sekundárně produkované a námi poznané racionality. Scotus odmítl Aristotelův negativní pojem nekonečna a postavil boha jako aktuálně dané nekonečno. To se dává objektivně poznat, protože to reálně chce a také to reálně dělá osvícením naší mysli skrze působení přirozené esenciální kauzality. Toto pozitivně a objektivně dané faktické nekonečno (*infinitum in actu*) je zkoumané skrze univoční a objektivní koncept boží nekonečnosti dané jako specifická forma substance. Z ní jsou objektivně a kategoriálně dedukovány všechny ostatní vlastnosti jsoucna. V rámci dvojího pojetí species Scotus definuje dvojí pojetí nekonečnosti (*infinitum in actu et infinitum in potentia*).[[439]](#footnote-439) Čistě potenciální nekonečno není poznatelné. Takové nekonečno nemůžeme pojmout, protože je dáno i mimo nekonečnou boží esenci. Také nelze pojmout nekonečno ani v jeho nekonečné aktualitě dané v bohu (*sub ratione infiniti*), ale pouze jeho objektivně-konečném modu pro nás. Bůh se poprvé stává předmětem našeho objektivního poznání (*obiectum scientiae nostrae*) skrze koncept efektivního a objektivního nekonečna, což bylo důležité pro západní vědu. Scotova verze moderního boha se stala metafyzickým kapitálem západní vědy díky spojení předešlých pojetí v rámci *dativus auctoris* (Bonaventura, Olivi) a objektivní verze *dativus modi* (Scotus). Kapitalistický demiurg daný v předešlé generaci modernistů nyní dostal božskou racionalitu a celý vesmír je mu k dispozici v rámci virtuálně účinné nekonečnosti. Přenesením nekonečna do objektivně-virtuálního boha se uzavřel deduktivní postup infinitezimálního počtu. Původní forma integrace a derivace byla určena vzhledem k dále nedělitelnému individuu, které objevilo porretánské vidění světa v modu „*discrete videamus*“ (OBJ II, Kap. 1.4). Toto nekonečně malé atomární *individuum* se stalo moderním člověkem. Scotus k tomuto lidskému individuu přidal jeho nekonečně velký božský protějšek. Scotus sekularizoval a završil Bonaventurovu teorii objektivního nekonečna. Tento pojem vytvořil první koncept objektivní západní vědy napojené na teologickou spekulaci (kap. 4.1.1). Vznikem metafyzické nekonečnosti je v moderně završena cesta k celku univerza pojatého matematicky.

Vznik nové objektivity v porretánském modu „*discrete videamus*“ koncipuje *Lectura I* v následujícím traktátu *De conceptu entis infiniti* (ed. *Vaticana* XVI, pp. 244f.). Druhý krok metafyzické dedukce odlišil poznání hylemorfických složenin (*esse confusum*) od poznání objektivních forem (*species tantum*). Tím se poznání reality dostalo od kategoriální predikace na úroveň objektivní kategorizace jsoucna. Objektivní poznání podle Scota nesmí jít na rovinu akcidentálního smyslového poznání typu „*homo albus*“, protože by už nebylo objektivní. Přestalo by „exsistovat“ jako minimání a univerzální jsoucno třetího druhu. Objektivní koncept je univerzální proto, že může přesáhnout do reality (existující auto), nebo také může zůstat jen v mysli (neexistující chiméra). Nová species (viz výše zmíněný příklad bělosti) odmítl dílo *Kategorie*, které zavedlo druhou substanci prostřednictvím impozice z reality. Scotus ustavil po vzoru Avicenny třídu konceptů daných *simplex* a *per se*, která nahradila impozici od první substance pomocí supozice od konceptu nekonečného jsoucna. Gandavus začíná objektivní poznání od chiméry skrze koncept jsoucna jako „*conceptus vanus*“, či „*conceptus fictitius*“ (kap. 5.2.1). Kritický objektivista Scotus nezačíná poznání metafyziky od chiméry, ale od racionality nekonečného boha, která je poznatelná v konečné realitě. Jeho důvtipné úsilí vyšlo nastejno, protože moderní bůh se nevyhnutelně stal chimérou. Nihilistická postmoderna v podání Nietzscheho se konsekventně vrátila na začátek cesty určené Olivim. Ten determinoval demiurgickou vůli jako základ božského a lidského subjektu; svět je nahlížen jako *aspectus* takto určené vůle. Proto postmoderna zrušila moderního boha stejně nutně jako Scotus zrušil při zakládání objektivní metafyziky Gandavovu metafyziku chiméry. Princip logické parsimonie a Nietzscheho filosofického kladiva jasně dokazuje, že usmrtit moderního boha je logicky mnohem jednodušší než marné a dnes již zcela zbytečné dokazování jeho objektivní „exsistence“. Primárním objektem nové metafyziky musí být jsoucno v modu *simpliciter*. Ale toto jsoucno je podle aristotelského Scota jen *conceptus*, tedy specifický náhled na celek konečného univerza daný z perspektivy boží nekonečnosti (*entis infiniti*). Aristoteles a první averroismus by podobný pokus jednoznačně odmítli. Jen první substance je dána čistě *simpliciter* a druhá substance je nadto dána také *universaliter* jako potenciální případek našeho poznání, které odpovídá první substanci. Scotův náhled na jsoucno musí ve druhém kroku dedukce odlišit species reálných věcí od objektivního poznání těchto věcí. Definice objektivní species inspirovaná eidetickým náhledem Avicenny představuje rozhodující krok na cestě k metafyzickému pojmu objektivního jsoucna.

„Pojem v modu jednoduchosti, který je pojatý v jediném aktu uchopení intelektem a v jediném aktu porozumění, je dvojí. Je dán jako pojem v objektivní jednoduchosti (*conceptus simpliciter simplex*) a mimo tuto jednoduchost (*non simpliciter simplex*). Pojem daný v objektivní jednoduchosti je ten, jehož konceptualitu není možno rozložit na jiné koncepty, které by byly řádu bytí primárnější (*non est resolubilis in alios conceptus priores*). Pojem daný mimo tuto jednoduchost je možné rozložit na předcházející pojmy, jako například koncept člověka je možné rozložit na pojem rodu a diference.“ [[440]](#footnote-440)

Rozlišení metafyzického náhledu na jsoucno nyní běží na úrovni druhé substance, která pro Aristotela představovala poslední univoční predikaci v rámci rodu. Scotus to odmítá a řadí aristotelskou druhou substanci (*conceptus non simpliciter simplex*) do kategorie dále rozložitelných pojmů (*resolvitur in conceptum generis et differentiae*). Objektivní predikace jde za aristotelskou druhou substanci. Primární predikace poslední jednoty substance musí jít až na poslední úroveň objektivní (a nikoliv kategoriální) predikace na úrovni *ens inquantum ens*. Primární predikace jednoty jsoucna musí jít za druhou substanci až do poslední roviny predikace dané mimo druhou substanci. Složené kategoriálně predikované jsoucno jako „*conceptus hominis*“ se rozkládá na rod, diferenci a *species*. Člověk jako aristotelská druhá substance není posledním určením jsoucna, protože tuto univerzálii je možné dále dělit na jiné atomární jednotky významu. Z hlediska Alexandrovy teze o druzích vědy dané podle druhů substancí (kap. 5.3.1) by toto dělení skončilo v logice porretánů a ne u první vědy o „substanci *qua* substanci“. Scotus musí přejít z roviny logické predikace do metafyzické abstrakce, kde se univerzální jsoucno nahlíží přímo a není nahrazeno skrze logický koncept. Teprve přímý intelektuální náhled na poslední identitu *species* (*conceptus simpliciter simplex*) už není rozložitelný na další části (*non est resolubilis in alios conceptus priores*). Na této úrovni už nejsou primární určení jsoucna dále rozložitelné na rody a druhy, ale fungují jako čisté eidetické esence. Poznání na úrovni objektivního univočního konceptu daného v minimální míře jsoucnosti zajištuje poslední rovinu univocity, protože čistý koncept „něčeho určitého“ nelze rozkládat na nic dalšího. Nerozložitelnost prvních konceptů (*resolutio*) zajišťuje Avicennovi sféru posledních či prvních individuálních významů jsoucna. Nově určená amfibolní jednota jsoucna je daná vskutku transcendentálně „za“ (μετά, *trans*) první a dokonce i za druhou substancí. Scotus zakládá nové metafyzické *resolutio* jsoucna po vzoru Avicenny a školy Gramatiků pod Kancléřem Filipem. Ale místo neoplatonské transcendentálie se objevila ve schématu nová forma aristotelské substance.

Hermeneutika našla původní dráhu Scotova objektivního náhledu na smysl jsoucna (*Vor-blickbahn*). Na úrovni jsoucna dané *simpliciter* vzniká objektivní vědění přesahující (*transcendens*) Aristotelovu metafyziku, které je dáno v modu objektivně upraveného avicennismu. Koncepty, které tuto jednoduchost nemají (*non simpliciter simplex*), patří do struktury dialektického dělení na úrovni Porfyriova stromu daného skrze abstrakci. Scotus našel konečné významy reality dané metafyzicky a v přímém náhledu. Tyto poslední formy jsou z tohoto důvodu naprosto jasné a jisté. Nejasné je pouze jejich poznávání z naší strany. Normálně poznáváme tyto jednoduché formy směrem od složených forem, protože poznáváme od méně dokonalého k dokonalejšímu jsoucnu (*intellectus noster procedat de imperfecto ad perfectum*).[[441]](#footnote-441) Ale oxfordský iluminát v linii Grossetesteho může tyto jednoduché formy vidět i přímo. Nové vidění jsoucna za kategoriemi zakládá univoční *scibile* v původním pojetí *metaphysica* *transcendens*, kterou znají současní badatelé pod objektivní variantou *scientia transcendens* (Honnefelder 2006). Hned v následující pasáži se objevuje nová definice objektivního jsoucna, která je první svého druhu v západní metafyzice. Klíčová pasáž pro vznik metafyzické objektivity zkoumá jednotu jsoucna skrze rozdíl „*confusum*‒*confuse*“. Náhled objektivní jsoucnosti se oddělí od aristotelského poznání hylemorfických substancí poznaných skrze smyslovou abstrakci. Jsoucno jako objektivní koncept se svou minimální mírou jsoucnosti existuje reálně jen v hylemorfické substanci (*confusum*). Ale my toto minimální jsoucno dané jako *confusum* v reálné věci nepoznáváme jen skrze poznání daném abstrakcí ze smyslů a intelektu (*confuse*). Scotus zavedl přímé poznání esence skrze objektivně nazíraný pojem věci (*conceptus simpliciter simplex*). Stejná věc v realitě se poznává dvěma odlišnými způsoby. Smyslová abstrakce je dána jen nejasně (*confuse*), protože toto poznání determinuje proměnlivá první substance (*confusum*). Věc poznaná konfúzně skrze smyslovou abstrakci se musí odlišit od evidentního objektivního poznání *species* v modu přímého náhledu. Scotus vytvořil novou variantu Rufusova termínu „*species obiecti exsistentis*“(OBJ II, kap. 3.3.4). Rozdíl mezi dvěma druhy poznání určuje diferenci mezi předešlým pojetím metafyziky (Aristoteles, Averroes, Siger) a její novou objektivní formou (Avicenna, Rufus, Scotus).

„Vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše, je třeba odlišit poznání jsoucna jako hylemorfické složeniny (*esse confusum cognitum*) od kontingentního poznání tohoto jsoucna (*esse confuse cognitum*). Tím se liší objektivní poznání složeniny (*confusum cognoscere*) od empirického poznání této složeniny (*confuse* *cognoscere*).“ [[442]](#footnote-442)

Poznávat hylemorfickou složeninu (*confusum*) lze různě. Věda a metafyzika začíná u klasické aristotelské abstrakce a kategoriální predikace, která determinuje kontingentní a empirické poznání reálné věci (*confuse cognoscere*). Novou vizi řídí přímý intelektuální náhled na poslední identitu objektivních *species* (*conceptus simpliciter simplex*). I hylepomorfické složeniny (*confusum cognitum*) můžeme poznat v objektivním náhledu zcela jasně (*confusum cognoscere*). Tento druh intuice však není dán způsobem „*confuse*“, protože je učiněn způsobem daným absolutně *simpliciter*. Poslední rozdělení jsoucna (*resolutio*) vzniklo přímým náhledem do minimální jsoucnosti a používá čistou univoční esencialitu. Za tuto poslední rovinu jednoty jsoucna už nelze jít, protože bychom ztratili univocitu jsoucna vázanou na objektivní *individuum*. Toto objektivně nazírané jsoucno je dané sice minimálně, ale zato naprosto spolehlivě, jistě a esenciálně, v modu univoční identity dané *per prius*. Citát popisuje vidění čistého objektivního jsoucna (*ideo ens*), které nelze rozložit na žádné další části.

„Jsoucno, i když je objektivně poznané ve své individuální podobě (*confusum cognitum*), není poznané na této kontingentní úrovni (*non tamen confuse cognoscitur*), protože již není dále rozložitelné na mnohost nebo na předcházející významy. A vidění takto daného jsoucna (*ideo ens*) dává pouze precizně a jasně určené poznání (*non potest indistincte et confuse cognosci*).“ [[443]](#footnote-443)

Citát definuje objektivní modus jsoucnosti v rámci nové metafyziky. Složené jsoucno (*confusum*) může být různého druhu nebo může být mysleno pouze ekvivočně, jako například hora zlata. Ale způsob poznání těchto složenin (*confusum*) je objektivní, protože jejich poznání v objektivním modu už není dáno kontingentně a nejasně (*confuse*). Věc daná v složeném modu „*esse confusum*“ se manifestuje jako čisté *cognoscibile* v objektivní jsoucnosti. Z nové danosti jsoucna je jasné, že objektivní jsoucno nelze poznat nejasně (*ens non potest indistincte et confuse cognosci*). Tuto objektivně danou věc totiž nevidíme smysly, ale čistým intelektem. Zde má svůj ultimativní zdroj také Descartovo heslo „*clare et distincte*“. Descartes šel cestou od první substance do nitra intelektu skrze stejnou dráhu náhledu na objektivní jsoucno. Hermeneutika zdůrazňuje, že termín „*ideo ens*“ není jen řečnická figura, ale epochálně nové vidění celku jsoucna. Objektivní jsoucno třetího druhu je poznáno přímo a v modu *simpliciter*. Toto poznání je výslovně odděleno od Aristotelovy kategoriální predikace dané *confuse* v rámci druhé substance. Rufusovo *scibile* dané v rámci objektivního genitivu „*species obiecti exsistentis*“ dostalo moderní charakter objektivní atomární substance.

Scotus provedl finální *Aufhebung* druhého averroismu a předložil nové metafyzické *resolutio* jsoucna v modu plné objektivity. Nové vědění je absolutní proto, že je plně odděleno nejen od reality první substance, ale i od univerzality druhé substance. První substance je poznání smyslově a ve svém bytí je kontingentní. Druhá substance je dělitelná v systému univerzálního Porfýriova stromu až na individuum. Tato atomární jednotka kategoriálně daného významu nemá sama o sobě identitu objektivních *species* (*conceptus simpliciter simplex*), protože je dána dělením a ne přímým náhledem, viz Grossetesteho rozdíl *scientia/intellectus* (OBJ II, kap. 3.1.1). Jiná věc je, pokud se objektivní metafyzik dívá na individuum v rámci metafyzické abstrakce *ens inquantum ens*. Dedukce jsoucna nejde od bytí boha, jako to měly předešlé části teologické dedukce, ale skrze osvícený náhled na reálné jsoucno. Po objektivní resoluci jsoucna až na poslední úroveň nerozložitelnosti (*conceptus simpliciter simplex*) následuje dedukce nové metafyziky. Toto poslední nazírání jsoucna se děje v metafyzickém modu *ens inquantum ens*, protože jen takto dané bytí jsoucího není možné rozložit na další prvky. Opět přitom pomůže koncept nekonečnosti, v němž jsou obsaženy všechny konečné významy jsoucna. Tím se rozbíhá další kolo metafyzické dedukce dané od boha ke stvoření. Následující část traktátu *Lectura I* nejprve zkoumá bytí tohoto objektivního pojmu (*De primo cognito primitate prefectionis*) a pak řeší adekvaci prvního postřehu poznání vzhledem ke světu konečných jsoucen (*De primo cognito primitate adaequationis*). Shrňme jen stručně konstrukci první verze nové metafyziky, která následuje po výše citované pasáži *Lectura I* (*Vat.* XVI, no. 73‒81, pp. 252‒55). Transcendentální dedukce v rámci nového *resolutio* definuje první určení univocity jako čistou „*potentia tantum*“, která je nemateriální formou (*potentia immaterialis*). Proto patří tento modus daný *per prius* pouze k transcendentálnímu určení nekonečna v boží mysli. První krok dedukce jde od objektivně poznaného jsoucna (*ens ut primo cognitum*) směrem ke jsoucnu danému reálném světě (*ens generabile*). Novým poznáním jsoucna v modu *per prius* vznikla náhrada za tabulku kategorií a přitom zůstal základní smysl kategoriální predikace *ad unum* k objektivně danému minimálnímu jsoucnu (*conceptus simpliciter simplex*). Program nové metafyziky shrnují tyto tři fundamentální úkoly.

„Při řešení druhé otázky, 'jak poznáváme první jsoucno', je třeba postupovat takto. Nejprve je třeba zjistit, co je prvním poznaným jsoucnem v řádu priority dané původem a vznikem (*primitate originis et generationis*). Za druhé, co je první poznané jsoucno z hlediska jeho dokonalosti (*primitate perfectionis*). Za třetí, co je první poznané jsoucno z hlediska adekvace (*primitate adaequationis*).“ [[444]](#footnote-444)

Priorita určení jsoucna daná původem a vznikem představuje klíčové určení metafyziky. Citované komentáře *Kategorií* a *Metafyziky* Z.1 bránily primát první substance zredukované na první princip poznání (*substantia est primum omnium entium cognitione,* kap. 5.3.1). Koncept prvního jsoucna vzniká v náhledu objektivity dané v simplicitě jsoucna jako čistě jsoucího. Tento náhled je možné učinit vzhledem k bohu v modu hypotetické *epoché* zhasnutého slunce. Přesazením do kauzality dané přímým poznáním jsoucen od boha je náhled stvořených věcí přiveden na rovinu, kde už nelze koncept rozložit na nižší složky (*conceptus simpliciter simplex*). Tato rovina určení jsoucna je základní, protože zajišťuje objektivní formu dedukce z jednoho původního zdroje jsoucího jako jsoucího (*primitate originis et generationis*). Nové jsoucno má vlastní formu esenciality dané jako forma čistého a zcela evidentního poznání (*primo cognitum primitate perfectionis*). Tato objektivní substance zakládá pojetí pravdy jako adekvace intelektu (*primo cognitum primitate adaequationis*). Tím je deduktivně dána první rovina čistě objektivního bytí jsoucna, která určuje plnost bytí a pravdy. Tuto rovinu už nelze rozložit na jednodušší principy, takže zajišťuje poslední úroveň metafyzického *resolutio*. Primární poznání objektivních *species* se děje v rámci *ens inquantum ens*, a nikoliv skrze jsoucnost danou v aktualizované věci. Díky čisté nematerialitě a boží univerzální a inteligibilní kauzalitě dané přímo v našem intelektu představuje toto jsoucno první *scibile* intelektu. Intelekt moderních iluminátů musí vystoupit za Aristotela o krok vzhůru, k objektivní formě jsoucna. Avicenna poprvé definoval termín *individuum vagum* (OBJ I, kap. 2.3.2). Škola *Nominales* pak vytvořila moderní individuum skrze dělení univerzálních významů v rámci Porfyriova stromu. Z nominalistického individua se v nové dedukci na amfibolní úroveň predikace stalo objektivní jsoucno. Použití Avicennovy metafyziky v objektivním modu *ens inquantum ens* zakládá historický začátek metafyziky *Modernorum*, kterou převzal Descartes. Tím se změnil archaický *Anfang* objektivity vyšetřovaný v předešlých matricích na objektivně daný začátek druhé metafyziky (*Beginn*) manifestovaný v historickém a pozitivním modu.

První způsob dedukce jsoucna pomocí objektivního *resolutio* jde za kategoriální rozdělení na substanci a akcident. Až teprve v sekundární formě poznání se poznává jsoucno v reálu (*ens generabile*). Citujme druhý krok dedukce, který ukazuje aristotelský náhled na reálně danou věc.

„Za druhé je jsoucno primárně dáno skrze původ a vznik, proto je poznáváme skrze poznání individuí (*cognitione distincta*). Důkaz je tento. Jsoucno nelze poznat jinak než jako určité bytí, protože není rozložitelné na mnohost nižších konceptů. K takto danému poznání něčeho v modu určitosti je ale nutné předchozí poznání jsoucna jako takového (*oportet quod ens praecognoscatur*), protože v každém určeném pojmu je dáno jsoucno jako takové (*in omni conceptu est ens*).“ [[445]](#footnote-445)

Citát ukazuje poznání jsoucna, které se nachází v modu aktuální existence (*ordine originis et generationis*). Scotus jde od první substance poznané konfúzně, k poznání něčeho objektivně jasného (*quod cognoscitur cognitione distincta*). Běloba daná v náhledu aristotelské abstrakce od reálné bílé věci je predikována vzhledem k reálné substanci. Její reálné bytí dané kontingentně stojí mimo věčnou a jednoduchou obecnost danou čistě objektivně. Aristotelské poznání postupuje skrze fantasmata, protože rozum poznává skrze singularitu smyslově poznané věci. Toto poznání obsahuje aristotelská metafyzika. Scotus bere tento způsob poznání až ve druhotném modu. Poznání reálného světa jde skrze objektivní metafyzickou dedukci v modu *per prius*. Metafyzika stojí na objektivním poznání daném „*distincte*“ určeném skrze poslední *resolutio* jsoucna na minimální univoční jednotky jsoucnosti. Jejich identita je daná jen negativně, nemožností dalšího dělení těchto pojmů na jednodušší (*non est resolubile in plures conceptus priores*). Takto dané individuum v poslední v řadě atomárního významu je poznáno naprosto jasně ve své objektivní jsoucnosti. Objektivní individuum není aktuální první substance, ale poslední jednotka minimálně, tedy objektivně určeného jsoucna. Jde o esenci danou v modu „*semel*‒*semper*“, jejíž jsoucnost vykazuje minimální dávku substanční poznatelnosti jako „toto zde“ (*hoc aliquid*). Tím vznikla nová forma atomární substance, kterou poprvé zavedl neoplatonismus (OBJ I, kap. 1.3.1). Jsoucno v modu *ens inquantum ens* vystupuje jako univočně daná univerzálie postavená mimo dělení v rámci Porfýriova stromu (*ens est primum...non est resolubile*). Přechodem na objektivní substanci jako prvního členu univoční predikace je dán *in nuce* vznik nové metafyziky, i když ji plně vytvoří až dílo *Ordinatio I*. Tento postup dedukce od objektivity k poznání reálného světa kopíruje Descartes přechodem od druhé ke třetí a čtvrté meditaci v modu „*clare et disctincte*“. Scotus sleduje vznik a statut čistého konceptu minimální jsoucnosti; proto musí zajistit primát potenciality a ne aktuality. Priorita modu *distincte* není v aktu poznání reálné první substance, protože jasnost dává přímý náhled osvíceného metafyzika na jsoucí jako jsoucí. Intelekt nejde k poznání substance skrze aristotelskou abstrakci (*confuse*), ale k poznání danému *simplex*, a proto pouze *potentialiter*. Takové poznání samo o sobě existuje pouze v modu minimální jsoucnosti, protože je univerzálně-metafyzické. Ale výhoda objektivní jsoucnosti je v tom, že ji lze predikovat v modu čistého jsoucna, které transcenduje kategoriální predikaci. Teprve po tomto *deductio* objektivity od boha do reality a *reductio* z reality na objektivní jsoucnost věcí plně platí Avicennova teze. Metafyzika je první věda o jsoucnu a jeho principech daných v první poznané „substanci“ jako *tertium ens*. Proto první věda o jsoucnu metafyzicky předchází poznání dané speciálními vědami, které ovšem časově předcházejí konstrukci první vědy.[[446]](#footnote-446) Přímé a jasné poznání máme o jsoucnu v jeho minimální jsoucnosti, proto může metafyzika zajistit jistotu poznání i pro ostatní vědy (*certificare principia aliarum scientiarum*). Tím je dán vztah mezi empirickým poznáním věci a mezi objektivní metafyzickou abstrakcí. Vědecké poznání mimo metafyziku vzniká až druhotně v modelu rozsažnosti a kvantity, viz uvedený příklad geometrie. Na rozdíl od Scota současní logikové a metodologové vědy zrušili metafyziku a nastolili epochu objektivního nihilismu v modu logické abstrakce. Neopozitivismus a scientismus všeho druhu postavený pouze na logice musel nutně a zásadně ztroskotat při naplnění programu filosofie jako první vědy o objektivním jsoucnu, natož aby splnil postuláty aristotelské metafyziky jako první vědy o reálném jsoucnu.

Po nalezení nové formy substance a dedukce jejích vlastností se Scotus může vrátit ke *Druhým analytikám*. Našel novou objektivní substanci danou v modu *ens inquantum ens* a také novou univerzální kauzalitu, která odkazuje na boží esenci a je poznatelná v přímém náhledu intelektu. Ani jedno z těchto jsoucen třetího druhu předtím neexistovalo. Vybaven dvojím objektivním nejsoucnem, tj. substancí i kauzalitou, může Scotus zrušit fundamentální princip „*ex* *inmediatis*“, která zakládá aristotelskou vědu (OBJ II, kap. 2.4.1). Scotus nemá kategoriální predikaci od první ke druhé substanci jako základ metafyzické dedukce. Objektivně-hyparchické bytí vzniklo skrze dedukci nekonečného boží myšlení vybaveného základní aktivitou, protože první *passio entis* je jeho nekonečnost, univerzalita a inteligibilně daná kauzalita. Všechny tyto základní vlastnosti nekonečného jsoucna (*primo cognitum primitate perfectionis*) zakládají objektivní adekvaci objektivity ve stvoření (*primo cognitum primitate adaequationis*). Proto je třeba tuto první rovinu adekvační pravdy odlišit od univerzálních konceptů daných skrze aristotelskou abstrakci. Tam běží druhotná adekvace intelektu a věci daná abstrakcí od reálné první substance. Kontingentní východisko poznání dané ve smyslově poznané první substanci nemůže založit objektivní dedukci boha jako nekonečné racionality dané substančně, protože ta není dána na smyslové úrovni. Cesta k objektivně dané substanci třetího druhu musí jít mimo aristotelskou aktualitu první substance a také mimo předešlá nejvyšší určení jsoucna třetího druhu daná ve škole druhého averroismu pomocí emanace nebo komitace (*ens*, *res*, *verum*, *bonum*...). Tato teze je klíčová pro založení moderní *metaphysica generalis*. Scotus v objektivní formě *resolutio* vidí celek jsoucna univočně z pozice božího oka, i když ne v jeho nekonečném habitu poznání. První forma objektivního poznání v minimální verzi esenciality a identity jsoucna je odlišená od kategoriální predikace (*in quid*). Náhled objektivity je postaven na Scotově nauce o kategorích. Objektivní kategorie dostávají jsoucnost v nové formě přivlastňovacího dativu (*dativus possessivus*). Objektivní identita reálné první substance vznikne tím, že původní transcendentální význam čistého avicennovského *ens* se přenese na kategoriálně určeného nosiče (kap. 5.3.1). Scotus nyní zaujímá boží stanovisko a pozoruje svět podobným způsobem božského myšlení jako Gandavus. Metafyzika pozoruje původní transcendentální formu objektivního jsoucna oddělenou od následné kategoriální predikace.

„Potence daná ve věcech *simpliciter* neobsahuje žádnou aktualitu a reálný akt bytí reálné substance neobsahuje ve své esencialitě žádnou potenci. Proto potenciální koncept, k němuž směřuje metafyzická dedukce (*resolutio*), v sobě nezahrnuje aktuálně daný koncept (*non includit conceptum actualem*), což ale opačně platí. Je jasné, že metafyzická dedukce se týká jsoucna (*resolutio stat ad ens*). Pak ale nutně platí (*ergo oportet*), že toto jsoucno určené tímto původním rozlišením nemůže být dáno ani v kategoriálním modu 'být v něčem' (*resolutio in 'quid'*), ani v jiném aktuálním bytí jsoucna (*ens non includatur in illo actuali*). Je to proto, že aktuální pojmy obsahují odlišná určení jsoucna a objektivní jsoucnost v nich není esenciálně obsažena ani jedním z obou způsobů.“ [[447]](#footnote-447)

Úvodní věta bere Aristotela v zásadním bodě: v reálných věcech daných *per se* a *simpliciter* se potence a aktualita zásadně vylučují. Každý *actus esendi* reálné věci obsahuje plnost bytí mimo potenci. Tak by ale nešla založit moderní metafyzika, která stojí na chimérické potentialitě bytí. Citát nejprve vyloučí nové poznání jsoucna z klasické stavby metafyziky vztažené k bytí první substance (*ens non includatur in illo actuali*). Aristoteles provádí redukci pouze na poslední univocitu predikovanou skrze druhou substanci vzhledem k reálné substanci (*resolutio in 'quid'*). Podle Scota je objektivita nový způsob, jak moderní metafyzik vidí svět za tímto typem kategoriální predikace a reality světa. Proto následuje druhý krok, který jednotu jsoucna predikovanou vzhledem ke druhé substanci dá o jedno patro výše, do objektivní roviny univočního jsoucna. Nová verze metafyziky začíná v čisté možnosti dané jako minimální verze individualizované jsoucnosti (*potentia simpliciter in rebus*). Na této úrovni čisté objektivity už není možná žádná další resoluce na jednodušší principy. První věda začíná dedukci od této úrovně, v níž objektivně „exsistují“ všechny univoční významy jsoucna (*ad quem ultimo stat resolutio*). Scotus našel skrze novou formu dělení univerzálií (*resolutio*) objektivní verzi Jamblichova diakosmu (OBJ I, kap. 1.3.1). Moderní theurgie již nemá charakter mystického božího muže zanikající antiky, ale logicky nazírajího ilumináta nové epochy, v níž nihilisticky vládne *intelligentia spiritualis* . Joachima Fiore začal objektivní epocha skrze vizi o vládě Ducha svatého. Tato epocha začala v Oxfordu a ve věku dokonaného imperialistického kapitalismu přešla do bankovní enklávy *City of London*; její dosavadní nihilistické sídlo má adresu v jedné ulici New Yorku.

Poslední univocita je dána jako koncept objektivně dané potence (*conceptus potentialis*) definované mimo realitu první substance. Redukce na metafyzickou jednoduchost jsoucna (*resolutio*) neobsahuje realitu první substance (*nihil includit actualitatis*). Objektivní forma dedukce vychází z minimálního pojetí jsoucna, které je dáno pouze potenciálně. V důsledku toho vznikly dvě formy metafyziky založené na dvojí nedělitelné kategoriální substanci: scotistická „první“ substance (*potentia simpliciter in rebus*) a aristotelská druhá substance (*resolutio* *in quid*). Čistý náhled jsoucna je daný na úrovni objektivní substance (*conceptus potentialis*)*.* Aristotelské poznání dané abstrakcí vzniká skrze hylemorfickou substanci (*conceptus actualis*). Obě formy náhledu jsou zásadně odlišné od aktuálně dané první substance (*ens non includitur essentialiter in utroque illorum*). První náhled na substanci v modu *ens inquantum ens* zakládá objektivní metafyziku, protože není odvozen od reálné první substance, ale od objektivního konceptu božího nekonečného jsoucna. Druhý náhled na abstrahované jsoucno „substance *qua* substance“ zakládá aristotelskou formu metafyziky. Scotus založil nový projekt první vědy odlišný od Aristotelovy *Metafyziky*. Naplnil Alexandrovu a Avicennovu definici první vědy o jednotě jsoucna, která stojí za fyzikou (kap. 5.3.1). Existuje tolik druhů metzafyziky, kolik je druhů substancí. Protože modernisté pozorují objektivní substanci, tak také mají objektivní metafyziku. A není důležité, že tato substance reálně neexistuje. Transcendentální metafyzika moderny není aristotelská první věda. Scotus našel s Avicennou v řádu absolutně první poznatelnosti první určení substance jako prvního principu poznání, protože to je oblast vědění metafyziky jako první vědy o jsoucnu. Scotův výklad sleduje na úrovni objektivity argumentaci klíčové části *Metafyziky* popisující hledanou jednotu jsoucího (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν, *Met*. 1003b5‒6). Scotus našel objektivní jednotu „*ad unum*“. Ale počátek jeho metafyziky stojí mimo aktuální realitu. Scotus sofistikovaně zrušil aristotelský projekt metafyziky tím, že ji dogmaticky převedl na úroveň konceptu nekonečného božího jsoucna. Logická nutnost daná závěrem *ergo oportet* je vztažená ke jsoucnu třetího druhu. Objektivní jsoucno přešlo skrze nově daný *dativus possessivus* do prostoru historicky odkryté manifestace tzv. druhé metafyziky“ (*Ereignis*). Z hlediska dějinnosti hledané hermeneutikou ukazuje toto založení metafyziky nové porozumění světa (*Wirkungsgeschichte*) v dějinném modu epochálního *Irrtum*. Rozklad jsoucna na absolutně jednoduchá určení (*resolutio*) se dostal do „nulového bodu“ moderny, protože zde již subsistuje jsoucno v původní jednoduchosti, mimo konfůzní subjekt daný v realitě. Metafyzika se dostala do nulového bodu, v němž se skrývá základní *Lichtung* pravdy nepravdy pro dějiny moderny.[[448]](#footnote-448) Scotus našel Archimédův bod metafyziky v bohu *Modernorum* a vytvořil novou architekturu jsoucna pomocí objektivní dedukce. Podle Scota nutně platí (*ergo oportet*), že toto objektivní absolutně oddělené jsoucno stojí za kategoriálním modem daným aristotelskou druhou substancí (*resolutio in quid*), a proto nemůže být dáno v aktuálním bytí jsoucna (*ens non includatur in illo actuali*). Takové řešení první vědy založené na neexistujícím aktuálním jsoucnu Aristoteles při hledání první vědy několikrát odmítl: jak proti sofistům, tak proti Eleatům, a nakonec i proti Platonovi. Citovaná nutnost otevřela cestu západní objektivních křížových výprav. Jejich dynamika se skrývá v objektivní nutnosti „*ergo oportet*“, která vytvořila cestu západního nihilismu. Scotovi a jeho následovníkům je zcela zřejmé (*manifestum est*), že jejich výstavba metafyziky daná v tomto epochálním momentu *per prius* obsahuje naprosto stejné pojetí jsoucna (*quod resolutio stat ad ens*) jako měla *Metafyzika* Z.1 vzhledem k substanci. Nová metafyzika je shrnutá v tezi, že nová forma dedukce obsahuje původní jsoucno *Metafyziky*, o němž mluví kniha Z (*resolutio stat ad ens*). Z předešlého výkladu je zřejmé, že jde o epochální omyl. Scotus zaměnil reálnou první substanci danou hyparchicky za její esenci danou v abstraktní definici. Substanci vidí v abstraktním náhledu jednoty jsoucna. Tato jednota stojí na dogmatické formě jeho esenciální metafyziky založené na logické dedukci. Scotův výklad *Metafyziky* staví na Avicennově logickém konceptu jsoucna daném univočně v mysli a v realitě. To není parmenidovská shoda myšlení daná vzhledem k celku bytí, které božská Pravda ukazuje smrtelníkovi. Mytologická dedukce představuje moderní paranoiu, kdy myšlení smrtelníka samo ze sebe určuje smysl kosmického bytí. Múzy střežící s titánkou Mnémosýné celek smyslu jsoucna pro živé a mrtvé nemají rády falešnou mytopoetiku objektivních *Modernorum*. Proto vedou takto obluzené smrtelníky staletou cestou epochální *Irre* pod vládou božské síly Apaté a objektivně vzdělaných Fúrií. Jsou ale myslitelé a básníci, které archaické Múzy mají rády v modu *a/létheia* stejně jako známé homérské věštce typu Nestóra, Teiresiáse a Kalcháse. Tito smrtelníci chtějí existovat v původní archaické *alétheia*, kde se dává jednota múzického bytí světa rozepjatého mezi živými a mrtvými v původní jednotě dějinně daného bytí.

Výklad předešlých matric ukázal, že univoční jednota jsoucna vybudovaná podle Avicenny je v rozporu s původním cílem aristotelské metafyziky. Platon a Aristoteles a po nich Avicenna a Averroes podávají dva zcela odlišné náhledy na způsob, jak se jsoucno dává ve své jsoucnosti. Zatmění aktuálního jsoucna v západní filosofii zakládá metafyzickou *obscurity* jako postupné zatmění první substance dané od Porfyria a od Avicenny. Averroes tvrdí, že Avicennova spekulativní metafyzika začíná v temnotě teoretického rozumu odtrženého od reality první substance. Nová metafyzická jednota jsoucna postaví po vzoru Avicenny bytí objektivního jsoucna mimo reálné substance. Scotus ukončí první fázi výstavby nové první vědy tímto způsobem.

„Substance má v sobě něco formálního, co není její formálně daná jsoucnost, ale způsob bytí jsoucího (*sed modus entis*). Kdyby tento způsob bytí byl formálním jsoucnem (*formaliter ens*), pak by vzhledem k němu došlo k dalšímu dělení formy, aby se odlišila od této jinakovosti, což by šlo do nekonečna.“ [[449]](#footnote-449)

Nový výměr jsoucnosti není dán primárně skrze kategoriální substanci (*non est formaliter entitas*), protože tento způsob univerzálního poznání je určen abstrakcí z kontigentní reality (*formaliter ens*). Na úrovni kategoriální druhé substance je podle Scota pořád možné *resolutio* na jednodušší koncepty, protože člověk je dělitelný na druh a diferenci. Čistá objektivní jsoucnost vystupuje jako hypostázovaná forma (*aliquid formale*), která je dána jako nový způsob bytí jsoucna (*modus entis*). Citát dokazuje, že nová metafyzika není slučitelná s Aristotelovým pojetím jednoty vztažené k reálné substanci. Identita substance jako poslední jednoty by v sobě obsahovala ještě onen poslední rozdíl mezi sebou a mezi objektivně daným jsoucnem (*conveniret in ente cum alia differentia*). Tím by se jednota na úrovni kategoriální substance hledala do nekonečna (*ultra in infinitum*) podle námitky „třetího muže“ z dialogu *Parmenides* a z *Metafyziky*. Scotova námitka proti klasické kategoriální predikace zní, že abstrahovaná univerzální esence-forma není dostatečně jednoduchá, protože nemá původní formu objektivní jsoucnosti danou skrze dedukci od konceptu nekonečného jsoucna. První věda vznikne objektivní dedukcí a přímým náhledem na poslední atomární substanci. Tato simliciter daná atomární substance obsahuje poslední (tj. objektivní) úroveň jednoty jsoucna před čistým nebytím. První náhled jsoucna v jeho primární jednotě je daný na úrovni čisté jsoucnosti (*formaliter entitas*), což odpovídá pohledu na jsoucno dané v modu *inquantum ens*. Proti tomuto primárnímu pohledu na objektivně dané jsoucno stojí aristotelské jsoucno determinované v rámci kategoriální predikace (*formaliter ens*). Jednoduchost původně daná v reálné věci nyní přišla výhradně do božského a do lidského subjektu. A navíc opačně platí, že reálná věc (*confusum*) je poznána nejasně (*confuse*). Tento druh *resolutio* Aristoteles pro metafyziku zásadně odmítl, což po něm zopakovali vrcholní zástupci prvního averroismu na Rue du Fouarre poukazem na chybný koncept Avicennovy metafyziky. První věda musí podle aristoteliků hledat reálnou, a ne abstraktní jednotu jsoucna. Scotus dává jednotu mimo realitu a mimo kategoriální predikaci první a druhé substance, což ukázaly předešlé části metafyzické dedukce dané pro jsoucno v modu *simplex*.

Shrňme první metafyzickou dedukci v *Lectura I* na příkladu běloby, kde je možné vidět všechny tři výměry jsoucna (*ratio entis*). První forma je dána na úrovni kategoriální predikace dané vzhledem k jedinečnému bytí hylemorfické substance. Skrze impozici se predikuje běloba jako univerzální akcident druhé substance („běloba predikovaná vzhledem k tomuto hyparchickému reálnému autu“). První kapitola ukázala, že Scotův komentář *Kategorií* už nerozlišuje mezi bytím první a druhé substance daným na metafyzické úrovni abstrakce. Druhá forma resoluce defomovala aristotelskou abstrakci a určila esenci běloby jako porretánský a avicennovský akcident *per se*, který funguje jako univerzální hypostázovaná esence. Vztah běloby-esence k reálnému bílému autu je dán podle Avicennovy denudace a komitace („esence běloby abstrahovaná skrze denudaci nebo predikovaná skrze komitaci vzhledem k tomuto autu“). Třetí výměr jsoucna vezme bytí běloby v její exemplární a jednoduché objektivitě. Tato identita běloby je dána na poslední, tedy minimální úrovni její jsoucnosti, kde ještě existuje její určení ve smyslu objektivního individua jako „něčeho určitého“ poprvé odděleného od původního konceptu neomezené jsoucnosti („objektivní bytí běloby jako původní substance dané *per se* skrze minimální jsoucnost běloby dané jako objektivní substance“). Tady už žádné auto není třeba. Tento koncept běloby je objektivní a univoční pro boha i pro člověka, protože určuje první atomární substanci vybavenou minimálním bytím a minimálním výměrem. Bůh myslí tuto bělobu na nekonečný způsob, člověk na konečný způsob. Rozdíl tkví pouze v modu poznání této univoční objektivity, protože sama o sobě neexistuje, je to čistá potence. Směrem od boha je objektivní *ratio* běloby dáno v nekonečném modu, lidská mysl ho poznává v konečném modu. Tyto tři způsoby bytí běloby (kategoriální, esenciální, objektivní) podávají celek dedukce směrem od objektivního božího jsoucna do reality. Nebo naopak pozorují realitu v náhledu esenciální denudace (Avicenna) a objektivního náhledu (Scotus). Pak se objektivní jsoucnost manifestuje skrze reálné jsoucno. Scotus vytvořil verzi objektivního aristotelského exemplarismu a tím zrušil druhý averroismus Henryho z Gentu. Podle Scotovy verze *dativus incommodi* mají aristotelikové prvního averroismu pravdu proti iluminátům z druhého averroismu, protože k poznání pravdy není třeba nadpřirozených entit. Tím zanikla potřeba emanace a komitace daná v avicennovském modu „*esse ad*“, kterou měl Henry z Gentu. Ostrůvek exemplární přirozenosti existuje v autonomně dané boží racionalitě a jsoucnosti; ty představují univerální a univoční vzor boží mysli ve světě. Objektivista nazírá tuto racionalitu skrze konečné bytí jsoucna určené v modu objektivní kauzality. Může si to dovolit toto nadpřirozené vidění objeitivního diakosmu, protože jeho mysl má stejný habitus jako myšlení moderního boha. Tento typ ontoteologické výměny (*Ge-Stell*) má démonickou povahu; nový *dativus possessivus*, na kterém tato výměna spočívá, je plně mytologický (*possessio*). Proto také moderna úplně změnila status čarodějnických procesů od 14. století (Kap. 5.5).

Něco jiného je reálná kauzalita daná demiurgickou vůlí, která tvoří věci. Nové univoční jsoucno je dáno *per se* v objektivním modu„*esse in*“, protože je moderní „substancí“. Nově myšlené jsoucno je objektivně-reálné ve smyslu subsistentního *ens inquantum ens*. Proto platí, že je třeba na úrovni přístupu k substanci rozlišit dvě formy náhledu, které od sebe oddělí původní objektivní subsistenci a reálnou existenci danou na hylemorfickém substrátu (*duplex est ratio a qua hoc nomen 'substantia' imponitur, scilicet subsistendi et substandi*, kap. 5.3.1). Ale objektivní jsoucno reálně neexistuje, protože nemá jak. Objektivní je jen náhled na jsoucno, který ukazuje základní dělení (*resolutio*) na původní poznatelnou objektivní substanci. Tato substanční a tím i univočně-objektivní jednota má vzhledem k aristotelské kategoriální predikaci transcendentální charakter, protože je dána až „za“ (*metá, trans-*) druhou substancí. Výstavbu nové metafyziky určuje fenomenologický způsob, „jak“ je fundamentálně dána substance v racionální konstituci jsoucnosti. Objektivita představuje první a proto evidentně jasný a čistý náhled moderního ilumináta na boží racionalitu produkující v modu původní poznatelnosti substanční celek stvoření. Toto faktum čistého rozumu je božská objektivita, která je racionálně manifestovaná v rámci dogmaticky vytvořené metafyziky. Ockham tento nesmysl jednoduše zrušil jako metafyzický blábol. Objektivní iluminát tuto metafyziku popisuje v její původní struktuře určené skrze teorii „jedné pravdy“ (*metaphysica generalis*). Tato minimální porce identity a jsoucna má v spise *Lectura I* i kvazi-kauzální účinnost, i když nikoliv na rovině *generatio* aktuální substance (*Vat*. XVI, no. 191‒192, pp. 302‒303). Tím je umožněn celkový rozvrh jsoucna v objektivně dané jsoucnosti. Manifestace metafyzického smyslu jsoucna má univerzálně objektivní charakter, protože je dána v univočním modu absolutní jednoduchosti jak vzhledem k oběma moderním intelektuálům: vzhledem k neexistujícímu modernímu bohu a vzhledem k paranoickému modernímu člověku. Modalita této jednoduchosti se liší v konečném a nekonečném modu. Jsoucno koncipované v modu nekonečnosti dává první pole pole zjevování jsoucna v jeho objektivním bytí. Pak je možná i objektivní forma pravdy jako adekvace skrze poznání plné pravdy (*in luce aeterna obiective formaliter*; ibid, no. 193, p. 304.2). Efektivní *causa prima* pro stvoření je na objektivní úrovni dána tím, že bůh chce „něco“ věčně a nutně myšleného, ale nikoliv nutně stvořeného. Boží exemplární objektivita (*aeternitas secundum quid*) se ukazuje v přirozeném řádu jako objektivní jsoucnost, kterou vidíme ve světle přirozeného poznání (ibid, no. 192, p. 303.21). Pak i my poznáme *univoce* a *obiective*, protože naše mysl funguje stejně jako boží intelekt, ale v jiném habitu daném dialektikou nekonečnosti a konečnosti). Tím je celek dedukce objektivního jsoucna uzavřen. Poslední aristotelik Ockham pak provedl kritiku Scotovy metafyziky z pozice prvního averroismu. Ockham ji kompletně zrušil jako metafyzicky zbytečnou a filosoficky nesmyslnou.

Následující část *Lectura I* rozšířila pole první filosofie tím, že postulovala kontingenci jako možnost danou přímo od boha. Scotus vázal určení minimální jsoucnosti na boží vůli a určil po vzoru Oliviho první jsoucno v modu „*non repugnat esse*“. Scotus použil základní koncepty Oliviho pojetí metafyziky vůle v modu ipseity vůle pro ustavení objektivní existence kontigentních událostí v bohu. Jeho svobodná ipseita (*potentia substantialis*) dovoluje totéž chtít a nechtít, což kontrastuje s již určeným modem chtění (*potentia* *accidentalis)*. Ipseita božího intelektu funguje podle intimní kauzality vůle podané Olivim (kap. 5.1.2). Scotus změnil Oliviho intimní substanciální potenci na objektivní *possibilitas logica*.

„Ale opak daný vzhledem k akcidentu v jeho náhodném působení (*accidentis per accidens*) zahrnuje také substanci, která toto dění v daném okamžiku nese. Vůle chce A v tento okamžik a pro tento okamžik a stejně může nechtít A stejným způsobem. Vzhledem k těmto oběma možnostem svobodné vůle pak logika možnosti (*possibilitas logica*) nevylučuje oba současné protiklady jako kontradiktorní.“ [[450]](#footnote-450)

Na úrovni exemplární objektivity v bohu platí současně kontingence a nutnost. Kontingence se týká logické danosti poznání jako možnosti moderního božího intelektu „stát se ‒ nestát se“. Obě možnosti stojí v čisté potenci pro determinující a pro aktuálně chtějící boží vůli danou v modu substanciální ipseity. Tu sice v jejím původním modu nejsme schopni poznat tak jak existuje v boží esenci. Poznáváme jen racionální produkci boží objektivity, která má formu *ad extra* dané boží racionality (*dicimur intelligere in luce increata, et non in voluntate increata*; Vat. XVI, p. 302.28). Napojením na aktuální svobodnou vůli danou intimně vznikla možnost kontingence v bohu daná na objektivní úrovni. Intimní a ipseitní logika třetího druhu vytvořila nové určení objektivity pro kontingentní jsoucna. Ta jsou exemplárně určena v modu nekonečného božího poznání a intimně dané svobodné vůle. Tím Scotus zavedl modernizovanou verzi demiurgického *dativus auctoris*, kterou Olivi navrhnul pro kapitalistický subjekt ve stejné době. Moderní kapitalistický bůh je svobodný, racionální producent a používá stejnou logiku jako my. Jednoznačná objektivní metafyzika tvoří nový dogmatický a sociální kapitál, který zůstává společný oběma moderním subjektům. Něco jiného je nutnost dění v reálu, kde už nevládne potenciální neurčitost dvou protikladných možností, ale determinovaná aktualita v modu identity substance (A=A). Moderní logika daná mytopoeticky na Oxfordu již od Grossetesteho (OBJ II, kap. 3.1.2) nemá žádný problém s tím, že se dívá bohu přes rameno na celek stvoření. Moderní bůh se stal moderním subjektem a banksteři po smrti této modly v epoše nihilismu dále dělají objektivní boží dílo. První averroismus odmítl tuto mytopoetiku moderního boho-lidského subjektu pustit do racionální filosofie. Citovali jsme stanovisko Sigera k boží vůli proti modernistům (*dico quod sic voluit, quia voluit*, kap. 4.4.1). Teorie jedné pravdy dává myšlení moderny větší rozlet. Tato „relativní utopie“ (K. Mannheim) vytvořila novou „kulturní hegemonii“ (A. Gramsci) a dovoluje s jistotou přehlédnout celek boží psychologie a myšlení. Moderní věda je plně radostná a plně stupidní. Scotus založil éru objektivní hegemonie moderny, kterou na mystické rovině zahájili Rufus, Bonaventura a Olivi (kap. 5.1.2). Následující citát zakládá sféru objektivní fakticity (*sub ratione factibilis*) objektivně určující stvořená jsoucna. Scotus ukazuje objektivní formu predikace „*in artificialibus*“, která běží v boží mysli.

„Boží intelekt nahlíží pravdu jakéhokoliv složeného jsoucna směrem od stvořitelské a činné vůle a pravdivost tohoto jsoucna sám sobě bezprostředně zpřítomňuje skrze bytí své vlastní esence. Tato pravda se nemanifestuje ve stvořitelském stavu (*non relucet sub ratione factibilis*) a v jeho esenci, dokud není předtím determinována boží vůlí.“ [[451]](#footnote-451)

Aktualita boží vůle dává formální determinaci intelektu, v němž se manifestuje (*relucet*) každý možný kontigentní stav světa na základě součinnosti boží vůle a intelektu. Boží intelekt nazírá pravdu reálné věci (*veritatem alicuius complexionis*), kterou vytváří jeho vůle (*factam et operatam a voluntate*). Boží vůle spoludeterminuje objektivní pravdu dané složeniny (*determinatum sit a voluntate divina*). Tím vzniká objektivní určení každé možné proveditelnosti (*sub ratione factibilis*) dané v boží esenci (*in essentia*). Objektivní pravda reálné věci je stvořena vůlí, nikoliv pouze božím rozumem (*factam et operatam a voluntate*). Boží intelekt vidí pravdu takto daného objektivního jsoucna (*intellectus divinus videt veritatem alicuius complexionis*). Voluntaristická produkce objektivity ustavila první verzi objektivního *factum*, tedy objektivní pravdy kontigentních jsoucen v modu voluntaristické demiurgické produkce. Scotus navázal na Oliviho a vytvořil novou verzi *dativus modi*, která stanovila věčnou modalitu objektivní kapitalistické výroby dané jako takové (*sub ratione factibilis*). V bohu vzniklo primární místo kauzálně dané objektivity dané ipseitně a jako objekty potenciálního božího *facere*. Tato demiurgická objektivita je založena jako čistá možnost bez jakéhokoliv vnějšího účinku (*voluntas divina inquantum est operativa ad intra*; *Vat*. XVII, no. 54; p. 497.13‒15). Scotus vytvořil po vzoru Oliviho v moderním bohu intimní univerzum kontingentních možností demiurgické tvorby postavené pouze proti nemožnosti jako logické kontradikci (*si aliquid est possibile, est ponibile*; ibid, no. 72, p. 504.14‒15). Jsoucno jako čistá možnost (*possibile*) dostává objektivitu a také první fakticitu a pozitivitu ve smyslu *absolute*, čili plně oddělené kontingence dané pouze v moderním bohu (*ponibile*). Tvrzení „co je možné, to je proveditelné“ se stalo základním imperativem vědy v epoše metafyzického nihilismu, kdy myšlení přestalo být determinováno reálnou první substancí. Scotus vložil tento druh objektivních, absolutně uskutečnitelných možností do moderního boha. Bůh se od nynějška stal hlavním donátorem epochálně nové formy západního šílenství (*Irre*), což je objektivní forma kapitalismu. Scotus definoval novou formu *dativus auctoris* jako *locus specierum* objektivně uskutečnitelných species. Moderní bůh se stal nejen skutečným demiurgem, jak tomu bylo u Bonaventury, ale byl přeměněn na objektivního demiurga. Nová sféra „*ponibile*“ je rozpracována „*sub ratione factibilis*“, což přispělo k další významné změně. Nová sféra vytvořená pod heslem „co je možné, to je uskutečnitelné“ založila novou podobu moderního *dativus ethicus* provedeného v nihilistické formě „*anything goes*“. První při-sunutí (*Ge-Stell*) věci do její primární objektivní pravdy se děje v boží vůli. Touto operací vznikla oblast minimálního jsoucna v oblasti čisté možnosti a tento modus objektivity je oddělen od reálné danosti. Tyto formy danosti vázané na boží vůli založily nové pole zjevování jsoucna vázané na demiurgickou vůli. Objektivně chtěné jsoucno se klade jako „něco proveditelného“ (*sub ratione factibilis*) do potenciálně proveditelné existence. Složenina existující v reálu má v bohu exemplární modus objektivní insistence dané jako objektivní fakticita určená boží vůlí. Zamýšlené jsoucno určené k reálné stvořitelské produkci se liší reálným voluntaristickým zaměřením boží racionality od čistě myšleného jsoucna. Tím je založen Leibnizův projekt dvou světů. Objektivně možný svět je dán v ideálním božím kalkulu daném jeho dobrotou; na druhé straně jsou zbylé, hypoteticky možné a proto mnohem horší variace. Moderní bůh nutně musí produkovat jen to nejlepší z možného; jinak by nebyl moderní. Díky existenci tří řádů objektivity (nekonečné *factibile* v bohu, konečné *vestigium* ve stvoření, objektivně nazírané *imago* v kontigentní věci) existuje i trojí podobnost jsoucna v modu potence a příslušného objektu, který patří k takto danému typu poznání. Všechny tyto tři varianty objektivního *inesse* měly později zásadní důsledky v pozdějších teologických sporech od 16. století. Spekulace ohledně božího *factibile* v boží vůli a jeho vztahu k naší svobodě založila naprosto zbytečný spor nazvaný *De auxiliis* (1582‒1607); viz jeho současné varianty v analytické filosofii a postmoderní logice. Rozlišením druhů objektivity a jejich návaznosti je rovněž dána cesta vědy a techniky k ovládnutí přírody. Objektivní fakticitu světa v modu proveditelnosti znovu otevře Descartova definice vědy v šesté části *Rozpravě o metodě* (1637), která z lidí udělá *maîtres et possesseurs de la nature* v rámci Bonaventurovy „*regula agentis creati*“. Nihilistický vývoj moderní fakticity v řádu humanitích věd zahájí Giambattista Vico (*Nuova scienza*, 1725) a jeho výrok o plné konverzi mezi pravdou a lidskými výtvory (*verum et factum reciprocantur seu convertuntur*). Pravda se stala plně závislou na modu voluntaristické determinace a nakonec na instrumentálně-technické produkci jsoucna. Epochální nejasnost západní moderny citovaná Grossetestem (*aliquantulum obscura*; OBJ II, kap. 3.1.1) se stala u Scota objektivně danou jasností. Dedukce jsoucna na jeho první základ je naprosto jasná, protože jsoucno v jeho objektivitě dané *simpliciter* nahlížíme přímo. Tím je dokonáno dění Heideggerova *Irrtum* determinující osud západní metafyziky skrze zapomenutí bytí, a nyní i jsoucna. Vidění oxfordského ilumináta přešlo po zatmění první substance na absolutní vědění. Proto Scotus zakládá první jistou a distinktivní podobu *via Modernum*. *Doctor Subtilis* objektivně restauroval mytopoetickou podobu Jamblichova diakosmu. Neexistující diakosmos jsoucna třetího druhu v novém převleku se plně integroval do západní racionality. Císařovy nové šaty byly opravdu krásné a moc mu slušely. Alespoň podle mínění prvních scotistů, kteří z Oxfordu vyháněli Ockhama. V nastalé *epoché* klasického rozumu provedli ilumináti záchranu metafyziky *Modernorum*. Kapitalistický demiurg mohl konečně vyrazit dobývat svět pod vedením objektivní vize moderního boha. Moderna drží pojetí jedné pravdy v modu objektivní trojice jako jistotu (*certitudo*), správnost (*rectitudo*) a univerzální rovnost (*coaequatio*). Proto se nemusí starat o adekvaci poznání vzhledem ke kontigentní realitě. Scotus stojí na začátku této cesty Západu v modu objektivní *Irre*. Jeho metafyzická inovace založila nové pole zjevování objektivity a postavila možnost matematických modelů, které objektivně určují vlastnosti těles a dnes i kvantové modely na úrovni kosmologie. První metafyzický modernista hypoteticky zhasnul slunce, aby temnotě klasického myšlení našel *per absurdum* objektivní smysl jsoucna. Tento absurdní a zcela nihilistický postup poznání měl za následek epochální produktivitu Západu danou v modu neutuchající kapitalistické píle západních Latiníků (*industria in agendo, in scribendo*). Tato frenetická činnost dříve potvrzovala jistotu spasení a dnes potvrzuje pouze jistotu virtuálního konta v bance. Kapitalistickému demiurgovi založeného Bonaventurou a Olivim slouží po smrti moderního boha zbylá možnost neomezené produkce (*regula* *agentis creati*) jako naprosto uspokojivé *ultima ratio* pro vysvětlení světa. Nové *scibile* moderny odpovídá neomezenému apetitu a neomezené schopnosti invidividua, které je dnes mediálně přetvářeno v modu Rufusova *informatio* proudem simuláker produkovaným univerzem objektivně myslících iluminátů. Po zániku klasického metafyzického myšlení představuje spolek oligarchů všeho druhu (ekonomického, politického, akademického) současného nihilistického dárce objektivních forem původně představeného Avicennou. Myšlenkový nihilismus postavený na sekularizované verzi Avicennovy mystické metafyziky zrušil klasické filosofické myšlení a nechal si jeho simulákrum v podobě objektivní formy myšlení a instrumentální nihilistické racionality. Dělník ducha vzniklý z původní oxfordské *intelligentia spiritualis* nese na svých berech globální *conatus* současné epochy freneticky digitalizující po zatmění první substance v modu Heideggerova *Ge-Stell* a Jüngerova *Mobilmachung* všechna dostupná *scibile*. Mediálně zdatné Fúrie udělaly ze scholastického objektivního divadla navštěvovaného vážnou a bohabojnou modernou typu Bonaventury a Scota současný postmoderní kabaret pořádaný pro planetární obecenstvo žijící v současné globální vesnici.

### 5.3.3 Systém objektivní metafyziky

Spis *Lectura I* přinesl základní prvky nové metafyziky, včetně nové racionality umožňující objektivní poznání a manipulaci světa. První dedukce jsoucna představuje aristotelské řešení ve třech důležitých bodech, které neměla škola druhého averroismu. Za prvé. Moderní metafyzika akceptuje *intellectus possibilis* jako pasivní princip v modu *tabula rasa* vzhledem k intelektuálnímu nazírání nekonečné exemplární substance. Za druhé. Moderní metafyzika převedla veškeré poznání bytí jsoucího na kategoriální dedukci v modu *per prius* a *per posterius*. Tato dedukce je vztažena k přirozenému poznání substance podle *Metafyziky* a tím zrušila augustiniánskou teorii iluminace. Za třetí. Rozum poznává boha a všechno ostatní zcela přirozeně skrze objektivní a reálnou kauzalitu. Scotus v Paříži pochopil, že jeho metafyzická dedukce vytvořená v Oxfordu ještě zůstala v oblasti druhého averroismu. Měl sice objektivní dedukci jsoucna danou kategoriálně, ale ta spočívala na komitačním pojetí pravdy, což bylo nepřijatelné. Školu druhého averroismu považovali vzdělaní aristotelští tomisté v Paříži z modernizované školy *sophistae Latini* (viz sofista Aegidius) za debakl myšlení. Bacon přesně viděl a popsal, jak teologie přišla o svůj vědecký status. Novou theologii vytvořili moderní logikové a metafyzikové, kterým chybělo klasické vzdělání v přírodních a humanitních vědách (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, kap. 3.4.3). Moderní bůh byl podřízen logické a esenciální spekulaci a tím nastala jeho pomalá smrt. Scotus se stal prvním hrobníkem boha *Modernorum*, což je důstojný závěr objektivní komedie inscenované Múzami. Scotus poznal v Paříži tomistického Avicennu vykládaného „*ad mentem Averrois*“, který neexistoval na Oxfordu ovládaném porretány typu Pechama. Scotus plně přijal aristotelskou kritiku namířenou proti skupině „*sequaces Aristotelis*“ následujících neoplatonismus Toledské školy. Scotův avicenismus se blížil tomistickému pojetí semiaverroistů, stejně jako Aegidius Romanus. Ten přijal Avicennovu metafyziku a zachoval koncepci *intellectus possibilis* podle CMDA, aby modernizoval dualistickou teorii poznání. Scotus po příchodu do Paříže pozorně četl aristotelské traktáty ze školy prvního averroismu, zejména tomistické provenience. Intelekt funguje jako tomistická hypostáze v modu věčného a neporušitelného *tertium ens*. Pak bylo třeba dát objektivní diakosmos mimo boží esenci, do racionálního uspořádání nekonečného a konečného jsoucna. Tento první krok daný ve formě objektivního *resolutio* provedl traktát *Lectura I*. Tím vzniklo pole čisté intelligibility, které odstartovalo vývoj ke konceptu *natura pura* v 16. století a postmoderní ontologie v 17. století. Koncept čisté jsoucnosti produkuje metafyziku skrze univoční vyvedení objektivního pojmu jsoucna od kauzálně působícího boha k člověku, který toto působení přímo a univerzálně poznává. Metafyzická dedukce provedená skrze hypotetické zatmění slunce a skrze objektivní kauzalitu božích species ustavila základy nové metafyziky. V temnotě jsoucna dané zatměním první substance poznáváme moderního boha v modu univočního pojetí jsoucna podle Avicenny, tedy skrze objektivní kauzalitu. Nová náhled zahájil moderní objektivaci teologie, jejímiž původními autory byli Bonaventura a Gandavus. Analyticky myslící *Doctor Subtilis* pochopil důsledky pařížské tomistické interpretace Avicenny pro jeho novou metafyziku.Nadpřirozená iluminace neřídí přirozené poznání, proto je třeba změnit pojetí pravdy na aristotelskou adekvaci danou v rámci vědeckého poznání *Druhých analytik*. Teorie jedné pravdy musí být vědecká v rámci nově založené *metaphysica generalis*, kde je racionalita teologie vědecky dedukována z filosofie. Scotus proti Bonaventurovi a Gandavovi odmítl duální pojetí exemplaru v rámci boží intence a jejího objektivního statutu ve stvoření. Tato ontoteologická konstrukce druhého averroismu vedla k neřešitelným problémům, což brilantní myslitel z Oxfordu analyzoval s neobyčejnou jasností. Bonaventurova a Gandavova koncepce objektivity v komitačním modu „*esse ad*“ vytvořila dva řády emanace jsoucen třetího druhu: *exemplar* vycházel od boha a *ratio seminalis* bylo dáno ve stvoření. Scotus přenesl sféru božského myšlení do aristotelismu tím, že oddělil božský intelekt a habitus od jeho božské podstaty. Vytvořil novou verzi objektivního „*esse in*“, které bylo definované skrze pojem nekonečnosti přístupný lidskému poznání. Tomistický hypostatický intelekt se stal univerzálním druhem racionality definovaným *univoce* a *obiective*. Původní forma nekonečné myslitelské potence se stala nyní pro člověka nedostupnou. Konečné stvoření nemůže pojmout aktualitu boha v její esenciální nekonečnosti, jako to měli avicennističtí augustináni vedení Gandavem. Nekonečná existence boha je přímo pochopitelná v konečném stvoření, a to skrze rozumnou stavbu kosmu. Pak ji poznáváme v modu konečné objektivity nazírané přirozeným rozumem. Nová metafyzika však nebyla dokončena. Dedukce racionality z boha do kontingentního jsoucna nebyla vyřešena s ohledem na otázku pravdy. Aristotelská teorie pravdy jako korespondence je založená na univocitě druhé substance, která zakládá kategoriální predikaci skrze impozici smyslu z první substance. Scotus v prvním patře objektivní dedukce přímo nazírá „*conceptus simpliciter simplex*“ jako první objektivní substanci. Takto daná transcendentální úroveň predikace proto nepotřebuje žádnou druhou substanci. Aristotelská druhá substance se změnila na objektivně určenou první substanci, a tím vytvořila sofistickou formu avicennovské komitace.

Scotus vytvořil novou formu objektivního diakosmu odlišnou od předešlých modernistů. V tomto diakosmu bylo třeba etablovat pravdu jako univoční a univerzální formu podobnosti. Na jedné straně bylo dáno boží nekonečné *scibile* jako trinitiární boží racionalita, což zajistila dedukce v díle *Lectura I*. Pařížské období vytvořilo dedukci objektivní metafyziky s ohledem na stvořený řád bytí poznaný odpovídající formou přirozeného intelektu. Objektivita univočně spojuje nekonečnou sféru boží objektivity (*exemplar*) a její konečnou objektivní reprezentaci ve stvořeném jsoucnu (*vestigium*). Obojí poznáváme ve světě konečných, kontingentních a aktuálních jsoucen (*imago*). Poslední féra už umožňuje vedle objektivního poznání také aristotelské schéma abstrakce. Pak vznikne i objektivní pravda v modu adekvace, protože v řádu objektivně dané dedukce si odpovídají dva racionální pojmy dané pouze potenciálně. Objektivní bytí dané *simpliciter* jako potenciální jsoucno aktivizuje náš intelekt jak skrze avicennovskou denudaci, tak skrze aristotelské schéma abstrakce. Adekvace mezi objektivním bytím ve stvoření a naším poznávacím konceptem existuje od úrovně „*vestigium‒imago*“. Scotus při adekvaci nekonečné a konečné objektivity pracuje s podobným schématem jako Akvinský v díle *De potentia* (kap. 4.5.2). Vytváří koncept pravdy jako adekvace intelektu vzhledem ke *species intelligibilis* danému jako pouhá potence. Denudace nevytváří jsoucno třetího druhu. Objektivní esence představuje potenciální koncept daný v mysli. Ale Scotus na rozdíl od tomismu našel novou formu racionálního náhledu na objektivní substanci a na její celkovou architekturu danou od moderního boha v modu objektivní kauzality. Scotus je první autor druhého averroismu, jenž vytvořil schéma objektivního poznání podle *De anima* na úrovni „*vestigium*‒*imago*“ tím, že použil formu poznání danou ve škole prvního averroismu. Na rozdíl od emanačního a iluminačního scénáře neoplatonismu se bytí boha oddělilo od poznání člověka. Scotova konstrukce nové metafyziky se vrátila k Jamblichovu páru „Omezené‒Neomezené“ (OBJ I, kap. 1.3.1). Scotus do rozdílu mezi nekonečností a konečností přidal Aristotelův rozdíl mezi aktualitou a možností. Díky těmto změnám dostala nová stavba metafyziky nikoliv dvě formy boží esence v modu komitace jako u Gandava (*esse in*, *esse ad*), ale postupně zakládané sféry reprezentace. Dedukce nevzniká sestupem objektivních forem jako v díle *Liber de causis* (*rediens ad essentiam suam reditione completa*,kap. 5.2.1). Scotus zavedl aristotelský deduktivní sylogismus, který je společný modernímu člověku a jeho bohu. Místo Jamblichovy emanace vznikl ve druhé sféře koncept objektivního jsoucna navázaný na potenci božího myšlení, který je inspirovaný Avicennou. Toto trinitární schéma poprvé užil Ibn Ádí pro koncept Trojice (OBJ I, kap. 2.2). Metafyzika koncipuje přechod od božího exemplaru k jeho objektivní reprezentaci v modu *ens inquantum ens*. V otázce *resolutio* Scotus nechal původní Gandavovo schéma nejobecnějšího určení jsoucna (*primus conceptus communissimus*, kap. 5.2.1). Metafyzika nezačíná od chiméry, ale od moderního boha. Ten se stal aristotelikem a nyní myslí podle *De anima*. Nová forma objektivního jsoucna není aktuální entita, ale jen potenciální koncept. Zavedením nového *resolutio* jsoucna vznikly tři rozdílné manifestace objektivity (*factibile* v bohu, *vestigium* ve stvoření, *imago* v kontigentní věci). Tím byla dokončena první stavba objektivní metafyziky. Scotus během pařížského pobytu odstranil z nové metafyziky všechny zbytky augustiniánské a neoplatonské mystické iluminace, protože v Paříži poznal objektivní tomismus podle Avicenny.

Po zavedení Scotovy metafyziky přišel nový druh *dativus incommodi*, který poslal druhý averroismus do říše Zapomnění. Moderna se nyní skládá pouze z metafyzického scotismu a tomismu. Pařížský pobyt mezi modernistickými znalci Aristotela jako byl Godefroid de Fontaines poučil Scota v tom, že species nemohou existovat jinak, než jako intencionální předmět. Jsoucna třetího druhu nejsou substance, ale univerzálie dané pouze v mysli. Scotus přijal základní tezi prvního averroismu o kategoriální predikaci vzhledem k substanci, kterou ale chápal jako Avicennovu metafyzicky definovanou esenci. Proto odmítl po vzoru prvního averroismu jakoukoliv kategoriální predikaci založenou na exemplarech či neoplatonských species. Toto pojetí bylo pro aristotelského modernistu nepřijatelné už během oxfordského období. Substanční či hypostázovaná species druhého averroismu existovaly jen v teorii iluminace. Ta představovala pro Scota základní kámen úrazu, protože zničila racionální stavbu metafyziky jako první vědy o jsoucnu. Navíc odmítl další tezi druhého averroismu, že Bůh přímo určuje přirozené lidské poznání, což redublovalo schéma poznání podle *De anima*. Důvody pro odstranění iluminace z nové metafyziky jsou hned dva. Za prvé. Metafyzika nemůže být iracionální ve své metodě a základu, protože je přirozeným poznáním člověka. Za druhé. Teologie je daná v modu jedné a nyní už plně objektivní pravdy. Racionalita objektivního ontoteologického *adaequatio* mezi bohem a stvořením musí být založena na nové formě univerzální dedukce. Poznání moderního boha a objektivního jsoucna musí mít pouze přirozený základ daný filosoficky. Z těchto dvou důvodů nebylo pro iluminaci v novém systému žádné místo, protože by zrušila deduktivní výstavbu první vědy o přirozeně poznané objektivní substanci. Iluminace představuje z hlediska filosofie *contradictio in adiecto*, protože metafyzika přestala být přirozenou vědou o bohu a poznání reality bylo možné jen skrze nadpřirozenou iluminaci danou kauzálně. Tento metafyzický konstrukt daný v neoplatonské mystice Toledské školy a přenesený do avicennistického augustinianismu Latiníků později hájili v nihilistické verzi gigantomachie postmoderní okazionalisté (Berkeley, Maleblanche). Pařížské období hledá adekvaci boha a myšlení v rámci nové struktury metafyziky dané mimo ontoteologii augustiniánských iluminátů. Cestu zahájil Scotův výklad spisu *Kategorie*, protože ukázal pojetí jednoty jsoucna dané kategoriálně a postavené za druhou substancí (kap. 5.3.1). Dílo *Ordinatio I* bylo ve své první trinititární verzi jistě načrtnuto již v Oxfordu. Vycházelo z výše uvedené dedukce objektivní racionality od Boha ke stvoření a spojovalo přirozené poznání filozofie dané rozumem s poznáním teologie daným vírou. Božské bytí bylo z tohoto systému vyňato, protože by zakložilo novou formu neoplatónské emanace.

Scotus vyložil trojí podobnost danou ve výše uvedené trinitární formě objektivní dedukce podle *Lectura I* v novém paradigmatu universální shody. Pro první patro objektivního metafyzického *resolutio* bylo třeba navrhnout novou teorii pravdy. Model pravdy v pojetí oxfordských a pařížských iluminátů ze školy druhého averroismu nebyl udržitelný ani v rámci první formy Scotovy objektivní redukce vypracované ještě na Oxfordu. Ilumináti pohrdali aristotelskou metafyzikou, protože ji nepotřebovali. Pak ale neměli vědu založenou na kategoriální predikaci. Na Oxfordu již existovala jako teorie pravdy založená na Rufusově universální shodě moderního hypostázovaného intelektu a jeho stejně tak hypostázovaného *scibile* (*coaequatio*; OBJ II, Kap. 3.3.2). Scotus si během editace *Lectura I* uvědomil, že musí reformovat Gandavovo pojetí pravdy uvedené v termínu „*sincera veritas*“. Teorie pravdy musí reflektovat nový druh plně racionální a objektivní korespondence mezi Stvořitelem a stvořením. Pojetí pravdy bylo nezbytné k provedení plné dedukce trinitární metafyziky, která založila výše zmíněný projekt objektivity (*exemplar, vestigium, imago*). Tím je vysvětlen přechod metafyzické dedukce od prvního projektu v díle *Lectura I* k jeho dokončené verzi v díle *Ordinatio I*. Traktát *De cognoscibilitate Dei* začíná výstavbu nové metafyziky polemikou s Gandavovy pojmy „*sincera veritas*“ a „*veritas certa*“. Hlavní útok je veden proti teorii iluminace, kterou předešlá škola druhého averrorismu považovala za základní součást poznání. Scotus podává tuto teorii jako pouhé obecné mínění (*opinio communis*), které potřebuje kritickou revizi.

„Jestliže tvrdíš, že nestvořené světlo společně s intelektem a poznávaným předmětem způsobují plnost pravdy (*veritatem sinceram*), pak jde o obecné mínění, které dává věčné světlo jako 'vzdálenou příčinu' (*causam remotam*) tak, aby způsobovala všechnu jistou pravdu (*causare omnem certam veritatem*).“ [[452]](#footnote-452)

Gandavův exemplar fungoval jako přímá, i když vzdálená příčina poznání (*causa remota*). Ve schématu nasvícení poznání zezadu tvořil v řádu kauzality základní složku lidského poznání (*causet veritatem sinceram*). Z hlediska Henryho ontoteologie to bylo nezbytné. Moderna včetně Descarta musí najít po zatmění první substance nějaký ostrůvek kauzality mimo lidskou mysl. Scotus předělal augustiniánský pojem „*causa remota*“ tak, aby boží světlo přestalo být metafyzickou příčinou a stalo se pouhou metaforou. Objektivita, pravda a poznání dané na úrovni adekvace „*vestigium*‒*imago*“ vylučují mystickou iluminaci. Poznání konečného jsoucna probíhá v modernizovaném scénáři Aristotelovy metafyziky. Reprezentace boží objektivity ve stvořeném jsoucnu představuje pro přirozený rozum pouhou stopu (*vestigium*), a nikoliv účinnou příčinu poznání jako u předešlých moderních iluminátů. Lidské poznání reálného světa musí najít odpovídající adekvaci na čistě přirozené úrovni. Argumentace proti iluminační teorii poznání má aristotelský charakter podle prvního averrorismu.

„Buď je věčné světlo nezbytné pro získání plné pravdy a kauzálně v nás působí před přirozeně daným poznáním, nebo ne. Pokud ano, tak je dáno buď v poznávaném předmětu nebo v intelektu. V poznávaném předmětu být nemůže, protože poznaná věc má bytí pouze v intelektu a nemá žádné reálné bytí, ale pouze intencionální. Proto intelekt není schopen přijmout žádný reálný akcident.“ [[453]](#footnote-453)

Za prvé, iluminace nemá v průběhu přirozeného poznání jak působit, protože by měla vlastní kauzalitu danou před působením reálných substancí (*causat aliquid prius naturaliter actu*). Za druhé, boží kauzalitu danou ve stvoření nejde zavést do lidského poznání přímo. Za třetí, všechny poznané formy mají v lidské mysli jen intencionální charakter (*non habet 'esse' reale sed tantum intentionale*). Věčné světlo nepůsobí mezi reálnými věcmi jako jejich přímá přirozená kauza, protože není ani substancí ani akcidentem. A pokud je dáno v mysli, pak pouze jako intencionální obsah. Scotus odmítl mystický augustinianimus ve prospěch aristotelského schématu poznání podle *De anima*. Bůh působí na lidský intelekt daný ve světě skrze esenciální a univerzální kauzalitu poznávanou ve schématu *De anima*. Odstraněním starého typu iluminační ontoteologie zmizela z filosofie Bonaventurova metafora biblického světla, které pochází od boží tváře (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, kap. 4.1.2). Z hlediska hermeneutického existenciálu „*dativus incommodi*“ tím nastal pohřeb druhého averroismu. Přirozené poznání vytvořilo nový typ objektivity, a tím zrušilo iluminační teorii postavenou na nadpřirozeném poznání. Scotus provedl hegeliánské *Aufhebung* druhého averroismu. Scotismus šel stejnou cestou jako tomismus proti druhému averroismu. Přirozené poznání se spojilo s metafyzickým konceptem jsoucna vzatého v čisté jsoucnosti podle Avicenny, nikoliv s první reálnou substancí, jako to měl první averroismus.

Scotus zrušil iluminaci, ale ponechal moderní teorii jedné univoční pravdy založenou na výše popsané dedukci dané v *Lectura I*. S objektivitou božího poznání vzniká nové pojetí pravdy jako objektivně dané adekvace mysli vzhledem k primární sféře boží racionality. Následující pasáže citovaného traktátu *De cognoscibilitate Dei* ve spise *Ordinatio I* obsahují první teorii objektivního poznání a pravdy (*Vat*. III, no. 261‒264, pp. 160‒62). Iluminát Scotus jasně vidí do způsobu božího uvažování a zakládá plnou formu objektivity na základě inovované boží psychologie. Klíčový je statut *esse intelligibile* v boží mysli, který je vázaný na primární sféru zjevování jsoucna v objektivním modu *secundum quid*. Zavedením intuitivní sylogistiky do božího myšlení se zrušil avicennistický scénář emanace, který měl Gandavus a před ním všichni modernisté druhého averroismu. Ti hájili model adekvace lidské a boží mysli jako účinek daný přímým působením boží substance. Scotus ponechal boží myšlení na úrovni jeho nekonečné a zcela oddělené substance. Pravdy jako myšlené boží obsahy vystupují ve své původní nutné a věčné objektivitě, protože jsou logickým závěrem božího nazíravého myšlení, a nikoliv jeho esence. První forma teologicky ortodoxního modernismu provedla dedukci jsoucna vědeckým způsobem podle *Druhých analytik*. Racionalita směřuje od moderního boha k objektivně pojatému stvoření.

„K poznání prvního jsoucna je třeba říci, že všechny racionální obsahy (*omnia intelligibilia*) mají skrze akt božího intelektu formu inteligibilního bytí (*esse intelligibile*). V těchto intelligibilích se manifestují (*relucent*) všechny jejich pravdy tím, že boží intelekt svá inteligibilia reflektuje. Na základě těchto reflektovaných inteligibilních obsahů rozumí boží intelekt také všem pravdám, které z nich nutně vyplývají. Boží intelekt vidí obsahy svého myšlení a v nich objektivně poznává (*videt in eis sicut in obiectis*) ony nutné pravdy (*istas veritates necessarias*).“[[454]](#footnote-454)



Božský intelekt je původcem inteligibilních obsahů a pravd, které se manifestují skrze tyto obsahy (*omnes veritates de eis relucent*). Scotus nemá exemplar jako nadpřirozenou substanci. Božské myšlení je pouze hypotetickou nutnou podmínkou. Dedukce začíná na úrovni „*esse intelligibile*“ vytvářené božským intelektem. Racionalita je totožná s inteligibilními obsahy (*omnia intelligibilia*), které tvoří první úroveň božských pravd. Exemplarita má charakter logického postupu založeného na boží racionalitě. Moderní bůh nutně myslí exemplárním způsobem a člověk by měl dělat totéž. Neexistuje kategorické bytí v modu „*esse ad*“ jako v Gandavově ontoteologii. První adekvace našeho intelektu vzhledem k bohu jde k božským pravdám daným ve stvoření, a nikoliv k boží esenci. Tím je boží bytí zásadně odděleno od boží racionality dané do světa. Scotus nechal boha sylogisticky myslet podle *Druhých analytik*, které mají přímý intelektuální náhled do premis soudu (*Anal*. *Post*. 88b37). Bůh k tomuto objektivně nutnému úkonu používá aristotelsky bystrou mysl (ἀγχίνοια), která postřehne závěr bez sylogismu, jak je bezprostředně dán v jeho božské realitě (*Anal*. *Post*. 89b10‒11). Grosseteste tento typ myšlení použil pro konstrukci první verze *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, kap. 3.1.1). Scotus dává tento způsob exemplárně-objektivního sylogistického myšlení pouze bohu. Přechod od exemplární boží racionality k objektivnímu závěru je daný v modu „*secundum quid*“. Tím se ukazuje první krok dedukce objektivity v modu aristotelské pravdy jako adekvace. Bůh vidí předmět svého myšlení v intuitivním náhledu okamžitého a kauzálně-exemplárního racionálního soudu. V prvním kroku demiurgické produkce „*esse intelligibile*“vzniká nový objekt vytvořený skrze deduktivní syllogismus. Jeho závěr je daný jako forma intuitivního sylogismu. První návěst je (*maior*) je dána jako univerzální božská racionalita; prostředním členem (*minor*) je univočně daný pojem „*esse intelligibile*“, který má podle Scota přímý kauzální účinek; výsledný racionální závěr má podobu univerzálního racionálního obsahu (*omnia intelligibilia*). Tyto inteligibilní obsahy se pak projevují ve stvoření; jsou již plně objektivní a definované v tomistickém modu „*quoad nos*“. Pravda a nutnost patří k univerzálně platné a rozpoznatelné božské racionalitě. Boží racionální intuice má charakter logického úsudku. Scotus odmítl mytologii druhého averroismu, která stála na boží intencionalitě jako středním členu metafyzické dedukce. První shoda je dána na úrovni božího deduktivního syllogismu, který generuje věčné pravdy.

„Tyto [inteligibilní pravdy], nakolik jsou sekundární předměty božího intelektu (*sunt obiecta secundaria intellectus divini*), jsou pravdami proto, že se podobají svému exemplaru (*sunt veritates, quia conformes suo exemplari*), tedy božímu intelektu (*intellectui scilicet divino*). Tím jsou světlem, protože se ukazují a jsou neměnné a tudíž nutné. Ale věčné jsou pouze v modu objektivity (*secundum quid*), protože věčnost je dána jako podmínka jejich existence. Proto nemají jinou formu než objektivní (*nisi secundum quid*).“ [[455]](#footnote-455)

Boží náhled do sylogismu vytváří nepochybný racionální závěr (*obiecta secundaria intellectus divini*) a tento závěr má objektivní „exsistenci“ danou výše uvedenou formou sylogistického úsudku (*exsistentia secundum quid*). V modu nutnosti jsou věčné pravdy dané jako obecně pravdivé závěry soudu, což tyto deduktivní pravdy oddělilo od boží esence. Mytopoetika věčného světla a iluminace se nyní stala skutečnou metaforou, a ničím jiným. Racionalita boží mysli je dána ve formě přirozeného úsudku, který manifestuje deduktivní nutnost *ad extra*. Dedukované objektivní jsoucno zakládá nový objektivní smysl jsoucnosti (*obiecta secundaria*). Vyzářené pravdy dostávají statut věčného světla (*lux aeterna*) a tím i atribut nutnosti, stability a neměnnosti. Exemplarem je samotná boží mysl daná ve své myslitelské aktualitě (*intellectui scilicet divino*). Obsahy myšlení jsou pouze předmětnými pravdami intelektu v modu první adekvace (*conformes suo exemplari*) dané deduktivním sylogismem. Oblast nutných pravd tvoří závěr božího exemplárního myšlení. Obojí je spojeno modem jedné pravdy *rectitudo* a *certitudo*, protože racionalita v moderním bohu a jeho stvoření je jen jedna, proto není dána v modu analogie. Boží intelekt nazírá skrze intuitivní soud věčné pravdy v jejich exemplární nutnosti. Věčné pravdy jsou nutným závěrem božího deduktivního úsudku, v němž boží intelekt přímo nazírá střední člen soudu. Nutnou podmínkou pravd je původní věčnost a nutnost boží mysli (*aeternitas est condicio exsistentis*). Boží poznání přesahuje v modu „*exsistere*“ do světa skrze závěry racionálního soudu (*secundum quid*), nikoliv skrze přímé kauzální působení exemplarů. Díky exemplární formě úsudku mají inteligibilní obsahy pouze sekundární statut (*sunt obiecta secundaria intellectus divini*) vzhledem k božímu intelektu (*intellectui scilicet divino*). Racionální dedukce věčných a nutných pravd je odvozena od primární formy božího myšlení. Moderní bůh používá svůj nekonečně bystrý intelekt intuitivně a logicky správně. Boží mysl je první místo objektivity proto, že pravdy se vynořují jako předmět boží sylogistické intuice (*videt in eis* ... *istas veritates*). Sekundární obsahy božího myšlení dané formou dedukce již mají esenciální bytí ve zvláštním modu objektivní jsoucnosti (*exsistentiam secundum quid*). Bůh vidí to, co racionálně vymyslel jako nutný závěr svého neomylného soudu. Exemplární boží myšlení a pravda je daná v modu objektivní jsoucnosti jako nutný a věčný závěr intuitivně provedeného úsudku. Exemplární pravda vzniká v modu adekvace božího intelektu a exemplaru (*esse intelligibile*). Ale důsledek tohoto čistě imanentního božího myšlení a jeho nutné a pravdivé závěry může přirozeně poznávat člověk jako inteligibilní bytost, protože jsme stvořeni k božímu obrazu. Objektivní status nové sféry boží racionality „exsistuje“ v modu exemplární pravdy a nutnosti. První inteligibilia jsou pravdivá proto, že jsou dána jako metafyzická adekvace závěru soudu vzhledem k božskému intelektu. Tento exemplární intelekt tvoří součást boží esence jako jediného exemplaru, od něhož jsou pravdy odvozeny formou intuitivní dedukce. Omezený intelekt ilumináta poznává boží racionalitu v modu „*quoad nos*“. Scotova teze založená na reflexivním intuitivním důkazu ukazuje cestu hermeneutického „jak“ (*Wie*) moderního bůh myslí sám ze sebe, v nekonečném, ale srozumitelném modu „*quoad nos*“. Nevíme, jak bůh myslí v sobě samém. Scotus definitivně oddělil svou objektivní metafyziku od neoplatónské konstrukce svých předchůdců. Moderní bůh se stal ve Scotově antropomorfním modu prvním objektivně-moderním člověkem. Pod vedením deduktivně-objektivních Fúrií vznikl objektivní akademický diakosmos daný jako výsledný produkt zcela oddělené boží *scholé*. Scotus vytvořil absolutního garanta objektivní racionality v modu metafyzického *Gründung* a potvrdil tezi *Metafyziky* o odděleném Nehybném Hybateli z knihy *Lambda*. Bůh jako stvořitel je oddělen od moderního boha jako objektivního myslitele. Tento exemplární objektivní scholastik má přímé vidění své racionality skrze nekonečný intelektuální náhled. Člověk má pouze nepřímé vědění božího nekonečného vidění, protože naše poznání je dané skrze konečné deduktivní uvažování. Zcela oddělený inteligibilní kapitál daný božím myšlením *ad intra* je pro nás přístupný *ad extra* tím, že se vyzařuje do stvoření formou racionální nutnosti, která představuje objektivní závěr boží *scholé*. Scotův scholastický bůh koncipovaný ještě v Oxfordu se stal na Pařížské univerzitě okolo roku 1300 exemplárním moderním intelektuálem. A smrt této podivuhodné bytosti nakonec zničila Pařížskou univerzitu v 18. století. Oxfordská univerzita žije z této mytologické mrtvoly objektivně velmi dobře až dodnes. Archaická hermeneutika se řídí perspektivou *alétheia*, kterou nabízí božské Múzy. Z hlediska takto dané perspektivy představuje Scotova verze Oxfordského bludu objektivní verzi Osirisova mýtu. První moderní (a proto manický) akademik Set rozebral Osirisovo mrtvé tělo na části, aby vybudoval úspěšné pobočky Oxfordské univerzity v Novém světě. Tímto objektivním způsobem si nihilistické Fúrie definitivně zajistily kult akademické a plně intelektuální plodnosti.

Nová forma metafyziky bohu *Modernorum* dovolila, aby byl sám sebou, ve své esenciální intimitě intelektu a stvořitelsky činné vůle. Ale je zavázán, aby posílal do světa poznatelnou formu své sylogistické racionality. Druhý krok založil novou formu objektivní dedukce božích pravd do stvoření. Racionalita univoční nutnosti tvoří spojnici mezi boží nekonečností a konečným stvořením. Bůh je od světa objektivně oddělen, exemplarem je jeho nekonečný intelekt spojený s boží esencí. My poznáváme jeho objektivní intelektuální produkci. Tato deduktivní forma objektivní boží racionality je vyzářena do kontigentního světa jako „*lux aeterna*“, protože boží světlo symbolizuje univerzálně nutný charakter těchto pravd. Nová metafyzika představuje systém dedukce objektivity od odděleného boha ke stvoření. Stvoření je reprezentací těchto nutných pravd, protože bytí stvořeného jsoucna v sobě nese objektivní ratio dané od věčného exemplaru. Gandavus vytvořil tento model pomocí dvou modů (kap. 5.2.3) konceptu „*esse ad*“. Scotus toto schéma nahradil rozdílem mezi intelektuální produkcí boha (*esse intelligibile, exemplar*) a manifestovaným objektivním závěrem jeho úsudku, který je poznatelný ve světě. Místo subsistentní formy „*esse ad*“ dané boží intencí funguje směrem do světa jen oblast věčných pravd jako nutných kosmických regulí. Ty jsou určeny nikoliv Bonventurovou či Oliviho vůlí, ale Aristotelovým *demonstratio* podle *Druhých analytik*. Avicennův emanační model činného kosmického intelektu jako *dator formarum* dostal moderní podobu objektivní racionality, kterou v postmoderně přebrala logika, matematika a fyzika. Scotus pozoruje způsobu myšlení moderního boha jasně a správně, protože toto myšlení se univočně manifestuje ve světě. Exemplární boží racionalita nahradila boží kauzalitu danou v modu *causa prima*, kterou měl první averroismus. Bůh má modus nekonečného poznání v aktu intelektuální intuice, ale my jsme schopni dělat konečné racionální závěry na úrovni *metaphysica generalis*. Proto můžeme poznat také nereálné objektivní jsoucno, viz výše uvedený příklad neexistujícího slunce a objektivně daného slunečního světla (kap. 5.3.2). Stačí, když bůh slunce myslí jako nutnou pravdu a takto vytvořený racionální úsudek zajišťuje objektivní poznání pro konečný intelekt. Objektivní univocita je v této formě dedukce vztažená pouze ke společnému způsobu, jak myslí bůh i člověk jako dvě racionální bytosti, které nejsou stejné z hlediska jejich bytí. Tato verze dedukce zakládá objektivní metafyziku založenou na jedné unifikované pravdě. Objektivita již není Simplikiovým a Gandavovým substancializovaným vztahem vyvedeným z boží esence skrze neoplatonské emanace nebo avicennistické komitace.

Scotus vytvořil nového boha *Modernorum*. Objektivní boží kapitál nyní spočívá ve spekulativním myšlení a hlavní činností moderního boha je ontologická mediace nutného myšlení *ad extra*. Objektivní stvoření vzniká jako vedlejší intelektuální produkt osvícené činnosti exemplárního intelektu. Pokud se k tomuto procesu připojí i nekonečná boží vůle, pak dojde k reálnému stvoření. Radostná věda modernistů vedená akademickými Fúriemi v Oxfordu i v Paříži se nutně a objektivně završila ve Scotově metafyzické dedukci. Nová metafyzika pohrdla reálným světem a vytvořila neexistujícího božského inteletuála s jemu vlastní *regula agentis increati*, což boží racionalita. Podle této regule pak nutně a evidentně dedukuje bytí objektivně určeného světa platného pro objektivně založenou *intelligentia spiritualis*. Tato nová skupina iluminátů si po vzoru Scota vytvořila vlastní *regula agentis creati*. Ockham jako poslední velký znalec prvního avrroismu pozoroval celou tuto tragikomedii a Scotovu dedukci zrušil jako nesmyslnou. Objektivní mytopoetika božího uvažování (a nikoliv psychiky jako předtím) se sofisticky naroubovala na deduktivní postup *Druhých analytik*. Modernisté vzali tento božský idol za hlavní totem akademického kmene *sophistae* *Latinorum* podle projekčního mechanismu výše popsané kulturní hegemonie a relativní utopie (kap. 5.3.2). Objektivita se oddělila v podobě automního diakosmu od božího intelektu a dostala nutný, neměnný a pravdivý výměr. Bohem myšlené obsahy mají vlastní objektivní jsoucnost v modu prvního určení jsoucna jako substance třetího druhu (*secundum quid*). Racionalita deduktivního soudu je univoční v celém kosmu, protože bůh *Modernorum* je první objektivní vědec, který vidí tak, jak myslí a opačně. A boží myšlení představuje základní moderní kapitál reprezentovaný v modu konečnosti na rovině *vestigium* a *imago*. Scotus stvořil nové simulákrum moderny ve formě intelektuálního demiurga. Ten nutně produkuje exemplární podobu racionality, která je objektivně daná ve stvoření jako *imago*.

Shrňme následující část traktátu *De cognoscibilitate Dei* ve spise *Ordinatio I*, která podává přehled čtyř modů zjevování jsoucna v modu nově etablované objektivity (*Vat*. III, no. 261‒67, pp. 160‒63). Boží mysl je dána o sobě jako intelektuální esence a deduktivně myslí sama sebe ve formě exemplárně pravdivého závěru. Tento závěr je ve světě manifestován v objektivní podobě (*secundum quid*). Věčné boží pravdy jsou dány čistě imanentně v modu nekonečnosti, ale díky univocitě lidské a boží racionality jsou pro nás poznatelné i v našem konečném modu myšlení. Adekvační teorie pravdy postavená mimo iluminaci vyřešila přechod od boží objektivity k lidskému poznání. Boží intimita obsahuje identitu intelektuální boží esence a jeho exemplárně kladoucího myšlení. Deduktivní exemplární *positum* vytváří první ratio boha a stvoření, které přechází v konečném univočním modu do našeho intelektu. Na úrovni přechodu od božího *vestigium* k pozemskému *imago* se potkávádeduktivní racionalita člověka a boha v adekvační formě. Pro rozvoj Západu je tento způsob podobnosti boha a stvoření nesmírně důležitý. Vytváří nový druh *dativus possessivus*, který reguluje produkci objektivity v božském myšlení a následně v lidském intelektu. Tento způsob poznání zakládá Scotovu teorii pravdy jako *certitudo*, která vyjadřuje objektivní podobnost boží a lidské racionality danou mimo teorii iluminace. Podívejme se na status středního členu soudu, který má objektivní kauzalitu.

„Pokud jde o třetí způsob, ve věčném světle vidíme jako v příčině, která v sobě obsahuje primární objektivitu (*sicut in causa obiecti in se*). Boží intelekt produkuje objektivní kauzalitu skrze své akty ve svém inteligibilním bytí a skrze svou aktualitu dává této objektivitě takto [minimálně] určené bytí (*actu suo dat huic obiecto esse tale*). Z toho vyplývá (*per consequens*), že těmto inteligibilním jsoucnům dává určitý racionální výměr (*rationem obiecti*). A skrze tyto racionální výměry je následně veden lidský intelekt (*per quas rationes post movent intellectum*) k jistému poznání (*ad cognitionem certam*).“ [[456]](#footnote-456)

Citát začíná u boží esence, která je účinnou příčinou objektivního poznání ve sféře boží exemplární imanence (*in causa obiecti in se*). Toto poznání produkuje poznatek jako určenou předmětnost v objektivním bytí u boha (*esse tale*). Poznatek se stal objektivní esencí danou modu *secundum quid*, viz předešlé definice této objektivity. Myšlenka dostala po provedené intuitivní dedukci objektivní výměr daný v primární sféře boží racionality (*actu suo dat huic obiecto esse tale*). Neomezená věc daná v božím intelektu se nyní manifestuje jako něco objektivně určeného (*esse tale*). Nová forma *tertium ens* má stejný ontologický význam jako Avicennovo „*hoc esse tantum*“ und Gandavův koncept „*res a ratitudine*“ (kap. 5.2.1). Objektivně zajištěné mytologické jsoucno dostalo první vymezení v rámci nekonečné boží racionality. Tím vznikla první sféra objektivní racionality, která obsahuje exemplárně-objektivně určené *scibile*. Rozchod s Gandavou komitací představuje druhá část citátu daná v modu logického závěru (*per consequens dat eis talem rationem obiecti*). Racionalita vyzářená do světa v modu „*per consequens*“představuje pouze závěr poznávacího soudu, a ne emanaci boží podstaty. Nová sféra objektivity obsahuje formální pravdivost správného uvažování daného skrze plně univerzální, exemplární a racionální formy božího úsudku. Scotus navrhl přechod boží racionality do světa konsekventně aristotelsko-logickým způsobem, což zakládá jedinečnost jím produkovaného boha *Modernorum*. Racionalita božího usuzování má vlastní konsistenci a nutnost danou v modu jistoty (*per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam*). Protože bůh produkuje svou podstatou racionální úsudky v modu nekonečnosti, jsou pro nás jeho racionální úsudky univočně a deduktivně poznatelné v modu konečnosti. Racionalita, logika a metafyzika je jen jedna, pro moderního boha i pro modernisty. Scotus vytvořil místo komitační „*analogia entis*“ objektivní formu idiomatické komunikace s moderním bohem v podobě „*analogia rationalis*“. Subtilní doktor objektivně završil Gandavův výklad *communicatio idiomatum*, který tvoří mytopoetický a mystický základ moderny (kap. 5.3.2). Inteligibilita věčného světla odpovídá augustiniánské iluminaci a boží světlo nyní funguje v modu imanentní nutnosti dané racionální formou božího myšlení danou *ad extra*. Tento intimní výkon božího myšlení je vykonávaný pouze *ad intra* a je objektivovaný skrze exemplary. Oliviho intimita svobodné vůle se změnila na objektivní intimitu exemplární intelektuální reflexe. Scotus změnil klasické schéma Augustinovy iluminace, které filosoficky ztvárnil Gandavus jako poslední představitel školy druhého averroismu. Intencionální předmět není součást božího bytí projektovaného v modu *esse ad*. Reformovaný aristotelik zrušil Gandavovu teorii boží objektivity jako kauzálně působící síly v našem intelektu, kterou explicitně formuloval Pecham (*quod movet intellectum obiective est res*, kap. 4.2.2). Pecham chápe boží exemplární *res* jako jsoucno třetího druhu působící na naše poznání kauzálně. Hypostázovaná *species* fungovala jako jsoucno třetího druhu, které spojilo realitu a lidské poznání. Scotus odmítl sféru jsoucen třetího druhu jako zbytečnou, protože nebyla v souladu s aristotelským schématem poznání podle tomistického výkladu *De anima*. Descartes znovu zavedl do dedukce objektivity vrozené neoplatónské ideje, když tvořil další dedukci scotistické objektivity pro postmodernu. Scotova *metaphysica generalis* je logicky naprosto kompletní a z pohledu prvního averroismu je zcela iracionální. Nová metafyzika vytvořila univerzální spojení člověka, boha a kosmu založené na univoční objektivní racionalitě. Moderní člověk a jeho bůh potřebují logickou dedukci, aby přežili. Pořadí je důležité, protože Scotův bůh je objektivní lidskou projekcí, což exaktně ukázal Feuerbach v 19. století. Na rozdíl od Gandava a dalších iluminátů zavedl moderní Scotus adekvaci jako poznanou nutnost danou v boží ipseitě, ale skrze racionality božího myšlení danou skrze dedukci. Racionální povaha objektivity není emanace boží podstaty v modu jsoucna třetího druhu, ale nutný závěr objektivního myšlení. Oddělení boží racionální předmětnosti od její esence určuje sylogistický modus „*per consequens*“. Gandavus měl základní aspekt objektivity v bohu daný na základě intencionálních species. Scotus to změnil na formální strukturu podobnosti danou v univoční formě deduktivního soudu. Tím padlo přímé kauzální působení exemplaru na naše poznání, jako to měli ilumináti druhého averroismu v pojmu „*sincera veritas*“. Boží duch je nekonečný a nachází se ve stavu absolutní a neomezené aktuality. Této úrovni intuitivní reflexi imanentního Boha neodpovídá žádná úroveň ve stvoření. Ale boží reflexe vytváří sekundární sestupnou řadu objektivního vědění daného jako Bonaventurova „*regula agentis increati*“. Scotova verse této regule má podobu intuitivního deduktivního syllogismu, a tím se podstatně liší od předešlé emanace neoplatonských hypostázovaných forem a avincennovské intencionality. Na druhé úrovni racionality je už možná, a dokonce nutná adekvace, a to díky racionální kategoriální dedukci. Druhá forma objektivní racionality generuje další patro objektivity, kde je korespondenční teorie pravdy daná jako podobnost na úrovni „*vestigium­—imago*“. Tato nová struktura objektivity představuje mohutný impulz pro lidského konečného demiurga. Objektivně založený kapitalistický demiurg tyto nutné a univerzální boží regule dané ve formě boží racionality zpracovavá do odpovídající formy objektivity na úrovni „*regula agentis creati*“. Tato druhá verze pravdy má již metafyzický charakter aristotelské dedukce. Postmoderní Descartes transformoval tyto metafyzické regule do matematiky. Logický pozitivismus v epoše myslitelského nihilismu pak definitivně zrušil metafyziku jako zbytečnou.

Scotus byl první modernista, který objektivně-adekvátně vyvedl pravdu z exemplární sféry božího bytí a intelektu a poslal ji do stvoření. Nová metafyzika zachránila modernu před herezí neoplatonských emanací a avicennovské komitace. Cenou za odstranění emanace z objektivní metafyziky byla smrt moderního boha, kterou dokonala postmoderna. Pro Scota byla božská sylogistická pravda druhotným prvkem, pro Leibnize a jeho následovníky se však stala primární věcí myšlení. Scotova dedukce odstartovala proces sekularizace Západu, protože zavedla univerzální koncept objektivity založený na moderním bohu. Ten provádí logické a kategoriální uvažování s absolutní rychlostí, které současný superkomputer nikdy nedosáhne. Proto je tento blahoslavený františkán po kanonizovaném světci Bonaventurovi druhým zakladatelem západní sekularizace. Moderní *deus otiosus* sice pravdivě přemýšlí, ale je od světa objektivně oddělen ve své nekonečné scholastické aktivitě. Jistěže může i moderní bůh působit jako Stvořitel. K tomu potřebuje akt vůle, která vybaví jeho primární objektivní racionalitu následnou stvořitelskou kauzalitou. Scotův objektivně definovaný bůh vždy exemplárně myslí v modu *semel*‒*semper* a někdy i demiurgicky koná. Bůh vyvádí exemplární obsahy svého myšlení do sféry primární objektivity a nedrží je ve svém intelektu nebo esenci. Raný kapitalismus založený dvojí regulí a dvojí vůli Bonaventury a Oliviho dostal nový božský subjekt, který produkuje univerzální racionalitu. Moderní bůh už není pokladníkem objektivních species. Bůh vložil poklad rozumné racionality do „*brave new world*“ jako globálního kapitalistického podniku. Objektivita dostala nový dějinný habitat, protože bůh dostal nový habitus myšlení. Scotus zrušil Gandavovu psychologii boží intencionality a nahradil ji logickým úsudkem boží racionality oddělené od boží podstaty. Tím také potvrdil oddělenost prvního „Nehybného Objektivisty“ podle *Metafyziky*, kniha *Lambda*. Exemplar druhého averroismu se změnil na demiurgickou produkci exemplární objektivity, které se nazírá a reflektuje v aktu kategoriální dedukce. Pokud k tomuto deduktivnímu soudu přijde i akt boží demiurgické vůle, pak tento objektivně správně a nutně daný závěr začne existovat i reálně. Objektivní adekvační teorie pravdy vychází z identity mezi exemplárním božím intelektem a objektivními závěry, které tento intelekt myslí. Skrze vyzářené pravdy dané v božím světle intelektu můžeme vidět proměnlivé jsoucno (*sicut in continente obiectum*) v modu trvalé objektivity. Podle Scota odpovídá tato teorie smyslu Augustinova díla *De trinitate* XI.14 (*Vat.* III, no. 263, p. 161.6‒7). Scotus provedl exegezi výše uvedeného Augustinova textu o poznání skrze věčné boží světlo tak, že zrušil základní tezi druhého averroismu. Světlo boží tváře sice nadále metaforicky ozařuje svět, ale přestalo působit jako metafyzická „*causa remota*“ na naše myšlení. Tezi o objektivní boží racionalitě plně pochopil a využil Leibniz, který byl výborný znalec Scotovy metafyziky a dobře znal i její nedostatky (kap. 5.3.2). Scotus dokončil po Rufusovi a Bonaventurovi výstavbu západní objektivní vědy postavené mimo aktualitu první substance. Nové univerzum racionality je plně objektivní a sahá od boha až do posledního místa kosmu. Scotus proti škole latinských sofistů ve druhém averroismu odmítl jakoukoliv kauzálně účinnou hypostázi v boží sféře. Zavedení *tertium ens* do jednoduchého božího bytí by vneslo do boha substanční mnohost. To byla podle školy prvního averroismu jasná hereze neoplatonských „*sequaces Aristotelis*“. Scotova metafyzika otevřela *via Modernorum*, protože sekularizovala racionalitu mimo boží esenci a mimo stvořitelskou vůli. Nekonečný bůh zůstal ve své aktuální esencialitě. Ale forma jeho myšlení se manifestuje jako objektivní racionalita, která je návodem ke správnému deduktivnímu myšlení. Objektivita přestala být jsoucnem třetího druhu a stala se univerzálním formálním konceptem v modu *secundum quid*. Není třeba multiplikovat jsoucna třetího druhu, když na vysvětlení objektivity stačí modernizovaný avicennismus a aristotelismus. Nově utvořená forma dedukce založila finální *dativus incommodi*, který poslal školu druhého averroismu do Léthé.

Projděme Scotovo schéma objektivní emanace vědecké racionality ustavené podle *Druhých analytik*. Deduktivní sylogismus směrem od boha vypadá následovně.

* *Maior*: Oddělený boží intelekt jako esence a kauza bytující v intimním modu nekonečné boží aktuality a bytí (*causa obiecti in se*).
* *Minor*: Výměr inteligibilních obsahů daných v božím intelektu formou intuitivního náhledu (*exemplar, ratio obiecti, esse tale, ponibilia, factibilia*).
* *Ergo*: Nutné pravdy a regule vyzářené v modu věčného světla do světa pro lidský intelekt (*lux aeterna*, *cognitio certa, esse intelligibile, ens obiective*).

Střední člen božího soudu je pro nás poznatelný v naší konečné racionalitě. Jde o způsob sylogistického uvažování daný od boha v nekonečném modu. Boží nekonečně bystrá mysl vnesla do poznávajího soudu daném v sekundárním modu původní primární stvořitelskou kauzalitu a racionální exemplaritu, ale ta v nové formě vědecké dedukce figuruje pouze skrze formu sylogistického závěru. Božská racionalita nyní funguje v nové podobě vědecké dedukce, tj. pouze jako čistě racionální forma. Nasledujíc první averroismus daný pro něj jako tomismus, Scotus oddělil formální kauzalitu povahu poznání od účinné kauzality dané stvořením. Bývalé exemplary dané jako *tertium ens* zmizely a vzhledem ke světu se manifestují pouze nutnými a věčnými závěry demonstrativního soudu. Jako střední člen sylogismu funguje boží racionalita daná aktualitou intuitivního božího náhledu. Objektivní podoba boží racionality není dána kauzálně-efektivně jako v případě stvořitelské vůle, ale pouze objektivně-formálně. Boží myšlení je poznatelné v jeho objektivních závěrech ve stvoření (*vestigium*). Základní racionalita poznání zrcadlí univerzum věčných pravd daných intimně v bohu, a to ve formě nutného demonstrativního závěru daného ve světě. Objektivita daná v této kombinaci formální a finální kauzality vede lidský rozum k jistému poznání (*movent intellectum ad cognitionem certam*). Scotus dosadil do schématu adekvace formální a esenciální kauzalitu poznání od boha k člověku. Bůh poznává stejný potenciální a nutný koncept esence v nekonečném modu a člověk v konečném modu. Ale oba subjekty poznávají stejnou objektivní pravdu a ve stejně dané nutnosti dané demonstrativní formou objektivní dedukce. Schéma *Druhých analytik* v modu *Oxfordian Fallacy* univočně platí jak pro boha, tak pro člověka. Ale my vnímáme původní racionalitu pouze v modu „*quoad nos*“. Tato forma božího myšlení je dána v modu „*semel*‒*semper*“ i před stvořením světa. Proto platí absolutně a tedy zcela odděleně od aktuálně existující první substance. Aristotelova první substance daná jako základní kámen vědy ve *Druhých analytikách* není v první fázi dedukce objektivity vůbec přítomná. Transcendentální forma objektivity je dána *per prius* přímo od boha: logicky, nutně, esenciálně a formálně-kauzálně.

Další otázka sleduje odvození pravdy a poznání z nutné božské racionality. Směr dedukce v *Ordinatio I* je oproti *Lectura I* obrácený, neboť reflexe se odvíjí od stvoření k Bohu. Otázka zní takto: Jak je stopa Trojice pravdivě a nutně dána ve stvoření? Scotus zrušil poslední zbytky avicenistické dedukce, které oxfordská verze objektivní dedukce ještě obsahovala při psaní *Lectura I*. Vliv neoplatonské *Liber de causis* ustoupil během pařížského pobytu logice a vědě dedukované podle *Druhých analy*tik. Nová teorie dedukce vycházela ze schématu aristotelské metafyziky tomistické provenience, které se Scotus naučil v Paříži. Další část *Ordinatio I* proto zkoumá v traktátu *De vestigio* objektivitu ve stvoření. Exemplární charakter nutných božích pravd zrušil neoplatonské atributy věčnosti, exemplární nutnosti a neměnnosti, které nahradila kontingentní forma objektivity. Scotus se vrátil k základnímu východisku druhého averroismu, tedy k citaci *Knihy moudrosti* o uspořádání kosmu podle podle míry, počtu a váhy (*omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*, kap. 4.1.3). Pro hledání sounáležitosti boha a stvoření je klíčová otázka míry (*mensura*), kterou Scotus chápe mimo klasické schéma neoplatonské kauzality. Ty bylo dané působením hypostázovaných forem podle *Liber de causis* a Bonaventurových exemplarů. Jsoucna třetího druhu ve stvoření neexistují. Aristotelský Scotus po vzoru prvního averroismu zrušil všechny formy *tertium ens*. Buď jsou dány první substance v realitě, nebo univerzálie v mysli. Spis *Ordinatio I* zrušil základní schéma druhého averoismu, které stálo na ontoteologické podobnosti Stvořitele a jeho díla. Tato klíčová část nové metafyziky byla psaná v Paříži, protože obsahuje přímou kritiku Bonaventurovy moderny. Pojednání se vrací k metafyzickému východisku objektivního bytí. To je dáno v božském myšlení a v našem myšlení je nutně odvozeno díky univoční objektivní racionalitě. Metafyzická dedukce v řádu objektivní racionality obsahuje nutnou míru podobnosti mezi boží a lidskou racionalitou v Averroesově pojetí pravdy jako *proportio*.

„Mluvím o proporční reprezentaci (*proportionaliter repraesentare*), protože výměr toho, co je existuje ve stvoření, není v bohu dán formálně (*ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo*), ale stojí v odpovídajícím poměru k jeho racionalitě (*aliquid proportionale illi rationi*).“ [[457]](#footnote-457)

Scotus odmítl formální kauzalitu, kterou dřívější modernisté povýšili na substanci třetího druhu. Jejich analogický a proporcionální vztah byl dán přímo v boží esenci (kap. 5.2.3). Odmítnutí principu „*esse ad*“ znamená, že v bohu nemůže existovat žádná sféra jsoucna třetího druhu, která by působila jako objektivní kauza směrem navenek (*ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo*). Citát odmítá Gandavovu proporcionalitu chápanou v modu substanční predikace. Scotus je v tomto bodu aristotelik po vzoru prvního averroismu. Aristotelský scénář kauzality potvrzuje, že podobnost Stvořitele a stvoření má pouze nepřímý charakter a nemůže zahrnout nekonečnou boží esenci. Druhý averroismus držel emanační scénář tím, že pro boží myšlení ponechal kategoriální schéma „substance‒akcident“. Apologie přirozeného poznání nemůže tolerovat ontoteologický žebřík mystických iluminátů vedoucí od stvoření až k bohu a opačně. Scotus nastoluje ve druhém averroismu nový věk objektivního myšlení, nikoliv epochu objektivní mystiky jako to dělali modernisté před ním. Bonaventurova a Gandavova forma emanace představuje zakuklený neoplatonismus, kterým přechází do stvoření akcidenciální boží intence. Ty jsou dané ve druhém averroismu jako jsoucna třetího druhu (*rationes exemplares*, *seminales*). Toto pojetí emanace a komitace hypostází bylo v Paříži neudržitelné, protože je odmítla vítězná škola moderního semiaverroismu podle Akvinského a Aegidia. Po rehabilitaci Akvinského oficiálně přijali tomistickou kritiku primitivního avicennismu také dominikáni a františkáni. Scotovo odmítnutí nepřímé kauzality pro poznání (*causa remota*) zrušilo základní teze augustiniánského avicennismu a obnovilo scénář formální proporcionality mezi bohem a stvořením podle prvního averroismu. Moderní metafyzika nemůže držet emanaci z boží substance skrze porretánská *species* třetího druhu. Scotus v letech 1290‒1300 převedl oxfordskou modernu na pozice pařížského tomismu. Podobně jako tomismus, také scotismus donutil moderní augustiniánské ilumináty, aby se stali objektivními aristoteliky. Myšlení emanuje do stvoření ve formě věčného božího světla daného jako boží racionalita. Pojetí objektivního *lux aeterna* se proto shoduje se schématem poznání podle prvního averroismu, kde podobnost běží pouze v modu formální kauzality zajištěnou skrze smyslovou a inteligibilní *species*. V modu racionality si nyní odpovídají dvě formy: nutná racionalita daná jako regule od objektivní formy božího *demonstratio* a naše nutné poznání této objektivní formy. Formální adekvace v rámci poznané objektivní nutnosti nahradila kauzální působení exemplaru na naše poznání v modu Rufusovy pravdy jako *coaequatio*. Formalizací objektivity vznikla nová metafyzika, která zrušila ontoteologii druhého averroismu. Scotus obhájil model poznání podle prvního averroismu, ale v modu avicennovské objektivity. Jeho metafyzika zůstala antropocentrická, ale mnohem sofistikovanějším způsobem než předešlá moderna. Z hlediska hermeneutiky jde o poznání nasvícením smyslu jsoucna zezadu od boží racionality. Scotus tvrdí, že poznání jde od boha do světa objektivně-pravdivě, proto poznáváme boha a svět objektivně-přirozeně. K deduktivnímu založení metafyziky není potřeba přímé působení boží esence, ani přímé působení boží kauzality skrze iluminaci. Boží iluminace přestala působit na lidské poznání jako *causa remota* a přešla do logické formy souzení a racionální nutnosti dané v modu nekonečnosti a konečnosti. Objektivita je exemplárně dána v boží esenci, tam druhý avicennismus platí. Ale adekvace boží sféry myšlení v našem intelektu je dána na základě nutné podobnosti racionálního *demonstratio*, a nikoliv skrze kauzálně-efektivně působící demiurgické *volitio*. Scotus zrušil ontoteologii *Modernorum*, protože vycházela z avicennovského modelu emanace a komitace, a nikoliv z aristotelské kategoriální predikace. Stvořitel působí pochopitelně ve světě i přímo, ale o to nyní Scotovi nejde, protože řeší otázku přirozeného poznání boha ve filosofii. Emanace od boha do stvoření nejde cestou jsoucen třetího druhu (exemplary, seminální ratia), ale skrze deduktivní nutnost božích regulí a věčných pravd, které jsme schopni přirozeně poznat naším vlastním úsudkem. Až ve druhé sféře objektivity dané ve světě (*vestigium*) a našeho poznání této objektivity (*imago*) platí plná účinnost boží demiurgické racionality založená na konečné formě bytí. Exemplarita objektivity dané nekonečně a zcela imanentně v bohu tak nalezla odpovídající adekvaci v objektivitě konečného stvoření.

Dalším problémem nové metafyziky se stal koncept jistého jsoucna (*ens ratum*). Scotus nemůže po metafyzické dedukci chápat *ens ratum* v modu prvního averroismu jako aktuální první substanci. Nová ratifikace jsoucna se zajišťuje skrze boží objektivitu, která posílá objektivní pravdy do stvoření. Empirická dedukce vědy od prvních substancí podle *Druhých analytik* je nyní zbytečná. Ilumináti nepoužívají tak slabou formu *demonstratio* pro metafyzickou dedukci. Nové pojetí solidní jsoucnosti (*ens ratum*) podává *Ordinatio I* v traktátu *De ratitudine et aliquitate* (*Vat*. III, pp. 183‒200). Traktát v úvodu bere Gandavovu definici *ratitudo*.[[458]](#footnote-458) Jeho definice se odvolává na Boethiovo *De hebdomadibus*, které Akvinský vyložil novým způsobem proti porretánům (kap. 4.5.1). Ale Scotus sleduje v tomto bodě linii Avicennovy metafyziky a ruší tomistické pojetí poplatné škole prvního averroismu. Scotus oddělil existující substanci (*quo est*) a formální esenci (*quod est*) na dva nezávislé principy jsoucna podle Avicenny a rámci sofistické odvolávky na Boethia. Nový koncept jistého jsoucna determinující metafyziku a budoucí ontologii. Scotus odmítne hypostázované pojetí *humanitas* dané porretány jako jsoucna třetího druhu a brání její definici podle Avicennovy *Metafyziky*.

„Její existence je podle Avicennovy páté knihy *Metafyziky* dána v modu «lidskosti jako takové» (*humanitas est tantum humanitas*). Výměr humanity není věc vybavená reálnou jsoucností (*ratio humanitatis non est res rata*). Pak je nutné, aby jisté jsoucno bylo mimo tuto formální definici člověka.“ [[459]](#footnote-459)

Zdroj solidního jsoucna (*ens ratum*) se musí hledat skrze kritickou revizi jsoucna třetího druhu daného v pojmu *humanitas est tantum humanitas*. Scotus je v tomto bodě striktní aristotelik. Z čistě formálního určení humanity nelze odvodit bytí konkrétního jsoucna na porretánský způsob nějaké hypostáze v Rufusově modu *homo humanat* (OBJ II, kap. 3.3.4). I když moderní bůh provede zatmění slunce, pak máme pouze objektivní poznání slunce a jakákoliv kategoriální predikace je vázaná na aristotelský vztah mezi první a druhou substancí (kap. 5.3.2). Pevné jsoucno (*ens ratum*) je pouze aktuální jsoucno, a ne jeho abstrakce v mysli.

V tomto bodu nastala změna proti předešlé úvaze *Lectura I*, která vytvořila koncept objektivity z boží perspektivy. Nyní Scotus determinuje objektivní jsoucno v modu *vestigium* na úrovni konečné objektivity ve stvoření. Zde je boží forma nekonečné objektivity reprezentována pouze v modu konečnosti a pouze jako mentální koncept daný v mysli poznávajícího. Traktát bere z Avicenny formální identitu obsahu (A=A) a udělá z ní novou formu *ens ratum*. Vznik metafyzické objektivity ve světě dokládá následující věta komentující Avicennovo jsoucno třetího druhu. Scotus zásadně odmítá univocitu mezi božím bytím a stvořením. Proto také zrušil neoplatonský scénář kategoriální emanace a nahradil jej dedukcí objektivní racionality. Boethiova diference „*quo est*‒*quod est*“ platí v novém modu translace objektivity z primární racionality vyzářené od božího exemplárního myšlení (*lux aeterna*) do sféry její sekundární reprezentace v konečném stvoření (*vestigium*).

„To, co exemplárně-objektivně (*quo*) a formálně (*formaliter*) ustavuje jisté bytí jsoucna (*ratitudo eius*) je dáno vzhledem k boží stopě ve stvoření (*respectus vestigialis*) a to nejprve takto: co je v lidském intelektu v objektivní jsoucnosti dáno o sobě (*per* *se intellectu alicuius in quantum tale*), to zakládá akt takto daného objektivního bytí (*est illud quo ipsum est tale*), nebo má formální totožnost (*idem formaliter*) s tím, co je takto objektivně dáno. A objektivní racionalita boha ve stvoření (*respectus vestigialis*) je zahrnuta v každém výměru existujícího jsoucna (*includitur* *in ratione cuiuslibet entis rati*). Proto argument platí.“ [[460]](#footnote-460)

Boethiova definice jsoucna v porretánské diferenci mezi „*quo est*“ a „*quod est*“ je nutná pro stanovení objektivní formy, která určuje nové bytí jsoucna. Viděno v modu aristotelské abstrakce, představuje humanita jen potenciální koncept daný v mysli. Ale objektivní náhled sleduje stopu čisté esence produkované boží racionalitou ve formě jistých a nepochybných závěrů. Protože humanita patří do konceptů vzešlých z boží racionality, pak má také objektivní charakter. Klíčové je určení nového *actus essendi* v modu „*quo est*“ pro exemplárně-formálně danou jsoucnost v její objektivní stálosti a pevnosti (*quo est formaliter ratitudo eius*). Koncept humanity bez vazby na reálnou osobu představuje stopu původní boží objektivity směrem ke stvoření (*respectus vestigialis*). Exemplární a neomezená objektivita produkovaná bohem dává formu omezené objektivitě ve stvoření (*quo formaliter*). Subtilní doktor vezme Avicennův výměr humanity jako formálního určení jsoucna a jeho pojem *humanitas tantum* ratifikuje skrze jím provedenou dedukci boží racionality do stvoření (*vestigium*). Porretánský „člověk–mrtvola“ se změnil na koncept objektivní humanity. Touto dedukcí od neexistujícího moderního boha a člověka v podobě *tertium ens* začala nová éra humanistických věd.

Scotus unikl pasti *Nominales*, kteří pracovali s formou jako s univočně daným *tertium ens*. Humanita je nyní konečnou a objektivní substancí (*quid est*) daná pouze v mysli jako koncept. Ale akt objektivní ratifikace daný avicennovskou denudací je víc platný než aristotelský koncept daný empirickou abstrakcí. Objektivní bytí je ve stvoření pozorováno jako stopa božské racionality (*vestigium*) a nevytváří nové jsoucno třetího druhu. Předešlá část dedukce ukázala, že tato racionální nutnost objektivně determinuje každé konečné jsoucno (*esse tale*, *quod est*). Akt objektivního *exsistere* je daný přechodem z neomezené boží racionality do omezeného lidského poznání. Původní pevnost a jistota jsoucna (*ratitudo*) vychází z výše uvedeného racionálního výměru „*secundum quid*“ daného u boha. Ten je zdrojem neomezené objektivity jsoucna v modu prvního objektivního určení (*illud quo ipsum est tale*). Akt Boethiovy existence (*quo est*) je dán směrem od boží objektivity, která není bývalým exemplarem. Ten se stal v médiu boží racionality a stvořitelských regulí objektivním závěrem v modu „*secundum quid*“; viz předešlé definice exemplární objektivity. Rufusova „exsistence“ dostala novu objektivní podobu danou mimo problematickou *species* porretánů. Scotus bere boží objektivitu jako primární racionalitu (a nikoliv subsistující entitu) zakládající pouze objektivní, a proto pouze potenciální akt existence třetího druhu (*quo est*). Tato možnost určuje výskyt každé stvořené esence jako objektivně konečného jsoucna (*quod est*). Nové použití Boethiovy definice existence zajišťuje *ens ratum* v jeho výměru objektivní esence, která stojí mimo aktuální existenci první substance. Scotus zrušil scénář druhého averroismu, v němž hypostázované „*rationes* *exemplares*“ emanovaly ve formě jsoucna třetího druhu od boha ke stvoření, kde se nakonec hypostázovaly pro lidské poznání jako „*rationes* *seminales*“. Dogmatická mytologie jsoucen třetího druhu se špatně snáší s aristotelismem. Scotova metafyzická *Wahrheit* zrušila *Dichtung* augustiniánského avicennismu, v němž biblické a teologické spekulace tvořily jednu mytopoetickou pravdu s filosofickým myšlením. Nová metafyzika dokončila scénář přechodu z neomezeného objektivního jsoucna v boží mysli (*exemplar*) na omezenou formu objektivity ve stvoření (*vestigium*). Primární objektivita kontingentního jsoucna nepřímo napojená na sféru boží racionality deduktivně zakládá každý konečný modus objektivity. Ratifikace jsoucna směrem od boha do stvoření dostala plně objektivní podobu v modifikované verzi Gandavova „*esse ad*“ a založila novou formu objektivního diakosmu mezi bohem a stvořením. Nová forma „*esse ratum*“ určuje modus konečné racionality směrem od její nekonečné podoby dané exemplárně a nutně (*respectus vestigialis*). Přechod nekonečna do konečna dává objektivitu v její pozitivní předmětnosti dané racionálním objektivním výměrem (*in ratione cuiuslibet entis rati*). Tím vzniká objektivita ve stvoření, která je vázaná na objektivní jsoucno třetího druhu v Avicennově metafyzickém modu „*in quantum tale*“. Reprezentace reality dostala potřebnou formální a exemplární kauzalitu směrem od boha ke stvoření. Hledaná pevnost (*ratitudo*) nového jsoucna pochopitelně není v aktualitě, protože modus jsoucího „*in quantum tale*“ je dán pouze v mysli (*in ratione*). Ale toto ratio už má objektivní charakter daný dedukcí racionality a nutnosti směrem od primární sféry boží objektivity. Scotus vytvořil novou formu Porfýriova zdvojení bytí (OBJ I, kap. 1.3.1), které nemá charakter neoplatonského jsoucna třetího druhu. Boží racionalita má v případě ratifikace pouze objektivně-kauzální charakter, a nikoliv stvořitelskou, volní a eficientní kauzalitu. Bůh nemusí kauzálně-efektivně tvořit, aby z ničeho stvořil „*ens ratum*“. K zajištění racionální stavby jsoucna stačí, když bůh objektivně myslí. Nově daný objektivní smysl jsoucna je nasvícen zezadu od boží sféry racionality (*respectus vestigialis*). V upravené avicennovské kategoriální predikaci představuje *vestigium* první modus jsoucna v objektivně determinovaném významu. Vyzářená pravda z božího intelektu nechává ve stvoření inteligibilní stopu pro náš rozum (*vestigium*). Exemplární výkon nekonečného božího intelektu je dán ve stvoření jako objektivní závěr deduktivní racionality boha *Modernorum*. Objektivní pevnost jsoucna je *per prius* dána skrze deduktivní soud v boží mysli a pak je promítnuta skrze demiurgickou racionalitu do stvoření (*ens ratum*). Proto je možné objektivně fixovanou minimální jsoucnost predikovat modu *per prius* k exemplární boží racionalitě a *per posterius* ke kontingentnímu stvořenému světu, který objektivně poznáváme na konečný způsob (*imago*). Objektivní racionalita dostala moderní regulující charakter, který plně nahradil dřívější formy *tertium ens*. Vestiginálně fixované objektivní jsoucno se manifestuje na poslední úrovni lidského poznání objektivity (*imago*). Zde má pouze potenciální charakter, protože je univerzálním poznáním v lidské mysli. Člověk může tuto nekonečnou racionalitu danou ve stvoření jako *vestigium* univočně poznat skrze konečný objektivní soud daný na úrovni intelektu stvořenému k božímu obrazu (*imago*). Spojením obou typů objektivního nazírání (*vestigium*‒*imago*) vznikla nová cesta k bohu jako exemplárně-objektivnímu simulákru.

Bůh modernistů ztratil intencionalitu a psychologii a získal objektivní racionalitu. Předtím bylo toto simulákrum druhého averroismu aspoň formálně lidské, ale nyní se stalo čistým strojem na myšlení. Scotova metafyzická verze „*ens ratum*“ objektivovala boží racionalitu podle porretánců, aniž by ovšem vytvořila nové jsoucno třetího druhu. Exemplární výkon božího myšlení má zakládající charakter daný objektivně-kauzálně (*quo est*). Ale tato kauzalita nemá efektivní charakter, ale pouze formální a finální, protože je výkonem božího sylogismu poslaného *ad extra*. Efektivita patří až stvořitelské vůli, která tvoří reálná jsoucna *ex nihilo*, ale podle objektivně zdůvodněných pravd. Scotus našel vědecký důkaz boží racionální objektivity, a ne boží existence, protože ta je daná intimně v bohu v modu *esse in*. Nový důkaz boží existence a objektivně dedukované racionality jsoucna stojí mimo klasické aristotelské cesty k bohu dané pouze na základě kauzality. Subtilní metafyzik vytvořil objektivní verzi diakosmu a tím rozšířil původní repertoár třetího světa neoplatonismu, islámské mystiky a falsafy (*'ālam al-mithāl*; OBJ I, kap. 2.3.3). Jamblichův diakosmos se konečně dočkal radikální modernizace, která založila scholastickou *via Modernorum*. Každé konečné jsoucno je nyní vybaveno objektivním druhem jsoucnosti, protože je výplodem boží racionality, kterou reflektujeme jistě, univočně, ale pouze v lidsky omezeném modu poznání. Proto Scotus do objektivní nauky integroval i trojí pojetí Modistů ze školy prvního averroismu. V boží intimitě je racionalita daná esenciálně a exemplárně, protože exemplar je spojen s boží esencí (*modus essendi*). Svět tuto exemplární racionalitu vyzařuje podle míry počtu a váhy jako objektivně manifestovanou stopu (*vestigium*), což zajišťuje objektivní signifikaci boží racionality ve stvoření (*modus significandi*). A my tuto racionalitu poznáváme proto, že jsme stvořeni jako *imago Dei* a stvoření je vzhledem k bohu postaveno na stejnou úroveň imaga díky vestiginální racionalitě, kterou každá stvořená věc objektivně manifestuje (*modus cognoscendi*). Takto determinované objektivní jsoucno (*vestigium quo est*) představuje reprezentaci boží objektivity v modu konečnosti (*imago* *quod est*). Trojí odlišná ratifikace jsoucna (*exemplar*, *vestigium*, *imago*) daná v modu aristotelské adekvace položila základní kámen k výstavbě nové metafyziky.

Scotus nyní může citovat Averroese jako doklad spojení s prvním averroismem, ale musí jeho nauku upravit podle Simplikiova komentáře ke *Kategoriím*. Geneze termínu *esse ad* od Simplikia ke Gandavovi vytvořila neoplatonskou predikaci „*ad unum*“. Gandavus dal Simplikiovy hypostáze jako habitus a „*esse ad*“ přímo do boží esence. Použil přitom termín „*potentia substantialis*“, který známe už od Oliviho pojetí vůle (kap. 5.1.3). Modus „*esse ad*L predikuje v bohu vztah na úrovni substance (*relatio substantialis*). Doslovným použitím kategoriální predikace se sféra objektivity podle Gandava stala součástí boží esence. Tato forma mystického pantheismu à la Spinoza se učila na Pařížské univerzitě po roce 1277 a hlásal ji samotný rektor artistické fakulty. Směrem do stvoření fungoval scénář emanace, který byl pro křesťanskou teologii naprosto nepřijatelný. Scotus vytvořil novou verzi minimální jsoucnosti (*ens ratum*) skrze objektivní výměr. Proto Scotus nesouhlasí s Averroesovou kategoriální definicí vztahu jako čistého akcidentu a opravuje ji s ohledem na neoplatonského Simplikia.

„Musíme agumentovat proti Averroesovu tvrzení v deváté knize *Metafyziky*, že totiž 'vztah má pouze minimální bytí' (*relatio habet debilissimum esse*); proto prý kategorie vztahu není jistým bytím jsoucna, ani je nemůže formálně zajistit (*ergo non est nec potest esse formaliter ratitudo entis rati*). K tomu je třeba říci, že definice vztahu je dvojí: buď akcidentální, nebo substanciální. Rozdělení kategorie vztahu bereme ze Simplikiova komentáře ke *Kategoriím*, kde říká že existuje určení „v“, které nepatří do kategoriálního vztahu (*'in' non constituunt praedicamenta*), v němž je predikamentum dáno jako kategoriální určení. Tato predikamenta jsou esenciální nebo substanciální, a ta druhá pouze akcidentální. Tvrzení Komentátora platí pouze pro kategoriální vztah na úrovni akcidentu, nikoliv na úrovni substance.“ [[461]](#footnote-461)

Kategorie vztahu (*relatio*) má pro Averroese jen akcidentální charakter a nemůže existovat mimo substanci. Protože je dána pouze v mysli, její bytí je naprosto minimální (*relatio habet debilissimum esse*). Scotus musí přenést objektivní nutnost z boha na stvoření v Boethiově modu *quo est*, protože stopa boha ve stvoření má objektivní kauzalitu danou racionální dedukcí. Substance v modu „*esse in*“ proto nese transcendentální charakter daný až za kategoriální predikací. Tvrzení Komentátora proto platí pouze pro kategoriální vztah na úrovni akcidentu, nikoliv na úrovni moderní substance třetího druhu (*dictum Commentatoris verum est de relatione accidentali, non de substantiali*). Aristotelova kategoriální predikace vztahu k substanci (*relatio accidentalis*) se změnila na novou formu predikace vzhledem k původní jednotě jsoucího. Klíčový termín *esse in* vzatý podle Simplikia zakládá novou verzi metafyziky. Kategorická predikace Scota je v rozporu se zásadou „*ex inmediatis*“, která tvoří základ Averroesovy metafyziky. Moderní františkán se postavil na stranu neoplatonského Simplikia proti nemodernímu Averroesovi, a tím i proti celému prvnímu averroismu. Scotus se stal prvním tomistou ve škole porretánských *Modernorum*. Proto přesně vidí zásadní novum dané v transcendentální predikaci Simplikia. Tento neoplatonik vytvořil kategoriální predikaci mimo kategorie. Scotus musí podržet objektivní vztah „*vestigium*‒*imago*“ za kategoriální predikací substance, protože věčné a nutné boží pravdy předcházejí stvoření. Obhajoba metafyziky jako *scientia transcendens* sáhla opět do rezervoáru Simplikiova výkladu *Kategorií*, ale jinak než Gandavus. Odkaz na Simplikiovo „*esse in*“ místo na Henryho „*esse ad*“ ukazuje sofistikovanou konstrukci nové metafyziky. Vestiginální stopa boží racionality musí být na rovině stvoření jako objektivního *imago* této racionality daná jako Avicennova čistá esence (*hoc esse tantum*), jinak by nezaložila moderní metafyziku. Scotus se vrátí zpět k Simplikiovi jako praotci modernistů a povýší akcidentální kategorii vztahu na substanciání úroveň (*aliqui respectus sunt essentiales sive substantiales*). Forma habitu upravená Gandavem v modu „*esse in*“ musí zůstat, ale kategorie *habitus* a *relatio* dostaly nový metafyzický kabát podle Rufusova dvojího rozdělení potencí. Simplikius zrušil původní smysl predikace *Kategorií* tím, že postavil čisté bytí jako nejvyšší rod (OBJ I, kap. 1.3.1). Tuto transformaci Scotus zásadně potřebuje k vybudování objektivní metafyziky. Akcidentální určení substance nesou v novém náhledu jsoucna univoční význam Simplikiovy kvazi‑substance. Vztah dostal hypostázovaný charakter v Rufusově modu „*potentia substantialis*“. Odkaz na Simplikia odstranil poslední stopu oné „*obscurity*“, kterou Averroes odmítl v metafyzice svého předchůdce (OBJ I, kap. 2.4.1). Scotus se zásadním, tedy substanciálním způsobem (*de substantiali*) oddělil od klasické metafyziky. Averroes drží primát první substance, která je hyparchicky vypovídaná v modu kategoriální predikace dané výlučně pro druhou substanci. Scotovi stačí zabezpečit v neoplatonském systému „*esse in*“ minimální míru objektivní jsoucnosti ve stvoření. Tato jsoucnost je daná skrze univerzálně-deduktivní typ racionality založený na objektivní definici „*esse ratum*“. Neoplatonská metafyzika byla přeměněna na transcendentální verzi aristotelismu. Místo neoplatonského systému hypostází vznikla transcendentální verze kateroriálně predikované racionality, v níž je opět ustaven generický význam jsoucna mimo nauku kategorií. Scotus potřebuje stejně jako Akvinský fiktivní jednotu jsoucna podle Avicenny (*ens inquantum ens*), jinak nebude fungovat dedukce boží racionality na třech rovinách (*exemplar*, *vestigium*, *imago*). Nová metafyzika založená na objektivní analogii boží, stvořené a lidské racionality odstranila první substanci jako základní princip Averroesovy metafyziky a nechala fungovat jsoucno třetího druhu v nové formě objektivity. Zrušení Averroesovy metafyziky poskytlo poslední důležitý argument, který vyvolal dějinnou událost (*Ereignis*) epochální donace objektivity v Avicennově metafyzice vázané na antický Novoplatonismus. Hermeneutika nalezla poslední transformaci objektivity: temnota na rovině *alétheia* se proměnila ve zcela objektivní *veritas*. Tento druh moderní pravdy založil donaci bytí skrze *dativus obiectivus* v modu božského a objektivního *rectitudo*. Osvícený subjekt si přivlastňuje tento druh božské pravdy jako *certitudo* skrze lidskou pravdu. Tento druh sekundární objektivní pravdy je založen na lidsky možném *dativus possessivus* božské objektivity. Tato dvojí podoba pravdy nesená dvěma moderními subjekty (jedním konečným a druhým nekonečným), založila novou formu *dativus auctoris*, která založila nové vidění světa. Protože se tento subjekt stal kapitalistickým demiurgem, jedná se o *dativus modi* nového imperialismu, který nahradil křížové výpravy latinského Západu. Dedukce objektivity v modu analytické *veritas* od moderního boha do stvoření hermeneuticky ukázala „jak“ nová forma metafyziky *Modernorum* vyřešila nebo zrušila spory předchozí generace (*dativus incommodi*). Hermeneutická triáda objektivity (dějinnost, dějiny, historie) je tím dovršena.

Rozchod s klasickou metafyzikou umožnil poslední důležitou rektifikaci Gandavovy filosofie dané v modu „*relatio–habitudo*“. Bůh má intencionální vztah ke stvoření daný jako hypostáze v modu „*esse ad*“ (kap. 5.2.1). Tato hypostáze je ve stvoření realizovaná jako habitus. Tato hypostáze funguje v rámci boží intencionálně dané kauzality (*causa individuationis*) a zakládá minimální porci objektivní jsoucnosti (*res a ratitudine*). Tato jsoucnost určená vztahem „*relatio–habitudo*“ zakládá objektivně pojatou „věc“ (*res*) jako jsoucno třetího druhu (*res a reor reris*). Scotus musí určit objektivně danou první substanci jiným způsobem. Habituální charakter podle Scota definuje pouze akcidentální vlastnost druhé substance, a ne objektivní ontologické určení jsoucího jako jsoucího. A navíc není možné predikovat akcidenty jako jsoucna třetího druhu vzhledem k boží esenci, protože tím by vznikla neoplatonská emanace boží esence do stvoření. Scotova korekce Gandavova pojmu „*res a ratitudine*“ je daná v pojmu „*aliquitas*“. Scotus potvrzuje nihilismus nové metafyziky převzatý od Oliviho určení jsoucna v modu „*non repugnat esse*“ (kap. 5.1.2). Formální určení jsoucna jako „něčeho“ (*aliquitas*) je dáno jako nominální význam (*quid nominis*). Každý koncept je možno myslet jen tím, že je něčím odlišným od nebytí. Gandavova definice chiméry (*conceptus* *vanus*, *fictitius*) musí u Scota dostat objektivní charakter. Metafyziku lze založit jedině na objektivně-konceptuálním *ens ratum*, tedy na individuálně vymezené objektivitě oddělené už jen od nejsoucna. Pak přijde důležitá diference daná již dosaženou rektifikací jsoucna jako objektivního *ens ratum*. Scotus výslovně odmítl Gandavovo pojetí ontoteologie a založil objektivní metafyziku. Korekce Aristotela ve prospěch Avicenny ukázala, že Simplikiovo určení vztahu jako hypostáze se neváže na boží esenci jako u Gandava, ale na boží racionalitu. Avicennova esence jako čistá objektivní substance vzniká až ve druhém patře (*vestigium*), a ne v primární sféře boží esence a exemplární racionality. Pak už platí Gandavův postup, protože zmizela heretická komitace jsoucen třetího druhu a nastoupila čistá dedukce objektivních esencí. První formální určení „něčeho“ musí být dáno *absolute*, tedy v původní míře minimálního významu, který je oddělen od všech ostatních. Celá argumentace opakuje předešlé schéma z díla *Lectura I* dané jako oddělení od kategoriální predikace (*resolutio in quid*)na základě první dedukované a nazírané objektivity (*conceptus simpliciter simplex*, kap. 7.3.2). První význam jsoucna jako „něčeho“ je daný metafyzicky, čili na úrovni autonomního *esse in* definovaného jako objektivní substance-esence. Avicennův výměr jsoucna univočně spojuje logiku a metafyziku, a proto umožňuje užít logické důkazy v modu *reductio* *ad absurdum*. Pokud by jsoucno jako „nějakovost“ (*aliquitas*) fungovalo v modu nejvyššího rodu, pak by musel výměr zkoumat všechny subčleny složeniny „člověka, který se směje“ (*homo inquantum risibilis*). Porretánské dělení na *species specialissima* je podle Scota nesmysl, protože existuje reálný člověk, který se směje, tj. tvoří aristotelskou první a druhou substanci vybavenou tímto akcidentem. A toto složené určení substance je v posledním stádiu metafyzického náhledu na jsoucno jako jsoucí zásadně odděleno od nebytí díky minimální konceptuální identitě (*conceptus entis rati*). Minimální bytí člověka dané jako metafyzické určení *ens ratum* se liší od *aliquitas* chiméry. Její bytí sice lze definovat a rozložit na rod a druh, ale jejímu určení nic neodpovídá v realitě, protože má pouze nominální definici (*quid nominis*). Na základě čistě formálního určení jsoucna jako rozdílu od nicoty (*non repugnat esse*) vzniklo dvojí určení objektivní identity: reálně doložené a pouze fiktivní. Chiméra nemá zajištěnou jsoucnost, protože její identita je čistě nominální. Zato *humanitas* už patří do objektivního určení *ens ratum*, protože její význam je daný v každém člověku. Objektivní humanismus moderny založený na formálním principu non-kontradikce vypadá následovně.

„Pokud rozumíme jisté jsoucno druhým způsobem, pak platí, že reálný člověk vzatý o sobě je jisté jsoucno (*homo est ex se ens ratum*), protože formálním způsobem neodporuje bytí (*formaliter ex se non repugnat sibi esse*). Co si vzájemně odporuje, to si odporuje z hlediska formálního výměru, a co si neodporuje, to je dáno v souladu s tímto výměrem. Pokud by člověk vzatý o sobě odporoval objektivně určenému bytí (*si homini de se repugnaret esse*), pak by žádným argumentem přicházejícím zvnějšku nešlo tento rozpor odstranit.“ [[462]](#footnote-462)

Scotus vychází v případě empirického poznání z aristotelské pozice, kde aktualitu má první substance v reálu (*homo est ex se ens ratum*). Ale objektivní určení člověka má minimální formu jsoucnosti dané vyloučením jiné možnosti (*formaliter ex se non repugnat sibi esse*). To je zásadní rozdíl od prvního averroismu, kde poznání určuje aktuální první substance poznávaná skrze smysly a pak skrze *intellectus possibilis*. Scotus zrušil determinaci poznání skrze metafyzický dativ, protože moderna se přímo dívá na parousii významu danou v osvícené mysli. Iluminát nepotřebuje realitu první substance pro jisté poznání a vystačí si pouze s logickým záporem (*non repugnat sibi esse*). Nicota tvoří základní modus impozice smyslu jsoucna. Scotus potvrdil epochu metafyzického nihilismu v jeho objektivní podobě. Na rozdíl od Parmenida sledujícího dráhu reálného slunce v moderně platí, že formální určení minimální formy *ens* je na poslední úrovni *resolutio* dáno pouze čistým rozdílem od nebytí. Objektivní ratifikace člověka jako esenciální mrtvoly dané *ex se* v sobě obsahuje základní model *Oxfordian Fallacy*, který poprvé nastolil Rufusův výklad *Druhých analytik* (*secundum-quod-ipsum-est*; OBJ II, kap. 3.3.1). Scotus se opět řídí podle Rufusovy tragické teze zakládající myšlení moderny (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*, ibid). První averroismus tvrdí, že mrtvola není člověk, protože impozice v modu *secundum quid* nejde od reálné a živé první substance. Druhý averroismus v podání Scota tvrdí, že mrtvola je objektivně viděno člověk, protože v porretánském modu „*semel*‒*semper*“ obsahuje definici člověka, která je logicky správná a je postavená na avicennovské esenci. Mrtvola podle Scota není člověk, pokud postupujeme aristotelským systémem impozice z reality první substance. Ale v případě, že tento racionální úsudek reprezentuje stopu boží racionality ve stvoření, pak objektivně viděno je mrtvola člověkem, i kdyby žádný člověk nikdy nežil. Objektivní poznání slunce je možné díky boží kauzalitě objektivně řídící naše poznání, i kdyby žádné slunce neexistovalo (kap. 5.3.2). Scotus vytvořil rozdíl mezi reálným člověkem a objektivním „člověkem–mrtvolou“ skrze dedukci smyslu od boží racionality směrem do stvoření. Toto nihilistické a logicky bezchybné řešení založilo novou metafyziku postavenou mimo realitu první substance. Základní objektivní určení ratifikovaného *ens* pochází z logické diference „něčeho“ vůči nicotě. Díky dvojímu záporu Gandava (*duplex negatio*, kap. 5.2.1) nepotřebuje objektivní supozice významu žádnou impozici z reality. Gandavus zakotvil *ens ratum* stvořených věcí v moderním bohu, protože jeho *ratitudo* je dáno v habitu každého jsoucna určeného jako vztahové bytí jsoucího (*esse ad*). Gandavus tím vytvořil predikaci v modu „akcident‒substance“ vzhledem k božímu habitu a k božímu reflexivnímu sebevztahu. Oba atributy jsou dány esenciálně přímo v božím bytí.

Scotus odmítá jakékoliv substanční určení objektivity v bohu, protože boží bytí by přišlo o svou aktuální jednoduchost.[[463]](#footnote-463) Traktát o objektivitě boha ve stvoření musí definovat novou objektivní věcnost (*ratitudo*) až v sekundární sféře boží racionality (*vestigium*). Tato nová forma objektivity musí být oddělena od jakéhokoliv kategoriálně definovaného vztahu k boží esenci a intelektu. Gandavovo univoční „*esse ad*“ je nemožné jsoucno vinou přímé vazby stvořené věci na boží esenci. Citovaný spis *Ordinatio I* rozšiřuje již danou kritiku Henryho z Gentu ve spise *Lectura I*, ale nyní podanou z hlediska objektivně určeného vztahu (*Vat*. VI, no. 15‒19, pp. 250‒251). Scotus tvrdí, že v boží esenci není „*esse ad*“ ve smyslu intencionálního předmětu daného *per se* skrze nějaké ratio dané přímo v boží esenci. To by bůh poznával pasivně skrze esenciálně daný vztah k sobě samému, tj. přijímal by sám sebe trpně jako poznanou esenci. Scotus oddělil racionalitu od božské podstaty tím, že závěr je určen formou objektivní essence. Závěr božské racionality v podobě objektivního jsoucna je tím oddělen od božské esence (*essentia praecise*). Racionalita je pak jen nepřímo určena od esenciálního nekonečného bytí, jenž je pro nás nepoznatelné. Ale v deduktivním soudu kladoucím esenci jako racionálně nahlédnutý závěr už není přítomná boží esence jako taková, ale výsledná boží racionalita daná sylogisticky. Objektivní dedukce nutně vymezuje předmět myšlení, a proto má tento předmět esenciální charakter *ens ratum*. Nová forma *aliquitas* je primárně limitována tím, že je kontradiktorně odlišná od jiných obsahů (*determinatione repugnante indeterminationi ad contradictoria*). Tím vznikla dvojí negace, jak od boží esence, tak od jiných objektivních závěrů boží dedukce. Tento dvojitý nihilismus vytváří objektivní identitu jsoucna jako „něčeho“ v modu čistého *ex nihilo*. Zároveň je tato exemplární objektivita dané v modu minimální jsoucnosti oddělena (*praecise*) od reálného stvořeného jsoucna. Pravidlo „*non repugnat esse*“ určené vzhledem k božímu myšlení znamená holý fakt, že *ratio* jednoho deduktivního intuitivního božího náhledu se objektivně liší od jiného ratia. Princip vyloučeného třetího platí ve sféře božího myšlení tím, že jeden předmět myšlení je jiný vzhledem ke druhému a žádná třetí možnost neexistuje, protože jinak by boží myšlení nemělo identitu. Scotus vytvořil novou logickou a objektivní formu Porfýriova *individuum* (OBJ I, kap. 1.3), kterou vložil mezi Simplikiovu „substanci–esenci“ jako hypostatické *tertium ens* a aristotelskou druhou substanci. Nová podoba *dativus incommodi* se nyní přímo týká oxfordské školy druhého averroismu. Rufovy objektivní termíny (*scibile, concretum, species obiecti existentis*), které byly vypracovány jako moderní hypostáze v paradigmatu univerzálního hylemorfismu, přestaly být platnými výroky nové objektivní predikace. Scotus se stal dávno před Hegelem zakladelem absolutní logiky, protože s ní nahradil Gandavovu absolutní psychologii avicennovského augustinismu. Identita boží intencionality a racionality se liší od zbytku stvoření na základě logiky. Bůh má *ens ratum* jako plné *positum* dané v nekonečném modu, protože tvoří nutný závěr jeho racionality. Modernista má toto *ens ratum* dáno v omezeném negativním modu, protože jej logicky oddělí od jiného termínu danému *ex nihilo*. Minimální obsah jsoucnosti pro objektivní entitu zvanou „*homo*“ je dán tím, že není chiméra. Scotus musí popřít Gandavovo určení jsoucna jako habitu daného participací na boží esenci. Základ objektivní reality v bohu je čistá diference od nebytí daná až v racionální sféře stvoření (*vestigium*) a našeho objektivního poznání této racionality (*imago*). Definice nového jsoucna vytvořeného z ničeho je plně dána v modu *per se*.

Moderní nihilismus byl integrován přímo do sféry božské racionality. Takto byla smrt moderního boha založena podle *dativus incommodi*, který vytvořily objektivně vzdělané Fúrie jako nevyhnutelné lidské *factum*. Dvojí negace jako nové metafyzické *positum* vytvořila nový kategoriální substrát (*subiectum*), který se stal základem pro predikaci objektivních akcidentů. Simplicius byl původním autorem kategoriálního schématu této pseudo-substance. Výsledná podoba objektivního jsoucna ve stvoření se vrací k avicennovskému určení jsoucna daného za kategoriemi (kap. 5.3.1). Jistota jsoucna v pozitivním modelu metafyziky běží podle kategoriální predikace (*resolutio in quid*), která již do sebe zahrnuje možnost predikace vztahu a dalších akcidentů.

„Kámen jakožto kámen participuje na svém jsoucnu tak, že jako kámen vlastní pevně danou jsoucnost v realitě (*positus in entitate rata*). Pak také nutně a z hlediska tohoto druhého způsobu svého bytí (*per se secundo modo*) má založen vztah k sobě samému i objektivně (*habet respectum participationis*). Bez tohoto vztahu by jeho bytí samo v sobě zahrnovalo rozpor; například jako subjekt bez vlastností, nebo určení vztahu bez členů, pokud je tento vztah již určen z hlediska obou členů vztahu.“ [[464]](#footnote-464)

Citát odlišuje dvě formy identity. Reálné bytí jsoucna je dáno primárně a samo v sobě (*positus in entitate rata*). Primárně existuje akt reálného bytí prvních substancí. Tím se metafyzika vrátila k pojetí *ens ratum* daného podle prvního averroismu pouze jako aktuální první substance. Ale na objektivní rovině daná jako pozitivní predikace vzniká objektivní forma sebevztahu (*participat ipsum esse*). Tím je vytvořena objektivní predikace stvořených jsoucen daných v jejich reálném nebo možném bytí (*positum*). V převleku školy *sophistae Latini* nechal Scotus zdvojit vztah zcela fiktivního jsoucna k sobě samému, aby vytvořil *ex nihilo* novou formu *tertium ens*. Je třeba poznamenat, že Porfyrius použil stejný postup k vytvoření prvního zdvojení bytí v Jednom (διττὸν τὸ εἶναι, OBJ I, kap. 1.3.1). Z hlediska aristotelismu je to úplný nesmysl. V modu čisté Simplikiovy hypostáze (*esse in*) není možné vytvářet žádnou impozici, protože chybí *ens ratum* dané impozicí od hyparchické první substance. Ale Scotus si založil vlastní formu *ens ratum* danou v mysli skrze novou definici modu „*esse ad*“, kdy objektivní definice v modu logické identity (A=A) založila hypostázovaný vztah podle neoplatonského modelu zdvojeného bytí. Pak už sofisticky dal objektivní účinky substancí do demonstračního soudu, protože do středního členu důkazu dal objektivně pojatou a tedy reálně neexistující kauzalitu. A protože objektivní kauzalita „působí“ na neexistující substance dané jako *tertium ens*, pak je logicky všechno v pořádku. Nová „pozitivní predikace“ tím dostala objektivní kategoriální charakter, což Gandavus neměl. Argumentace upozorní na to, že tento objektivní sebevztah má jen sekundární charakter (*secundo modo habet respectum participationis*). Scotus se odrazí od čisté nicoty a opět si pomůže logikou „*reductio ad absurdum*“. Identita vzniká tím, že jsoucno má na logické rovině pozitivní vztah samo k sobě, protože z hlediska minimální jsoucnosti nemůže být něčím jiným (*posito termino illius relationis*). Bez této objektivní danosti by nebylo myslitelné, což by z hlediska boží i lidské racionality představovalo jasný rozpor (*sine qua ipsum 'esse' includit contradictionem*). Aristotelismus považuje tento sebevztah eidetické „věci samé“ za nesmysl, protože je daný pouze v mysli a ne v realitě. Takový objektivní vztah je čistá mytologie, protože předpokládá antropologický pohled na moderního (a tedy reálně neexistujícího) boha. Zdvojené bytí podle Platónova dialogu *Sofistes* se nakonec neobejde bez zdvojeného boha, který tvoří nezbytné *speculum* spekulativní metafyziky dané jako fata morgana reality. Podle klasické metafyziky, nelze takovou mytologickou entitu vytvořenou zdvojením vložit do demonstrativního důkazu daného na axiomu „*ex inmediatis*“. Metafyzika nemůže být založena na chiméře, jako je tomu v případě logické supozice. Taková identita supozičního jsoucna je metafyzickým *contradictio in adiecto* a vytváří logickou filosofickou pohádku, jako tomu bylo v případě Gandavovy metafyziky chiméry. Navíc je takto daná identita nepoužitelná i z teologického hlediska, neboť bůh je nejvyšší stvořitel, a nikoliv akademický moderní myslitel. Projekce jsoucna z mysli ilumináta do reality v modu predikace „*in artificialibus*“ nemůže založit metafyziku, která zkoumá jednotu reálných substancí. Pro založení nové metafyziky je klíčové určení objektivity jako absolutně čisté identity odlišené pouze od nebytí. Tento minimální význam původně daný pouze logicky nyní zahrnuje kategorickou predikaci založenou na Scotově nihilistické verzi *Oxfordian Fallacy*. Objektivní identita jsoucna vzniklá *ex nihilo* založila první objektivní verzi *metaphysica generalis*. Scotus jako příklad cituje Avicennovu definici „*equinitas est tantum equinitas*“ (OBJ I, kap. 2.3.2). Uvedená citace Avicennovy objektivní „koňovitosti“ představuje hledané *ens ratum* v jeho objektivním a pozitivním výskytu ve stvoření (*Vat*. III, no. 324, p. 195.10‒14). Scotus našel prvního nositele (*subiectum*) metafyzického významu jsoucna v jeho čisté jsoucnosti. Nihilistický subjekt definovaný pouze rozdílem k nebytí nahradil aristotelskou druhou substanci. První averroismus by namítl stejně jako později Ockham, že takový „subjekt“ nelze dedukovat skrze impozici významu od reálných prvních substancí. Logická supozice se týká čehokoliv možného, protože logika není metafyzika.

Scotus se postavil na boží úroveň a navrhl pro reálný kámen novou metafyzickou pozici. Toto *positum* objektivního jsoucna směrem od boží vůle do stvoření řešil spis *Lectura I*, viz předešlou kapitolu. Pozdější dílo *Ordinatio I* konstruuje metafyzický ekvivalent této exemplární objektivity v modu konečné objektivity ve stvoření (*vestigium*). V nové formě predikace významů za klasickými kategoriemi hraje tento minimální subjekt roli substance třetího druhu, která je oddělena od všech ostatních určení jsoucna. Nová *metaphysica transcendens* musela nově určit objektivní danost této substance na modernizovaný aristotelský způsob, protože Scotus nebyl platonik. Čistá logika nemůže založit metafyziku, protože logická abstrakce nemá určení jsoucna z reality, jako v případě metafyzického esenciálního určení *ens inquantum ens* (kap. 5.3.1). Nová metafyzika transcenduje klasické Aristotelovy kategorie, metafyzický dativ a realitu první substance. Proto musí Scotus provést dvojí typ ratifikace jsoucího: nejprve v bohu a pak v reálu. Tato dvojí ratifikace jsoucna tvoří smysl jsoucna jako objektivního „něčeho“ (*aliquitas*). Scotus našel plnou odpověď na Gandavovu ontoteologickou dedukci ve trojím modu „*deus* *creativus, creaturus et creans*“ (kap. 5.2.3). Dedukce provedená v Paříži jako nová forma metafyzického *resolutio* metodicky shrnula předešlé formy jsoucnosti, a tím vytvořila ucelený systém nové metafyziky. Syntéza kompletní objektivity směrem od boha vypadá následovně.

„První v řádu bytí je jsoucno, které je svým vlastním bytím, tedy bůh. Ve druhé instanci je kámen dán jako jisté jsoucno v jeho oddělenosti (*ens ratum, absolutum*), která není myšlena k ničemu jinému a k ničemu se nemůže vztahovat. Za třetí je dán vztah vzhledem k něčemu existujícímu (*respectus quidam*), což v tomto případě zakládá identitu reálného kamene.“ [[465]](#footnote-465)

První krok mimo bytí boha ukazuje exemplární objektivitu v bohu, kde je primární přirozenost věci (*in primo instanti naturae*) dána v modu nekonečné, nutné a věčné identity. V této oddělené sféře boží nekonečnosti je bytí věci založeno v bytí boží ipseity absolutním způsobem, ale pro nás nepoznatelným (*est ens quod est ipsum esse*). Jsoucno je objektivní absolutním způsobem, protože jeho minimální míra jsoucnosti a čisté specifické identity dané v boží sféře deduktivní racionality jej odděluje od jakékoliv jiné objektivní identity. Protože racionální bytí kamene tvoří závěr deduktivního soudu, pak tato objektivní „exsistence“ není neoplatonská emanace subsistentní boží esence. Na této úrovni vzniká koncept absolutně dané objektivity, která je dána v racionální sféře nutnosti oddělené jak od boží esence, tak od stvoření. Druhý modus shrnuje dosavadní dedukci nového typu objektivně jistého jsoucna, které přesahuje v modu objektivního „*exsistere*“ z první boží sféry do druhé sféry ve stvoření (*in secundo est lapis ens ratum, absolutum*). Objektivita kamene je myšlena již mimo boží racionalitu, což formálně (ale ne metafyzicky) odpovídá definici exemplaru Bonaventury a Gandava. Tato forma objektivity je dána v modu racionální nutnosti dané dedukcí věčných pravd do stvoření (*respectus quidam*) skrze participaci kamene ve výše uvedeném modu „*per consequens*“. Tato objektivita již má pozitivní charakter, protože je vztažena primárně k sobě samé, a ne k boží racionalitě. Jsoucno se klade jako konečné a stvořené *positum* a má z titulu takto kladené pozitivní jsoucnosti sebevztah ke své vlastní objektivní identitě. Exemplar ze druhé roviny objektivní emanace se stává pravdivě danou a proto pozitivní nutností v řádu božího poznání vázanou na reálnou existenci kamene (*consequens ad ipsum lapidem*). Citát podává trojí objektivitu určující celek jsoucí věci: její absolutně dané bytí v bohu (*exemplar*); objektivně dané bytí v jeho sylogistickém myšlení (*vestigium*); relativně participující bytí jako objektivně nutné bytí, které poznáváme v myšlení skrze *positum* skutečné věci (*imago*). Tyto tři druhy zakládání objektivního *ens ratum* (exemplární, vestiginální, pozitivní) tvoří jeden univoční celek metafyzické dedukce. Scotus nastínil způsob, „jak“ (viz *hermeneutisches Wie*) přichází původní objektivita Boha (a ne v Bohu) do stvoření. Tím je boží myšlení manifestované ve stvoření, které tvoří spekulativní obraz boží objektivní racionality. Tímto výčtem a vzájemnou závislostí výše uvedeného trinitárního smyslu jsoucího (*exemplar*, *vestigium*, *imago*) vznikla nová metafyzika Západu. Původní podobu této objektivity prosadil první aristotelik falsafy Al-Fárábí proti neoplatonikovi Al-Kindímu. Scotův přímý předchůdce je křesťanský trinitární filosof Ibn Ádí, který byl prvním spekulativním aristotelikem Bagdádské univerzity (OBJ I, kap. 2.2). Spis *Ordinatio I* dokončil stavbu první filosofie. Scotus založil novou metafyziku *Modernorum* skrze změněný status plně objektivní substance.

Poslední část *Ordinatio I* se věnuje lidskému poznání takto dané objektivity v našem intelektu, což pojednává traktát *De imagine*. Scotus musí vytvořit novou teorii poznání, která vezme objektivní vlastnosti čistě formálního a potenciálního božího *scibile* a dá je do schématu poznání podle prvního averroismu daného jako *tabula rasa*. Ze druhého averroismu Scotus podrží model přímého nazírání skrze avicennovskou denudaci. Spojením obou škol vznikne nová forma objektivního náhledu. Duše poznává objektivní předmět přímo a bez fantasmat, protože je dán v modu intencionálního bytí jako potenciální univerzální věc. Předchozí dedukce předmětnosti v modu přímé univerzální kauzality, která byla vložena do duše jako *tabula rasa*, naznačuje nový způsob poznávání univerzálních významů (kap. 5.3.1). Následující citát ukazuje schéma objektivního poznání skrze synkretismus prvního a druhého averroismu.

„Z toho je zřejmé, že intelekt může poznat univerzália, a pak platí tato propozice: 'intelekt může uchopit poznaný předmět v aktu univerzálního poznání a tento akt je skrze sebe přítomný v jeho definici poznaného objektu (*in ratione obiecti*) a to dříve, než poznává reálné věci'. Tím si intelekt uvědomuje sám sebe (*per se sibi praesens*), protože přirozeně poznává něco jiného dříve, než sám sebe. Z toho vyplývá, že intelekt má nejprve předmět poznání dán v inteligibilní *species*, a proto má v aktu poznání nejprve poznání této *species*.“ [[466]](#footnote-466)

Scotus klasifikuje objektivní jsoucno jako *species intelligibilis* podle prvního averroismu. Pak nemá žádný problém s tím, aby vzal poznání skrze nasvícení smyslu jsoucna zepředu, ale přitom použil kompletní avicennovské nasvícení smyslu jsoucna zezadu. Pak je jasné, že musí vyloučit aktualizaci tohoto poznání pouze ze smyslů, protože jinak by musel nechat působit ve schématu objektivního poznání pouze aristotelskou abstrakci, a ne avicennistickou denudaci. Z prvního averroismu Scotus nechal fakt, že poznáváme objektivitu od inteligibilní *species*, která není dána reálně, ale pouze jako intencionální předmět v mysli. Objektivní poznání dané v modu objektivní pozitivity se rozešlo ze schématem druhého averroismu, který odmítl základní strukturu poznání podle *De anima*. Scotův intelekt je primárně pasivní, proto musí být aktualizován z aktuální objektivní *species*, která skrze dedukci přichází do poznání zvnějšku. Tato objektivní *species* nejde z první substance jako v prvním averroismu, protože intelektem primárně nazíráme boží racionalitu danou ve stvoření (*vestigium*). Aktualita imaga jde z první reálné substance směrem k boží racionalitě, která funguje jako objektivní příčina pro esenciální náhled stvořeného jsoucna. Scotus vyloučil z objektivity smyslové poznání, které bylo pro první averroismus základním zdrojem aktuality pro adekvaci věci, smyslů a intelektu. Moderna primárně nepotřebuje aktualitu poznání z reality, protože objektivní species je univerzálie původně daná v boží mysli. Lidský intelekt jedná objektivně a kauzálně prostřednictvím nutně dané božské racionality, která je přítomna ve stvoření. Předešlé části jasně ukázaly, že poznání čistých *species* daných *simpliciter* probíhá na objektivní rovině primárního určení jsoucna mimo fantasmata. Viz schéma předešlé kapitoly v kategoriálním modu „*resolutio in quid*“, které je determinované náhledem „*conceptus simpliciter simplex*“.

Z výše uvedeného postavení boha jako primární příčiny poznání je jasné, že Scotus má univerzální species jako *imago*, které je od počátku přítomné v poznávacím aktu v modu objektivně dané aktuality. Jinak by nebylo možno určit žádnou jsoucnost v modu ratifikované reality (*ens ratum*). Termín „*receptio intellectionis*“ ukazuje primární roli *intellectus agens* hned na začátku poznání (*Vat*. III, no. 386, p. 234). Nazírání primární species jako čisté objektivity není odkázáno na reálné poznání světa dané abstrakcí skrze *intellectus possibilis* formálně navázaný na smysly. Empirické poznání v modu Grossetesteho *scientia* není chybné, ale pro objektivní spekulaci není třeba. Scotus opakuje tezi semiaverroistů jako Aegidius Romanus o odděleném singulárním smyslovém poznání, které nemá společná univerzální species.[[467]](#footnote-467) Smyslová *species* mají pro poznání jen sekundární status, protože jsou dána z abstrakce determinované pouze kontigentní existencí věci (*praesentia reali*). Voluntaristický Scotus bere poznání ze *species sensibilis* jako nižší formu poznání, protože smyslová recepce nezávisí na vůli. Scotus navíc bere funkci augustiniánské *memoria* zcela v duchu druhého averroismu. Proto se kloní k recepci species z intelektuální paměti, která pro něj představuje základní zdroj habituálně dané identity. Traktát *De imagine* potvrzuje pro tuto sféru objektivity augustiniánskou *memoria* jako *locus specierum*, kde se kombinuje objektivně daná a subjektivně poznaná realita. Pole zjevování smyslu jsoucna je osvětleno zevnitř a *intellectus possibilis* přímo přijímá objektivně-aktuální intelektuální species, která způsobují pohyb poznání (*est motus rei ad animam*).[[468]](#footnote-468) Paměť v podobě aktuálního *locus specierum* částečně nahradila Aristotelův receptivní intelekt. John Locke později tuto roli paměti rozšíří i na lidskou identitu a vytvoří západní určení právního subjektu a identity pro moderní *individuum* (kap. 4.4.3). Scotus musí odlišit aristotelské poznání jako *tabula rasa* dané na abstrakci z fantasmatu od poznání objektivního, které má recepci objektivních *species* danou skrze augustiniánskou formu *memoria*. Toto avicennovské poznání dané denudací je založeno na výše uvedených formách dedukce. Objektivně daná esence (*obiectum*) uložená v paměti a vybavená skrze formu intelektuální recepce (*species impressa*) má substanční bytí dané jako závěr boží sylogistiky. Objektivní species nazíráme a uchováváme přímo, protože tvoří podstatu intelektuálního poznání ve smyslu sylogistického tvoření závěrů. Vzhledem k nám je boží racionalita ve *vestigium* manifestována jako objektivní substance. Výše uvedený citát říká, že věc (*res*) rozbíhá poznání v intelektu (*motus rei ad animam*). Scotus výrazem *res* chápe objektivní bytí věci dané ve výše uvedené trinitární struktuře objektivity (*aliquitas*).

Druhou verzi metafyzické dedukce, dané tentokrát ze strany poznávajícího subjektu, podává další část *Ordinatio I*. Shrňme tu část, která rozpracovává novou podobu metafyziky z perspektivy *De imagine*. Komentář se týká klíčové pasáže *Ordinatio I* (*Vat*. VI, p. 258.4‒15). První člen dedukce představuje poznání esence jako absolutní identity kamene exemplárně dané vzhledem k boží esenci (*sub ratione mere absoluta*). Tato úroveň je dána intimitou a naprostou výlučností božího *actus essendi*. Druhé poznání objektivity se děje skrze boží intelekt, který jde ke kamenu jako k intencionálnímu objektu a jeho *terminus* je v božím intelektu (*intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam*). Tím vzniknou vztahy metafyzické pravdivosti a objektivní logické nutnosti vztažené k exemplární racionalitě, jejíž původní výkon je dán v nekonečném odděleném modu boží esence. Tato úroveň je dána intimitou a naprostou výlučností exemplárního *actus cognoscendi* daného ve formě intuitivního božího náhledu do vlastního intelektu. Bůh ve třetím kroku porovnává tyto intencionální obsahy mezi sebou. Porovnáním nekonečných substancí daném v soudu vzniká objektivní (a nikoliv reálný) demiurgický exemplar čisté racionality (*ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis*). Tím je ve sféře božího intelektu sestavena základní logika exemplárně zakládající sylogistické vztahy. Do světa vyzařuje pouze sekundární forma původní exemplární boží racionality. Proto je racionalita stvoření ve formě objektivního *vestigium* zcela oddělená od boží esence. Čtvrtý stupeň božího poznání daného čistě objektivně reflektuje tyto objektivní a primárně-kauzální vztahy na úrovni *vestigium* jako předmět jeho poznání (*potest quasi reflecti super istam relationem causatam*). Boží reflexe jeho vlastní racionality ve stvoření je důležitá, protože zajišťuje znovuvzetí této racionality zpět do boží esence. Tato racionalita je dána v objektivním modu (*vestigium*). Díky sebereflexi si bůh podržuje trvalou mentální kontrolu nad racionalitou danou na druhém patře, v němž jeho racionalita opustila jeho intelekt. Tato druhá úroveň objektivity odpovídá Gandavovu určení „*esse ad*“. Ale boží sebereflexivní poznání běží ve Scotově metafyzice jen v intimitě boží esence. Výsledná boží reflexe do sebe zcela logicky zahrnuje i předešlou sféru boží vestiginální racionality danou *ad extra* směrem do stvoření. Tuto poslední Scotovu sebereflexi má Descartes jako evidentní sféru sebepoznání v aktu *cogito*. Descartovo *cogito* nahradilo druhé patro boží sebereflexe ve stvoření. Pouze člověk u Descarta kontroluje správný průběh převodu objektivního jsouna od boha k sobě a do stvoření. Scotus ještě moderního boha potřeboval z naprosto zásadních důvodů, proto také tento filosofický koncept vytvořil.

Tím je zajištěna ve scotistickém bohu kompletní stavba reality na exemplárně-objektivní úrovni. Dedukce na úrovni *imago* oddělila v bohu tyto roviny: absolutně bytující esence (*essentia Dei*); racionální objektivní exemplarita (*exemplar*); její vyzářená pravda a nutnost (*relatio, ens obiective*); potenciální kauzální stvořitelský vztah (*relatio, mensura, ratio*); reflexivita jeho objektivně daného díla (*factibile, ponibile,* objektivní *ens ratum*); volitivní eficientní kauzální vztah Stvořitele (*creatio*, reálné *ens ratum*). Pokud provádíme opačným směrem transcendentální dedukci objektivity směrem od stvoření k bohu, pak poznání začíná u smyslových věcí a jde přes aristotelskou abstrakci. Ale empirické poznání světa není pro Scota důležité, protože objektivní podoba věcí se nám dává v přímém náhledu, který poskytuje evidentní pravdu a jistotu. Například poznání plochy je v citované části traktátu *De imagine* zcela moderně dáno jako inteligibilní *species* v samotném intelektu, protože jde primárně od intelektu (*Vat*. III, no. 398‒99, pp. 242‒44). Až ve druhém kroku se poznává smyslově vnímaná bílá barva na ploše. Objektivní statut akcidentu způsobil, že plocha jako *obiectum* poznání je primárně dána přímo v intelektu a ne ve smyslech. Postmoderní Husserl toto pojetí objektivního *scibile* bere za základ eidetické redukce a má podobný příklad univerzální danosti běloby.[[469]](#footnote-469) Rozum nakonec spojuje smyslovou a objektivně danou species do jednoho celku. Výsledkem je složené poznání *species* dané univerzálně. Ale v modu *per prius* je toto poznání objektivní a ne empirické. Viz předešlá kapitola ohledně diference poznání v modu „*confusum*‒*confuse*“ (kap. 5.3.2). Traktát *De imagine* nemusel dělat žádnou revoluci v otázce poznání. Nasvícení intelektu zezadu bylo dáno v předešlých dvou traktátech (*De cognoscibilitate Dei*, *De vestigio*). Objektivita se primárně zjevuje v modu nasvícení zezadu, ale objektivní a aktuální species se poznává v modu prvního averroismu díky receptivnímu charakteru intelektu. Trinitární determinace jsoucna je daná v modu *per prius* a my ji poznáváme v modu *per posterius* skrze aristotelskou abstrakci, která začíná na úrovni empiricky poznávaných prvních substancí. Ale moderní iluminát typu Scota, Descarta a Husserla ví, že objektivně vyzářená racionalita je pro vyvolené myslitele ve světě nahlédnutelná přímo. Zbytek méně osvíceného lidstva používá pouze Grossetesteho *intellectus debilis* (OBJ II, kap. 3.1.2). Obecný lid vedený „debilním intelektem“ proto ochotně přijme objektivně nutné závěry moderních iluminátů. Jejich „radostná věda“ je řízena objektivně neexistujícími Fúriemi. Stručně řečeno, opět se zde odehrává tragikomedie objektivity daná jako další scénické divadlo antického gnosticismu. Dnes tuto objektivní nauku dostáváme v modu Hegelovy dějinné nutnosti, v níž *vestigium* absolutního ducha opatrují noví ilumináti. Jejich objektivní *religio* vytváří poslední spojení s racionalitou nyní již mrtvého moderního boha. Proto nijak neudivuje frenetická činnost současné *inteligentia spiritualis*, která skrze udržuje naživu globální *image* tohoto simulákra pomocí akademických ideologií, mediálních lží a finančních manipulací. Akademická a kulturní hegemonie prvních objektivních iluminátů typu Oliviho a Scota se změnila na instrumentální racionalitu dnešní nihilistické epochy.

### 5.4.4 Smrt moderního boha a nástup postmoderny

Scotus zavedl kulturní a akademickou hegemonii moderny tím, že mystické vidění objektivní racionality dané mimo reálný svět povýšil na úroveň metafyziky. Každá úroveň objektivity má svou vlastní konstituci a také vlastní způsob poznání od boha nebo od člověka. Objektivní jsoucno vzniklo díky intencionalitě božího intelektu (*relatio determinans*), který produkuje esenciální obsah (*ratio entis*) determinovaný pouze objektivně danou jsoucnosti jako minimálním konceptem jsoucna (*ens deminutum*). Exemplar má jen potenciální a objektivní *haecceitas* věci, na rozdíl od boží stvořitelské ideje. Demiurgická idea je daná v reálně tvořící vůli, která už produkuje aktualitu stvořené věci. Objektivní jsoucno (*ens potentiale*) se liší vzhledem ke stvořitelskému a efektivnímu bytí boha, protože na úrovni objektivně determinovaného jsoucna není kauzální vztah (*relatio actualis*). Kámen jako první poznatelná substance na úrovni čistého jsoucna má pouze potenciální bytí, a z tohoto hlediska není reálným kamenem. Pak platí, že objektivně ratifikované jsoucno (*ens ratum*) „exsistuje“ jen vzhledem k exemplární příčině a nemůže být dáno v systému efektivní stvořitelské kauzality. Příkladem může být podle Scota socha Cézara, která jej reprezentuje i mimo jeho reálnou existenci, tj. i po jeho vraždě. Nikdo neřekne, že je to umenšené bytí Cézara. Proto představuje Scotovo *esse diminutum* jiný druh reprezentace věcí v boží mysli, která má čistě objektivní charakter. Minimální objektivní jsoucno je formálně vzato pouze v modu *secundum quid simpliciter*.[[470]](#footnote-470) V tomto určení je dáno jádro objektivity, protože toto jsoucno je čistým objektem a čistým rozvrhem božího intelektu. Logickým vyloučením třetího je toto minimální jsoucno odlišeno pouze od nicoty a tak je dostatečně diferencováno od jiného jsoucna. Ale minimální jsoucnost definovaná jako substance zajistila, že Scotus odmítne analogii jsoucna danou v rámci matematické abstrakce a Euklidovy analogické geometrie. Metafyzická predikace *ad unum* je vzata striktně kategoriálně, ale nikoliv v modu Aristotelových kategorií, protože jako základ predikace slouží Avicennova esence (kap. 5.3.1). Scotus predikuje objektivitu v modu *per prius* u boha a *per posterius* ve stvoření.

Dedukce, čili vyvedení objektivity od boha do stvoření je vysvětleno v traktátech *De vestigio* a *De imagine*. Stopu (*vestigium*) boží racionality ve stvoření ukazují věčné objektivně dané boží pravdy vyzářené do světa v modu objektivně dedukovaného *ens ratum*. Přirozený lidský intelekt uvažuje o stopě božské objektivní racionality prostřednictvím dedukce nové metafyziky. Co produkuje boží nekonečný intelekt skrze deduktivní formu soudu (*vestigium*), to ve stejném typu dedukce přijímá konečný intelekt (*imago*). Naše myšlení poznává boží racionalitu ve formálně stejném modu objektivní a metafyzické nutnosti dané nekonečně a konečně. Racionalita vědeckého soudu zajišťuje objektivní shodu mezi boží a lidskou racionalitou oddělenou odlišným habitem nekonečné a konečné mysli. Produkce objektivity v modu formální kauzality (*quo est*) zrušila svět jsoucen třetího druhu a přitom založila pozitivní výměr jsoucna v modu „*quod est*“. Avicennova „*humanitas tantum*“ dostala ve Scotově scénáři finální a formální kauzalitu a potřebnou minimální jsoucnost. Scotus upravil Bonaventurovy stvořitelské a tvořitelské regule (*regula agentis in/creati*) do modelu Aristotelových kategorií. Nová forma dvojí dedukce (Bonaventurova *resolutio semi/plena*) vytvořila jednotnou a strikně deduktivní stavbu metafyziky. Tato forma racionality platí dodnes skrze *Wirkungsgeschichte* různých verzí objektivity. Dedukce objektivity od neexistujícího boha *Modernorum* je logicky naprosto bezchybná a zcela paranoická. Pro zastánce prvního averroismu představoval podobný začátek metafyziky důkaz šíleného stavu mysli ve škole *sophistae Latini*. Scotus je první hegelián, protože náhledem do podstaty božího myšlení vytvořil první objektivní verzi absolutní logiky. Pod vedením objektivně založených Fúrií zanikla v nové formě *dativus incommodi* vize oxfordských iluminátů vedených Grossetestem (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*; OBJ II, kap. 3.1.2). Nutnost daná ve stvoření jako racionální závěr v modu božího *rectitudo* se stala jistou v mysli ilumináta podle Avicennova *certitudo*. Po logicky bezchybné dedukci iluminát „vidí“ objektivitu i ve stvoření. Po této mytologické konjunkci dvou typů jistoty v modu čisté esenciální dedukce je zakončena dějinná odyssea *Oxfordian Fallacy*. Scotus je první moderní scholastik, protože stvořil objektivního boha jako nepochybný racionální základ nové metafyziky. Scotova objektivní forma teoretické kontemplace moderního boha (viz Platonova a Aristotelova *scholé*) založila objektivní racionalitu a ustavila druhý počátek metafyziky na latinském Západě. Bůh se stal moderním scholastikem a moderní scholastik jej také nepochybně poznal.

Hermeneutika musí najít definitivní odpověď na následující otázku: Jak se objektivní jsoucno stalo univerzální matematickou mírou všeho jsoucího (*dativus mensurae*)? Nová metafyzika integruje funkci nekonečné božské racionality (*vestigium*) do konečného světa, který je omezen vznikem a zánikem (*imago*). Metafyzik postupuje deduktivně od stvoření k objektivnímu bohu a naopak. Objektivní metafyzika vytváří nové *tertium ens*, které představuje objektivní imago božské racionality (*vestigium*). Moderní subjekt přejímá božskou reguli a přetváří ji v objektivní skutečnost, která mu odpovídá (*concretum*). Metafyzik zná formální racionalitu božské regule v každém okamžiku; skrze tuto racionalitu odvozuje fakta objektivně a kontingentně daná ve stvoření. Metafyzické odvození dané inovovanou formou neoplatónské katabáze směřuje od moderního boha k modernímu člověku (*vestigum→imago*). Doplňuje ji objektivní integrace, která směřuje od moderního člověka k modernímu bohu (*imago→vestigium*). Proces metafyzické derivace objektivity směřuje od boha k člověku, proces metafyzické integrace objektivity směřuje od člověka k bohu. Koncept matematické funkce je určený jako *regula agentis increati* vzhledem k bodu X. Metafyzik provádí matematické odvození božské racionality v bodě X. Zná formální racionalitu božské regule v libovolném okamžiku a na základě formální racionality božského pravidla pak odvozuje objektivně daná kontingentní fakta. Scotův termín „*conceptus simpliciter simplex*“ tvoří styčný bod neboli bod dotyku mezi nekonečným božským *vestigium* a jeho konečným objektivním *imago*. Tato metafyzická tečna představuje novou formu mytologické kopulace nekonečného a konečného. Vytváří čistě metafyzický (později matematický) koncept, neboť zahrnuje formální definici minimálního jsoucna. Tento typ objektivní racionality založil nový projekt *metaphysica generalis*. Scotus provedl důležitou inovaci porretánské matematiky dané jako derivace a integrace (OBJ II, kap. 1.6). Infinitezimální počet podle Scota navazujícího na školu *Nominales* je dán v dialektice „*infinitum–finitum*“. Správně derivovaná a integrovaná regule určuje v porretánském modu „*semel*‒*semper*“ každý kontigentní stav konkrétně dané racionality hypostázované v tom či onom objektivním *scibile*. Spojením metafyzické derivace a integrace založil Scotus univerzální objektivitu (*exemplar*, *vestigium*, *imago*). Přitom bylo zachováno rozlišení obou pojetí objektivity dané modem nekonečnosti a konečnosti. Infinitezimální objektivita založila novou *mathesis universalis* nejprve v metafyzice a po smrti moderního boha už jen v matematice. Založení integrálního a diferenciálního počtu skrze novou formu ontoteologické objektivity obohacuje existenciály objektivního dativu o další člen v řadě epochálních určení (*dativus mensurae*). Vznik unitární vědy ukazuje, jak se stala objektivní esence daná pouze v mysli univerzální mírou všeho jsoucího. Tímto krokem se naplnil osud druhého averroismu. Teorie augustiniánské a avicennovské iluminace se stala v metafyzické matematice zcela zbytečnou. Scotova infinitezimální metafyzika odmítla nominální definici jsoucna, protože nechce být pouhou logikou, ale první vědou o jsoucnu. Objektivní *ens* bylo pojato v rámci přirozeného poznání daného vzhledem čistému bytí jsoucna jako takového. Ontoteologie se stala u Scota kritickou a minimalistickou spekulací založenou čistě racionálně. Scotus boha moderny metafyzicky legitimoval v jeho objektivně stvořitelské roli tím, že jej integroval do první formy *metaphysica generalis*. Moderní bůh daný v podobě simulákra je objektivně oddělený od své vlastní racionality. Tato modla moderny nutně zemřela na intelektuální atrofii vinou exemplárně nečinné esence (*deus otiosus*). Pozdější deismus toto moderní simulákrum zahubil tím, že Scotovu metafyzickou deifikaci změnil na postmoderní matematický a fyzikální deismus. Smrt boha *Modernorum* a deifikace vědy jako jeho posledního, ale zásadně nutného racionálního reliktu se stala nezbytným základem postmoderny. Objektivní věda je v akademických institucích Západu uchovávána po smrti moderního boha jako absolutně cenný relikviář zahalený mystickým závojem *cloud computing*.

Vraťme se ke klíčovému momentu objektivní dedukce, kdy si bůh podržuje trvalou mentální kontrolu nad racionalitou danou na druhém patře objektivně koncipovaného stvoření (*vestigium*). V tento kritický moment Scotovy objektivní mytologie boží racionalita opustila boží exemplární říši a začala působit ve světě v částečně odcizené podobě. Bůh jako bývalá *causa prima* se nyní změnil na sekundární racionalitu. Hermeneutika analyzovala toto odcizení moderního boha podle Oliviho pojetí intimně svobodné vůle kapitalisticky činné ve světě (*alio et* *alio modo se habens,* kap. 5.1.2). Scotus založil novou formu *dativus incommodi* vztaženou k proměně moderního boha. Po odchodu voluntaristického a kapitalistického božího demiurga vytvořeného Scotovou dedukcí zbyla ve světě už jen objektivně daná racionalita. Imperativ etické regulace byl dříve dán formou biblické ontoteologie. V nové metafyzice stvoření zmizel ze začínajícího kapitalismu *Modernorum* základní etický regulativ daný ve formě biblické ontoteologie, která tvořila jeho metafyzický základ v modu *dativus ethicus*. Za rajských časů prvních *Modernorum* se antropomorfní bůh procházel za svěžího vánku po zahradě objektivního vědění obhospodařovaného ilumináty v Oxfordu, kterou ještě navštěvoval mystický Eliášův krkavec. Objektivní strom vědění a jedné pravdy byl úředně zasazen v akademickém ráji moderny Pařížským a Oxfordským odsouzením z roku 1277. Scotus vyhnal moderní avicennisty mečem sofistikované aristotelské metafyziky z ráje boží intimity a subjektivity hned po spchání prvotního hříchu emanace a komitace. Avicennovští karteziáni se tam marně pokoušeli vrátit skrze vrozenou ideu boha v nás. V nové metafyzice stvoření se tento imperativ vytratil z rodícího se kapitalismu moderny, protože jej nahradila neosobní racionalita. První kapitalistický demiurg už nefunguje jako „*causa remota*“, aby zakládal logiku věcí podle „*regula agentis increati*“. Mytologie moderny absolutně nesnáší „*horror vacui*; tuto hrůzu z prázdna vzniklého po smrti prvního Kapitalisty šlo navíc velmi snadno odstranit. Po transformaci boha na neutrální racionální médium se dobývání světa stalo křížovou válkou mocensky a ideologicky založeného kapitalismu. Bonaventurou povzbuzení mystičtí křižáci a učená *intelligentia spiritualis* oxfordských a pařížských iluminátů vyrazili na křížovou výpravu danou skrze *via Modernorum*. Kruciáta Moderních nastolila nový *dativus ethicus* daný imperiálním dobýváním světa. Je dobré vědět, že Čína vedená úplně jinou formou *dativus ethicus* se uzavřela ve stejné době do sebe a skončila epochu obchodních zámořských výprav datovaných mezi 15. až 18. stoletím.

Zavedením objektivně daného jsoucna do systému první kompletní metafyziky *Modernorum* vznikl základ k pozdější *metaphysica generalis*(F. Suárez). Ta se stala první vědou o jsoucnu a teologie jako racionálně pojatá věda o bohu byla podřízena *metaphysica generalis*. Poslední zlom v pojetí metafyziky nastal po roce 1600, kdy ontologie Christiana Wolffa a Immanuela Kanta založila postmodernismus. Smrt scotistického boha začala v momentu, kdy postmoderní metafyzika a matematika převzala kontrolní funkci na druhém patře objektivity, kterou předtím sebereflexivně vykonával moderní bůh. Postmoderní metafyzika tím navázala na Simplikiovo *translatio* objektivity (μεταδίδωσι; OBJ I, kap. 1.3.1) v nové podobě *translatio entis*. Autonomní dedukce objektivity prostřednictvím lidského subjektu odstartovala vývoj postmodernismu. Lidský demiurg se stal jediným producentem objektivity. Sféra konečného racionálního poznání byla oddělena od sféry nekonečné božské podstaty a exemplárního intelektu. Disjunkce mezi oběma formami objektivity způsobila smrt boha *Modernorum* v západní metafyzice. Moderní Bůh byl zbaven své objektivní racionality a nakonec opustil kontinuální tvoření světa. Jeho faktická neschopnost řídit svět uvedla do pohybu proces sekularizace. Ta se stala základním znakem moderny prostřednictvím známého hesla „*etsi deus non daretur*“ (kap. 5.4.2). V epoše deistické postmoderny už nebylo jisté, že umírající bůh moderny zvládne toto absolutně důležité přeložení objektivního významu z intimní boží exemplarity do externího světa (*translatio studiorum*). Epocha osvícenství správně pochopila, že umírající bůh potřebuje pomoc. Translace objektivity vytvořila základ moderní metafyziky. Zhroucení tohoto procesu by postmodernismus připravilo o jeho hlavní intelektuální kapitál. Scotův bůh mohl umřít, ale nikoliv základ objektivity, který tento demiurg pilně produkoval ve svém myšlení. Proto Arendtová říká skrze citaci básníka René Chara, že modernu nepředcházela žádná závěť z předešlých epoch (kap. 4.4.3). Novým aktem translace smyslu jsoucna od umírajícího boha *Modernorum* na jeho nihilistického nástupce začalo poslední kolo božské komedie. Múzy po odchodu objektivně neexistujících Fúrií inscenovaly vezdejší formu sekulárně-objektivního *religio*, které nás stále znovu svazuje se ztraceným počátkem Scotovy metafyziky. Smrt moderního boha klinicky konstatoval Nietzsche, ale způsobila ji Leibnizova metafyzika a Newtonův deismus. Leibniz a Newton vytvořili moderní matematiku a kosmologickou fyziku na základě Scotovy homogenní objektivní racionality. Nové „*communicatio idiomatum*“ s již mrtvým bohem moderny se provozuje skrze objektivní akademickou nekromancii. Leibniz vytvořil první křišťálovou kouli nutnou pro tuto vědeckou činnost. Matematizoval v duchu teodiceje Scotovu oblast věčných pravd (*c'est la région des vérités éternelles*), kterou dal místo reálné materie (*qu'il faut mettre à la place de la matière*) a zde hledal zdroj věcí (*la source des choses,* kap. 5.2.3). Leibniz převede výše uvedenou Scotovu stavbu objektivní korelace a nutnosti do matematiky a z boží racionality udělá absolutní stvořitelský kalkul. Leibnizův bůh daný podle teodiceje se ještě musí zabývat alespoň matematikou, aby svět mohl existovat v rozumné míře dobra a zla (kap. 5.2.3). Objektivně rehabilitovaný bůh v Leibnizově filosofii přestal metafyzicky myslet a začal jen animálně kalkulovat v duchu vylepšené *vis aestimativa* dané jako instrumentální rozum. Za doby Kanta přestal být moderní bůh v modu *per se* dokonce i dobrý a religiózní, protože tyto dosti podstatné boží vlastnosti se dostaly pod kontrolu přirozeného rozumu (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794). Kant změní Leibnizova absolutního kalkulátora na deisticky nečinnou substanci, která dostala za úkol udržování základních forem náboženství a morálky. Ale jejich meze apriorně určuje jen lidský rozum, takže na postmoderního boha nezbyla žádná rozumná práce.

Kant sehrál při vzniku postmoderny rozporuplnou roli. Jeho pojetí morálky pohřbilo moderního boha. Ale jeho dedukce objektivity následovala Scota a vytvořila objektivní verzi prvního averroismu. Kant znovu řešil dilema *Druhých analytik* o spojení obou druhů poznání (*Anal. Post*. 84a11‒14; 87b28‒31). Objektivní vědecké myšlení nemůže existovat bez kauzálního vztahu k reálné věci. Astronomické zatmění slunce existuje v reálném modu *per prius* proto, že existují skutečné planety, které na sebe kauzálně působí. Žádná matematika nemůže tento jev nahradit. Kant jako astronom dobře věděl, že v centrální části poznání je třeba nechat determinaci intelektu podle reality. Proto mají proti matematikovi Leibnizovi kus pravdy také objektivní empirikové jako Hume. Nasvícení jsoucna u Kanta proto běží zepředu od reálně dané kauzality ve věcech, kterou nejprve a zásadně poznáváme smyslově. Přímé poznání na smyslové úrovni proto vychází z principu „*ex inmediatis*“ jako v prvním averroismu. Jedinečné kauzální působení na úrovni prvních substancí je adekvátně vnímané smysly. Kant vytvořil nové *medium* pro poznávající vědecký soud, v němž je střední člen soudu determinovaný od hyparchicky dané první substance. Reálně jsou dány první substance a jejich kauzální působení. První poznání proto musí být individuální a empirické, jinak není dána adekvace rozumu a věci (*Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen*).[[471]](#footnote-471) Ale Kant se vrátil k avicennismu založenému na *Oxfordian Fallacy*, když tvořil koncept kauzality. Kauzalita je založena na apriorně definovaném časovém schématu, které má univerzální a objektivní charakter. Reálná kauzalita prochází skrze universální *per prius* založenou strukturu, která je založena jako objektivní dedukce podle Scota. To znamená, že kauzalita dostala hypostatický a essenciální charakter určený *a priori*, jinak by nemohla být objektivní. Toto hypostázované časové schéma je poznané v modu *per posterius* skrze smysly a empirické vědomí, které vnímají kauzalitu reálného světa. Univerzální časové schéma je dáno *per prius* jako a apriorní podmínka univerzální kauzality v Rufusově stylu (*medium et causa idem*; OBJ II, kap. 3.3.1). Hypostáziované časové schéma je pak *per posterius* poznané empiricky, protože smysly vnímají kauzalitu reálného světa. Časové schéma zakládající univerzální koncept kauzality existuje v subjektu jako jeho vrozený habitus ve formě *potentia substantialis*. Postmoderní Kant toto schéma definuje jako porretánskou hypostázi. Kauzální působení je vyjádřeno pomocí Aristotelova časového schématu pro fyzikální pohyb těles v modu „předtím‒potom“ (*ihre Verbindung in der Zeit überhaupt*).[[472]](#footnote-472) Čas dostal objektivní hypostázovaný charakter (*die Zeit selbst*). Toto formální schéma časové souslednosti je dáno trvale a univerzálně v lidské mysli (*durch a priori verknüpfende Begriffe*). Tím je zrušeno pojetí času v Aristotelově *Fyzice*, kde čas vzniká v duši pouze sekundárně a to skrze abstraktní poznání reálně pohyblivých těles (OBJ I, kap. 1.3.3). Objektivní formu Scotovy adekvace vyjadřuje koncept *Analogien der Erfahrung* (KdRV, B 218‒64). Kantovo časové schéma podané v rámci *Analogien der Erfahrung* tvoří substanci třetího druhu. Kant bere transcendentální apercepci podle Descarta a nechá první principy poznání v duši jako porretánské hypostáze. Přítomnost čistých smyslových forem (čas, prostor) a čistých kategorií v rámci *Verstand* vytváří imanentní habitus myšlení *a priori*. Postmoderní Kant tvrdí stejně jako Scotus, že apriorní sféra poznání a racionality je daná čistou transcendentální dedukcí. Tím vzniklo druhé patro apriorní objektivity určené dedukcí. Ta je definována ve formě hypostázovaného avicennovského *intellectus adeptus* jako jsoucna třetího druhu. Iluminát Kant stejně jako Scotus nakonec musí vidět apriorní esenciální schéma kauzality přímo, protože jinak by jej nemohl objektivně popsat a zdůvodnit. Kantovu formu *Oxfordian Fallacy* ukazuje citát popisující přímý náhled objektivní identity eidetických esencí (*wenn es nicht vor Augen hätte*).[[473]](#footnote-473) Kant po Scotovi a Arnauldovi objektivně „vidí“ věci jako jsoucna třetího druhu, která reálně neexistují. Pojetí rozumu (*Verstand*) je dáno pomocí avicennistického hypostázovaného intelektu skrze kategorie čistého rozumu (*Kategorien der reinen Verstand*), který tvoří formální a syntetický princip všech zkušeností (*ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen*, KdRV, A 119). Tomu odpovídá v moderně Rufusův koncept „*potentia substantialis*“ (OBJ II, kap. 3.3.1). To by škola prvního averroismu a také Ockham zásadně odmítli, protože duše je čistá *tabula rasa*. Kdyby duše nebyla čistou potencí, nemohla by univerzálně poznávat svět. Kant vytvořil novou formu objektivního habitu a zavedl hypostázovanou racionalitu apriorních forem přímo do subjektu. Toto pojetí hypostází v duši zásadně kritizoval první averroismus okolo roku 1235, kdy tyto porretánské hypostáze zavedl Grosseteste a Rufus do vědeckého soudu. Filosof z Královce dokonal revoluci zahájenou zakladatelem objektivity a zrušil poslední metafyzickou kompetenci boha *Modernorum*. Osvícenský subjekt skrze svůj objektivní habitus garantuje objektivitu stvoření. Člověk dostává u Kanta epochální úkol produkovat smysl bytí jen a pouze sám ze sebe (*er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen,* kap. 5.5). Zakládající roli první substance v klasickém modu *dativus possessivus* nahradil epochálně nový subjekt. Jeho nová role ve formě *dativus auctoris* vytvořila nového demiurga racionálních forem. Plně sekularizovaný filosof Kant už nepotřeboval myšlení boha k zajistění primární (tj. transcendentálně-formální) geneze objektivity. Kant odpojil od božího intelektu poslední formu intelligibilní činnosti zajišťující epochální *Gründung* moderní metafyziky a dal ji do lidského subjektu ve formě apriorních forem racionality.

Moderní bůh oddělený od svého myšlení musel nutně zemřít, protože byl postižen intelektuální atrofií. Umírající *deus otiosus* moderny zahájené Scotem se dostal na začátku 19. století do fáze klinické smrti dokonané nihilismem Nietzscheho. Tento radikálně pravdivý myslitel jen objektivně konstatoval skrze pravdu jako Oliviho vůli k moci, že tento produkt moderny nikdy reálně neexistoval, takže ani nemohl doopravdy umřít. Lidská vůle k moci vytvořila boha moderny a stejná vůle k moci toto nepotřebné simulákrum později zrušila. Bůh *Modernorum* nikdy reálně neexistoval, stejně jako nikdy reálně neexistoval lidský demiurgický subjekt. Ten tohoto zakládajícího Golema kapitalismu stvořil skrze mytologickou predikaci „*in artificialibus*“. Nová božská komedie začala vystavením úmrtního listu boha *Modernorum*. Zahálčivého boha *Modernorum* s atrofovaným myšlením a religiozitou Nietzsche prohlásil za mrtvého, protože se zadusil metafyzikou scholastických a metafyzických slabochů a snílků.[[474]](#footnote-474) Éra postmoderních kruciát začala španělským katolickým, neboli všeobecným hladem po zlatě a byla završena v sofistikované kapitalistické verzi Kiplingova břímě bílého muže (kap. 5.5). Bílý muž se posadil na uprázdněný trůn moderního boha a začal novou kruciátu imperialistického kapitalismu. Bohu zbyla pouze vykupitelská funkce, o kterou postmoderna příliš nestála. Nihilista poslední epochy (*novissimum*) se vykupuje na základě objektivních poznatků . Místo boha nese vykupitelské břímě evropský a americký bílý muž oslavený Rudyardem Kiplingem. Moderní bůh zemřel na konci moderny na smetišti dějin ustaveném daleko od objektivně vítězných globálních center instrumentální racionality, která rozpoutala První světovou válku. Postmoderna převedla boží racionalitu do imperialistického stádia kapitalismu, což exaktně konstatoval Lenin v díle *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* (1916). Smrti postmoderního boha si na začátku 20. století všiml jen málokdo, protože jeho lidský nástupce měl hodně napilno. Metafyzický nihilismus imperiálních iluminátů prováděl rozdělení zeměkoule a krocením neposlušné materie všeho druhu pilně připravoval první a druhou světovou válku. V dokonaném nihilismu metafyziky se antropomorfní bůh *Modernorum* stal zbytečnou přítěží postmoderního rozumu. Nihilistickou racionalitu kapitalismu danou již plně sekulárně řídí imperativ Rufusovy pravdy jako asimilace. Hermeneutika konstatuje, že základní příčina smrti tohoto simulákra v postmoderně byl nedostatek jakékoliv rozumné činnosti. Moderní bůh objektivně oddělený od své racionality a od své demiurgické vůle skončil s fatální nutností na hřbitově moderních *scibile*. Po smrti moderního boha se osamostatnila i Scotova racionální říše. Matematika vytvořila novou sféru čistě lidského „*esse intelligibile*“, a tím se ustavila jako nová forma sekulárního náboženství. Svět se stal prostorem neutrální racionality, kterou do nihilistické podoby formuje pud sebezáchovy (*conatus*) ustavený nyní vládnoucí instrumentální racionalitou. Banksteři konají boží dílo objektivní racionality a nihilistická technověda dobývá svět pro jedno promile vyvolených iluminátů řídících nadnárodní korporace skrze umělou inteligenci. Imperiální a plně kapitalistický habitus západních iluminátů se řídí moderním druhem nutnosti založené na příchodu Antikrista, která vytváří peklo instrumentální racionality. Tato racionalita je determinována pudem sebezáchovy jednoho procenta globální elity, která se snaží zotročit oněch 99 procent tak zvaných „lidských zdrojů“. Takto založená racionalita sebezáchovy založila totální *Mobilmachung* provozované novými a téměř paranoidními globálními demiurgy. Tomu odpovídá nově utvořený název současné nihilistické epochy, která je objektivně pravdivě nazvána termínem „antropocén“.

## 5.4 Don Quijote prvního averroismu (William Ockham)

Pohřeb druhého averroismu vystrojil Duns Scotus hned v následující dekádě po Gandavovi. Scotus předělal ontoteologické schéma podle neoplatonského Simplikia na objektivně pojatou kategoriální predikaci podle Aristotela. Druhý averroismus dostal definitivní podobu, která přivodila jeho konec. Bůh není objektivně-emanačně vtělen do světa skrze svou intencionalitu a vůli jako u Gandava. Scotův bůh objektivně bytuje ve světě pouze skrze neutrální racionalitu, kterou lze vědecky poznat (*imago*). Tento univoční, nutný a deduktivně založený vztah nekonečné a konečné racionality oprášil Bonaventurovu formuli *regula agentis in/creati* a založil objektivní formu metafyzického *share-holding*. Moderní ilumináti pochodující *via Modernorum* se stali akcionáři božského a plně racionálního podniku, který neustále vytvářel nutnost danou skrze objektivní racionalitu. Po smrti božského zakladetele si toto výnosné dílo kompletně zprivatizoval postmoderní subjekt tím, že nejprve vyplatil minoritní akcionáře. Objektivně zcela zbyteční zástupci prvního averroismu byli posláni do říše Zapomnění. Z dřívějšího konceptu „člověk-mrtvola“ se podle nové verze *Písně písní* (kap. 4.1.2) stal „lidský zdroj“, který je třeba manipulovat. Tento *opus magnum* kapitalismu začal mytologickou kopulací dvou výše zmíněných iracionálních sil chtivosti (*appetitus*), kdy vznikla původní mýtická kosmogonie kapitalismu. Zpracování všech druhů „*inoboedientia materiae*“ šlo skrze termín "*informatio*", který Rufus zavedl do moderního myšlení (OBJ II, kap. 3.3.2). Klíčový objev, který definitivně skoncoval se školou druhého averroismu, představuje Scotova aristotelská kauzalita a substance dosazená do avicennovské metafyziky. Zavedením esence do struktury kategoriální predikace dochází k jistému a deduktivně danému poznání božích vlastností a kauzality světa. Skrze exemplární boží racionalitu vyzářenou do světa najde lidská mysl objektivní a nutnou reguli pro vlastní myšlení a jednání. Díky nové formě objektivní dedukce nemusí osvícená mysl jít kontigentní cestou poznání od reálné první substance. Scotus provádí dedukci stvořitelské kauzality jen z logického způsobu božího myšlení a koncipuje *ex nihilo* objektivně a minimálně danou jsoucnost. V novém schématu avicennismu odpadl koncept iluminace, který sloužil jako *causa remota* pro poznání moderních iluminátů. Exemplar se stal součástí boží esence. Jeho objektivní simulákrum dané ve formě deduktivního závěru difúzní boží racionality dostalo objektivní formu bytí (*aliquitas*), která je konečným způsobem reprezentována ve stvoření (*imago*). Tuto objektivovanou boží racionalitu moderní *homo viator* poznává s plnou jistotou skrze objektivní výměr poznatelný i skrze reálné substance.

Hermeneutika ukázala, jak první substance postupně dostala negativní charakter vůči jistotě osvíceného intelektu moderních augustiniánů a avicennistů. Grossetestem nastolený výklad *Druhých analytik* podle principu *inmediate* vedl k zatmění první substance okolo roku 1230. Nerespektování principu „*ex* *inmediatis*“, který se týkal reálných substancí, bylo definitivně potvrzeno v první verzi *Oxfordian Fallacy*, která vznikla okolo roku 1250. Rozhodujím mezníkem nástupu moderny byl rok 1256, kdy akademičtí mendikanté vybojovali první vítěznou bitvu nad sekulárními pařížskými magistry a dostali na Pařížské univerzitě vlastní katedru. Vznik objektivity byl vázaný na zrod moderní teologie, kterou založil Bonaventura. Teologie byla ustavena jako ontoteologie, která mytologickým způsobem pohltila svět, boha a člověka v asimilačním modu pravdy dané jako Rufusovo *coaequatio*. Moderní bůh se stal absolutním základen a nositelem (*subiectum*) nové ontoteologie skrze antropology popsaný *Cargo cult*, který se tentokrát týkal modernizovaného avicennismu. Bůh moderních se stal hlavní modlou a simulákrem (εἰδώλων) zajímavého kmene západních iluminátů, které Albert nazval „*doctores Latini*“. Objektivní bůh *Modernorum* pak fungoval několik století jako hlavní akademický idol latinského Západu. Tuto modlu uctívali moderní gnostici z kmene zvaného *intelligentia spiritualis*. Akademický kmen iluminátů pak nastoupil na válečnou stezku současníků (*via Modernorum*) a od roku 1255 začal bojovat se školou prvního averroismu. Moderní bůh nesoucí celou stavbu křesťanské metafyziky zemřel v postmoderně na nedostatek jakékoliv rozumné činnosti. Jeho smrt byla dějinně nutná; to absolutně logicky dokázal filosofický iluminát Hegel jako uctívaný akademický nositel posvátného grálu. Po smrti moderního boha držel německý idealismus na krátký čas něco málo z absolutního ducha, než přišel Karel Marx. Moderna vytvořila nový kosmogonický mýtus zajišťující pod vedením subjektivně založených akademických Fúrií její intelektuální reprodukci. Přežití moderny je zajištěno skrze objektivní mytologii, která produkuje všechny možné varianty *tertium ens*. Lidský demiurg převzal veškeré metafyzické obligace, které předtím zajišťoval moderní bůh. Nietzsche zařídil pohřeb této modly ve věku plného metafyzického nihilismu. Scotova transformace Aristotela na objektivní podobu radikálně reformovaného avicennismu vytvořila první filozofický krok k božskému pohřbu. Jeho geniální verze Cargo kultu vytvořená z avicennismu vytvořila nový druh racionality, který připravil konec prvního a druhého averroismu. Unitární ontoteologie moderny nastolila novou epochu, v níž si postupně přivlastnila svět, člověka i boha, aby je proměnila v nihilistickou objektivitu. Ta je dnes dána strukturální diferencí čehokoliv od nicoty, či binárním rozdílem matematické jedničky od čisté nuly. Objektivně pojaté *tertium ens* vítězně vykročilo po *via Modernorum* a pojetí pravdy jsoucna v prvním averroismu přešlo do epochální Léthé. Scotem systematizovaný *Irrtum* nové metafyziky se stal vládnoucím věděním. Od té doby působí v dějinách Západu v destruktivním režimu epochálního šílenství (*Irre*), které po smrti boha uctívaného v kmeni učených *Latinorum* nastolilo epochu současného nihilismu. Generace filosofů ovládaná myšlením *Oxfordian Fallacy* přijala kolem 1300 Scotovu doktrínu objektivity nejprve na Oxfordu. Scotismus kombinovaný s objektivním tomismem ovlivnil modernity natolik, že obětovali klasický aristotelismus hlásaný v prvním averroismu. Založení metafyziky *Modernorum* potvrdilo vítězství metafyzického nihilismu a antropocentrické stavby myšlení na začátku 14. století.

Hermeneutický výklad gigantomachie o substanci musí popsat finální spor mezi školou prvního a druhého averorismu. William Ockham (†1347) byl další brilantní františkářský terciář na Oxfordu, který rezolutně vystoupil proti nové metafyzice *Modernorum*. Ockham byl posledním důsledným a radikálním kritikem *Oxfordian Fallacy* na Oxfordu, dokud jej jeho akademičtí kolegové ze scotistické školy nedonutili k odchodu z tamější univerzity. Proto mohl tento *Venerabilis Inceptor* na zdejší *alma mater* ovládané moderními logiky a metafyzickými scotisty vyučovat pouze logiku pro začátečníky. Ale pravdivá logika daná v *De intepretatione* předpokládá znalost abstrakce reálného světa podle aristotelské *Metafyziky* a ta potřebuje vědeckou teorii poznání podle *Druhých analytik* založenou na pravdivé adekvaci vyložené v *De anima*. Proto byl tento kriticky myslící aristotelik skutečný a poslední *Venerabilis Inceptor* ve škole prvního averroismu. Je třeba v krátkosti podat celkový smysl tohoto posledního donkichotského zápasu proti nastupující moderně. Alespoň jeden myslitel na Oxfordu po Rogeru Baconovi bránil myšlení prvního averroismu proti výkladům tehdejších modernistů a scotistů, kteří transformovali nauku bývalých *Nominales* do podoby objektivní metafyziky. Tento kritický myslitel se připojil v další generaci k úsilí zanikající školy prvního averroismu. Hermeneutika považuje tohoto myslitele za filosofického pokračovatele Rogera Bacona a Sigera z Brabantu. Moderna a postmoderna si tohoto autora připsala do vlastních řad, což představuje epochální ironii a objektivní úspěch vítězného kmene *sophistae Latini* . Konverzí Ockhama na tzv. „nominalistu“ vznikly objektivní dějiny sofistické filosofie. Ta kodifikovala novou *Wirkunsgsgeschichte* objektivity danou po zániku prvního a druhého averroismu. Hermeneutika objektivity nachází u Scotova františkánského spolubratra z Oxfordu všechny hlavní teze prvního averroismu. Jde zejména o přesné vyložení *Kategorií* podle primátu první substance a determinaci intelektuálního poznání z aktuální smyslově poznávané substance podle CMDA. Ockhamovo aristotelské pojetí impozice významu (*suppositio*) představuje zásadní obranu nasvícení smyslu jsoucna zepředu, která tvoří základ pro pravdivé poznání reality. Ockham nekompromisně bránil princip „ex *inmediatis*“ podle *Druhých analytik* a odmítl *Oxfordian Fallacy* bráněnou tehdejšími scotisty. Ockham odmítl Scotovu metafyziku ve všech klíčových bodech s poukazem na učení Aristotela a na výklad *Corpus Aristotelicum* podle Averroese. Avicennův a Scotův koncept objektivních univerzálií *in re*, autonomních *species* a všech druhů *tertium ens* vystavených v panoptiku myšlení moderních *Nominales* nemůže podle Ockhama vůbec existovat. Z hlediska klasické metafyziky je to zcela absurdní. Ockham samostatně nekomentoval ani spis *De anima*, ani *Druhé analytiky*, jejichž výklad determinuje příslušnost k jedné či ke druhé averroistické škole. Dalším generacím proto chyběl rozhodující interpretační prvek potřebný k zařazení Ockhamovy filosofie do školy prvního averroismu. Proto zůstal nepochopen i jeho filosofický zápas proti druhému averroismu, jež vedl zejména v první části pohnuté životní dráhy. Ta skončila v květnu 1328, kdy Ockham utekl během inkvizičního šetření z papežského Avignonu k protipapežskému Ludvíku IV. Bavorskému, jehož politické nároky tento filosof poté brilantně hájil s ohledem na primární suverenitu lidu a z ní plynoucí politickou moc. Stejně jako v případě Sigera z Brabantu a Oliviho nebylo učení tohoto františkána nikdy veřejně odsouzeno jako heretické. Církevní trest se týkal pouze jeho útěku z Avignonu, kterým si asi zachránil život. Hermeneutika musí najít původní smysl známého výroku „*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“. Pozdější scotisté jako John Ponce okolo roku 1639 pod tímto sloganem shrnuli Ockhamovo učení, včetně slavné „Ockhamovy břitvy“ (*Ockham's Razor*), kterou zavedl do filosofie William Hamilton okolo roku 1852. Původní smysl těchto rčení postihuje zásadní rysy Ockhamovy aristotelské korekce Scota. Ockham brilantně hájí učení prvního averroismu a nepřipouští pro klíčové koncepty reality a poznání žádnou formu jsoucna třetího druhu.

Oxfordská univerzita byla v době Ockhama plně ovládáná myšlením *Oxfordian Fallacy*, a navíc byla rodištěm objektivistického skotismu. Není divu, že Ockham se ocitl ve stejné situaci, jako byl předtím Roger Bacon polemizující proti Kilwardbyho a Pechamově škole. Scotisté tohoto aristotelika a znalce Averroese akademicky odmítali a mocensky pronásledovali stejně houževnatě, jako v předešlé generaci zastánci druhého averroismu odmítali a pronásledovali Rogera Bacona. Nová metafyzika zrušila odstraněním Ockhama a jeho převedením do školy tzv. „nominalismu“ poslední stopu oné *obscurity*, kterou Averroes viděl v metafyzice Avicenny. Vytěsnění tohoto sporu a všech následných konfliktů mezi prvním a druhým averroismem potvrdilo nástup nové epochy a definitivně určilo nihilistické směřování moderní metafyziky. Spor Ockhama s druhým averroismem daným jako oxfordský scotismus byl nevyhnutelný, protože se týkal posledního kola gigantomachie o substanci mezi oběma školami. A předtím podobným způsobem argumentoval aristotelský Abelard proti platonikům typu Anselma. A tento spor navazuje na předešlý spor ve falsafě mezi Averroesem a Avicennou. Předešlé matrice analyzovaly celou řadu různých forem zatmění první substance (Avicenna, Grosseteste, Rufus, Scotus). Dějinně působící *Seinsvergessenheit* spojená s objektivní manifestací bytí jsoucna v metafyzice *Latinorum* transformovala zatmění reality do moderní podoby pravdy jako shody osvíceného rozumu se sebou samým (*rectitudo*). Tím vznikl nihilistický charakter moderny, který souvisí se zánikem významu první substance pro vědecké poznání. Skrze *Oxfordian Fallacy* vzniklo paranoické bloudění (*Irre*) západní filosofie, která se dala cestou Moderních. Celá cesta této moderní „vědy“ začala tím, že škola *Modernorum* na Oxfordu a v Paříži desinterpretovala metafyzický a vědecký význam zatmění slunce daný ve *Druhých analytikách* (OBJ II, kap. 3.3.1). Připomeňme orákulum mystérií dané skrze Plutarcha, které přikazovalo nové a již hodně zmatené filosofii, aby zachránila fenomény (OBJ I, kap. 1.3.3). Poslední analýza zatmění smyslu jsoucna mezi Avicennou a Averroesem (OBJ I, kap. 2.4.1) se nutně musí týkat konfliktu mezi Ockhamem a Scotem. Základní teze druhého averroismu a scotismu vedou podle Ockhama k dualismu mezi myšlením a realitou, který vytváří absurdní filosofii *Modernorum*. Předešlé matrice objektivity ukázaly, že podobně kritické stanovisko zastával Alvernus, Albert a Bacon proti skupině zvané *sophistae Latini*. V nové konstelaci gigantomachie o substanci dané vznikem scotistické metafyziky argumentuje poslední představitel prvního averroismu proti scotismu podobně jako jeho předchůdci proti prvním modernistům. Scotova objektivní species podle Ockhama za prvé neexistují a za druhé nemají žádný smysl ve správně koncipované metafyzice. Metafyzická objektivita proto představuje ukázkový případ zbytečného množení *tertium ens*.

Ockham nezachránil metafyziku před její objektivistickou devalvací v začínajícím scotismu. Dogma o antropomorfním bohu bylo ve Scotově metafyzice podáno tak brilantně, že zjevení této objektivní nutnosti v modu objektivní *veritas* nemohly odolat následující generace modernistů, postmodernistů a současných filosofických nihilistů. William Ockham sehrál nevděčnou donkichotskou roli posledního prvního averroisty na Oxfordu. Tento brilantní aristotelský myslitel a logik integrálně bránil realitu první substance kauzálně působící na přirozeně dané poznání. Signifikace je zásadně daná směrem od věci, tedy nasvícením mysli zepředu. Takto daná primární intence poznání (*intentio prima*) je určena skrze primární impozici významu daného *per prius* směrem od první substance (*personaliter*). Ockham hájil poznání podle CMDA a zachoval vztah mezi aktivní a receptivní částí intelektu. Ve své polemice proti skotismu hájil teorii poznání a pravdy, která syntetizovala smyslovou a intelektuální zkušenost. Byl to první averroismus Blundovy školy a Sigera a jeho následovníků. Proti Avicennově metafyzice bylo třeba postavit aktualizovanou verzi Averroesovy „meta‑fyziky“ a znovu oživit poznání první substance v nových dějinných podmínkách. Tento úkol Ockham brilantně zvládl tím, že se soustředil na kritiku scotismu. Františkánský terciář postupoval v zájmu pravdy vůči Scotovi stejně důsledně jako Bacon vůči Rufusovi, Albert vůči Kilwardbymu a Akvinský proti Pechamovi. Ockham ukázal původní smysl *Kategorií* a *De Interpretione* z aristotelské pozice. Pak v modu Sicilské školy kriticky vyložil chybnou podstatu Scotovy metafyziky. Poslední obránce prvního averroismu naposledy obhájil teorii pravdy jako skutečné adekvace. Mezi první a druhou substancí není žádný ontologický mezičlen, protože jedno je dáno *simpliciter* v realitě a druhé *universaliter* v lidské mysli. Proto jsou všechna jsoucna třetího druhu zbytečná. K pravdivému poznání světa úplně stačí ta jsoucna, která existují reálně či v mysli. Pro logickou a sématickou kritiku modernistů použil Averroesovy komentáře aristotelského Korpusu a plně obhájil výklad poznání podle CMDA. Nadpis kapitoly věnované jeho filosofii ukazuje, že šlo o donkichotský boj. Poslední mohykán prvního averroismu nezastavil vítěznou ofenzívu latinských sofistů. Ockhamův boj proti Scotovu pojetí *tertium ens* zůstal izolován a nepochopen, stejně jako Sigerova obrana Averroese v Paříži. Scotovo vítězné *Aufhebung* prvního a druhého averroismu dané skrze jeho žáky na Oxfordu již plně určovalo dějiny epochy skrze nově otevřenou *via Modernorum*. Ockham dokončil studia nejspíš v Londýně, kde dostal titul *Doctor theologiae* asi roku 1317. Je celkem pochopitelné, proč tento brilantní filosof nedostal vrcholný akademický titul v Oxfordu. Tento sentenciář byl akademicky napaden hlavními představiteli tamější moderny a někdy roku 1323 poslán do Avignonu k inkvizičnímu šetření. Oxfordský znalec Aristotela a Averroese a vynikající klasický logik dopadl ve své *alma mater* stejně tragicky, jako jeho předchůdce Bacon o jednu generaci dříve.

### 5.4.1 Obrana autentického aristotelismu

Začneme pro hermeneutiku nejdůležitějším nálezem, což je nasvícení smyslu jsoucna zepředu, kdy je poznání aktualizováno směrem od aktuálního bytí první substance. Ockhamovo autorství spisu *De intellectu possibili secundum Averroem* (OTh 8, 237‒43) je považováno za sporné. Hermeneutika ukazuje, že pojetí *intellectus possibilis* je v tomto traktátu vyloženo podle původní intence Averroese (OBJ I, kap. 2.4.3). Odmítnutí odděleného kosmického intelektu je provedeno výkladem dvou problémů (*duae difficultates*) v Averroesově učení. První krok musí odstranit avicennistický výklad Averroese, protože je mylný. Ockham odmítá pojetí kosmického intelektu působícího na naše poznání jako vnější hybatel, protože stojí v rozporu s křesťanskou vírou.

„Pravím, že úmysl Komentátora v jeho třetí knize *De anima* je dán tak, že jsou dva intelekty reálně (*realiter*) odlišné jako substance; nejsou dány v člověku jako jeho schopnosti (*non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili*), ale působí na něj pouze zvnějšku jako hybatelé těla. Takto definoval kosmické inteligence spojené s nebeskou sférou jako hybatele zakládající pohyb sfér. Toto pojetí je nutné odmítnout z hlediska křesťanstí.“ [[475]](#footnote-475)

Averroistický výklad univočně spojil dvě zcela odlišné formy intelektu do jednoho jsoucna třetího druhu, což je zásadní omyl. Výše uvedený traktát *De intellectu possibili secundum Averroem* interpretuje postup poznání podle Averroese s odkazem na termín *copulatio* a odkazuje na důležitou část CMDA otevírající otázku jednoty materiálního a spekulativního intelektu (CMDA III.5, p. 392.158‒63). Ockham respektuje varování Komentátora ohledně obtížnosti tématu a po vzoru biskupa Alverna a školy prvního averroismu jasně odlišuje dva fenomény, tj. kosmickou formu intelektu jako nemateriální aktuální substanci a lidskou schopnost intelektu danou existenciálním výkonem osoby. Tyto dvě formy se od sebe zásadně liší svým bytím. Pak je jasné, že v případě lidského poznání není možné predikovat kosmické substanční formy *intellectus possibilis* a *agens*, ale pouze výše uvedené schopnosti člověka. Po tomto základním rozlišení dvou pojetí intelektu je možné přistoupit k interpretaci schopnosti porozumění podle CMDA, což představuje druhou zásadní obtíž. Je třeba přesně sledovat směr uvažování, který vychází z *intellectus possibilis* jako *quartum genus* a pak jde k tomuto intelektu jako *tertium genus*.

„Kdo chce následovat učení Komentátora, musí říci, že možný intelekt je první schopností, která plně náleží člověku (*intellectus possibilis est prima perfectio hominis*). Činnost tohoto intelektu (*intellectio*) je až druhá v pořadí a je dovršením této lidské schopnosti. Pak vidíme, že možný intelekt je v člověku dán zvláštním spojením či nabytím, které Komentátor nazývá termínem 'skrze spojení' (copulationem). Na základě tohoto spojení lze říci, že člověk je tvor obdařený porozuměním a racionalitou.“ [[476]](#footnote-476)

Receptivní část intelektu individualizuje poznání na úrovni první aktualizace rozumového poznání (*intellectus possibilis est prima perfectio hominis*). Možný intelekt v aktu zakládá celý proces porozumění v modu *per prius*. Aktivní složka pak v završeném procesu abstrakce (*ultima perfectio*) vytváří v modu *per posterius* univerzální obsahy (*intellectio, quae est actus secundus*). Vztah obou složek intelektu v duši Averroes nazývá termínem *copulatio*, které v CMDA nemá nic společného s odděleným intelektem neoplatoniků a Avicenny. Připomeňme podobná Sigerova tvrzení o složené lidské duši s definicí intelektu, který vzhledem ke smyslovým částem duše přichází zvnějšku. Ockham dobře ví, že možný intelekt se primárně spojuje s aktuálním smyslovým poznáním, a ne s odděleným aktivním intelektem. Potence intelektu je aktualizovaná tím, že nemateriální *intellectus possibilis* je aktualizován od smyslových *species* a díky své nematerialitě je recipuje jako inteligibilní *species*. Ty pak *intellectus agens* zpracuje v procesu abstrakce na univerzální obsahy poznání. Jednotu individuálního poznání daného univerzálně pro všechny lidi konstatuje poslední věta (*homo sufficienter dici intelligens et rationalis*). Tento výrok je třeba brát v Averroesově obecné definici intelektu jako univerzální *species*, která je vztažena v modu abstrakce k člověku jako stejně univerzální a abstraktně pojaté *species* v Averroesově modu *quartum genus*. Připomeňme podobné pojetí Sigera z Brabantu, který jasně upozorňuje na to, že CMDA tímto pojmem spojuje pasivní a aktivní složku individuálního intelektu (*de natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur*, kap. 4.4.3). Spojení receptivního intelektu s „člověkem“ (*homo*) v objektivním modu *copulatio* běží podle definice intelektu v CMDA jedině jako abstrakce, tedy v modu *quartum genus*. Následující část traktátu obhajuje individuální výkon intelektu podle CMDA v modu *tertium genus*. Citát odděluje autentické pojetí intelektu u Averroese od averroistického výkladu modernistů.

„Úmysl Komentátora je vidět v tom, že porozumění je efektivně způsobeno fantasmatem a je dáno skrze intelekt (*intellectio causatur a phantasmate effective et intellectu*). Pak nutně platí, že jedna určitá smyslová představa je dána v jednom konkrétním člověku, a ne v jiném. Ten, kdo tuto představu nemá, tomu chybí část kauzality nutné k poznání, a proto nemá intelektuální poznání založené na fantasmatech.“ [[477]](#footnote-477)

Citát obhajuje nasvícení zepředu, od aktuálních smyslových *species* nutných pro proces osobně pojaté abstrakce, a tím i jedinečného poznání (*intellectio causatur a phantasmate effective*). Protože smyslové vnímání je personalizováno, pak i proces poznání daný aktualitou těchto fantasmat patří každé osobě zvlášť (*unum phantasma potest esse in uno homine et non in alio*). Závěr upozorňuje, že poznání bez fantasmat není kompletní (*deficit causa partialis requisita ad intellectionem*). Touto deficiencí se vyznačuje schéma poznání jak ve druhém averroismu tak u Scota. Jejich poznání nejde k reálné první substanci a tím se první intence daná ve fantasmatu nikdy nestane efektivní kauzou druhé univerzální intence. Jasným důsledkem tohoto pochybení moderny je neschopnost přijmout Aristotelovo pojetí pravdy jako adekvace podané v Komentátorově modu *proportio* nebo *similitudo*. Obranu nasvícení zepředu podle prvního averroismu najdeme v krátké, ale myšlenkově hutné pasáži *Quodlibet* I, q. 11. Autor odmítl nejen pojetí numericky jednotného intelektu pro všechny lidi, ale i argumentaci druhého averroismu. Odpověď rozlišuje autentickou a neautentickou nauku CMDA v podobě dvou aporií, které je třeba řešit (*duae difficultates*). Intelektuální poznání v rámci prvního a druhého averroismu má dvě zcela odlišné perspektivy. Rozlišení Ockhama je přesné a s hlubokou znalostí sporu Akvinského a Sigera, který podala předešlá matrice. Pod jednotou intelektu Ockham rozumí intelekt jako potenci, což představuje pouze abstraktní koncept intelektu v mysli daný jako *quartum genus* v CMDA. Složitější otázka míří na poznání intelektu jako hybateli duše z hlediska reálného procesu poznání (*tertium genus*).

„Vzhledem ke druhému bodu je dvojí problém (*duae difficultates*). První je dán tím, že rozumíme skrze intelekt daný jako forma těla, čili skrze intelekt daný jako schopnost porozumění (*intellectu tamquam per formam corporis vel potentiam intellectivam*). Druhý problém je dán tím, že intelekt v nás působí jedině jako hybatel těla, nikoliv jako jeho forma (*intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis et non sicut forma*).“ [[478]](#footnote-478)

Ockham převzal Sigerův brilantní výklad jednoty intelektu jako poznávací schopnosti duše, která působí skrze duši jako jediné formy těla. Tím odmítl semiaverroismus Akvinského, který měl intelekt jako hypostázovanou formu v duši. Klíčové je dvojí pojetí supozice, tj. perspektivy náhledu na povahu intelektu, který je signifikován v soudu o jednotě intelektu (*supposito quod*). Ockham přesně rozlišuje mezi existenciáním výkonem intelektu (*tertium genus*) a jeho univerzálním konceptem (*quartum genus*). Termín „*supposito*“ nejprve zahrnuje autentický výklad Averroese podaný podle Sigera. Ockham dobře ví, že ve škole prvního averroismu existuje dvojí výklad CMDA. Siger hájil intelekt jako schopnost duše, která je formou těla, což je i stanovisko Ockhama. Jen tak je možné dosáhnout jednoty osoby podle Sigerova principu „*homo ipse intelligit*“ (kap. 4.4.4). Druhé pojetí intelektu podle Akvinského hájí hypostázovaný *intellectus possibilis* jako autonomní formu v duši (*qua2*, kap. 4.5.3). Tomášovo pojetí jasně odmítá druhá věta. Intelekt nemůže působit jako samostatná forma vedle duše (*non sicut forma*). Lidský intelekt je ve své podstatě čistou poznávací potencí a nemá žádnou vlastní subsistenci danou jako aktuálně působící forma. Duše je jediná forma těla, a ne intelekt. Intelekt jako čistou potenci zdůraznil první princip. V této době bohužel tuto zásadní diferenci ve výkladu prvního averroismu mezi Sigerem a Akvinským už znal pravděpodobně jen Ockham, protože byl poslední znalec výkladu CMDA podle Sicilské školy. Druhá část supozice odmítá neoplatonské pojetí *copulatio* dané působením vnějšího kosmického intelektu na náš intelekt. Pokud je intelekt definován jako *tertium genus* v souladu s CMDA, pak je dán v Sigerově modu „*inmixtus*“ a „*ab extrinsece*“ vzhledem tělu jako jeho intelektuální hybatel (*intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis*). Jak jsme ukázali v předešlých částech, toto pojetí hypostázovaného a odděleného intelektu hájili moderní alexandrovci. Averroes jasně odmítl avicennismus jako zásadní omyl falsafy. Po něm udělala totéž škola prvního averroismu postavená proti latinské moderně. Ockham nemá žádný problém s odmítnutím averroistického numericky jednotného *intellectutus possibilis* pro všechny lidi, protože to je vzhledem k poznání jasný nesmysl (*impossibile quod idem simul et semel sit sciens et ignorans*, ibid, p. 67.25). Ockhamova kritika zcela pochopitelně odmítá primitivní dualismus duše a těla jako dvou samostatných substancí, protože představují typický averroismus *Modernorum*. Pro hermeneutiku je klíčová obhajoba nasvícení intelektu od fantasmat, které zprostředkovávají aktualitu poznané reality a přinášejí intelektu smyslové obsahy pro intelektuální abstrakci. Citát kritizuje zastánce druhého averroismu za to, že tuto aktualizační funkci poznání přidělili aktivnímu oddělenému intelektu, který se spojuje s poznávající duší.

Ockham zásadě odmítl všechna vysvětlení přirozeného poznání, která nejsou založena na tělesných fantasmatech. Modernisté mají avicennovské pojetí *copulatio*, které mylně chápou jako Averroesovu nauku. Viz výše uvedené a odmítnuté pojetí *copulatio* navázané na autonomní *intellectus agens*. Jiní averroisté tvrdí, že aktualita *intellectus agens* způsobuje rozmanitost poznávaných obsahů tím, že nemateriální činný intelekt se přímo spojuje s individuálními fantasmaty. Ockham upozorňuje modernisty, že v případě autonomního intelektu by toto individuální poznání nebylo možné. Oddělený *intellectus agens* je aktuálně daná nemateriální substance a takto kauzálně působí v rámci teze „*operatio sequitur esse*“. Podle jedinečného bytí substančního kosmického intelektu v modu „*hoc aliquid*“ je dána i jeho kauzalita. Pak by se oddělený činný intelekt spojoval s myšlením pokaždé stejným způsobem daným na základě své jedinečné bytnosti. V návaznosti na existenciální výklad CMDA a Sigera tvrdí Ockham, že intelektuální poznání je v naší moci. Autonomní *intellectus agens* (i v podobě Akvinského *qua2*) nemůže generovat akty myšlení jako jejich subjekt, protože by kauzálně určoval akt intelektu jako svůj vlastní účinek. Ockham hájí linii Sigera v modu „*subiective*‒*obiective*“, protože jako jediný filosof po Averroesovi a Sigerovi plně zdůvodnil jednotu poznání v modu ipseity osoby. Intelektuální poznání je výkonem existující osoby.

„Jestliže tvrdíš, že individualizovaný úkon myšlení je možné držet odlišným aktem spojení intelektu s fantasmaty, je to mylné. V případě různých spojení s intelektem by bylo nemožné, aby subjekt těchto spojení myslel opačně. Protože však jsou fantasmata účinnou příčinou poznání pro poznané obsahy v intelektu, jsou opačné akty myšlení obsaženy v intelektu subjektivním způsobem (*sunt in intellectu subiective*).“ [[479]](#footnote-479)

Citát upozorňuje moderní alexandrovce typu Bonaventury, Kilwardbyho a Scota na jejich zásadní omyl daný nasvícením poznání zezadu. Moderní intelekt jako substance nebo forma se spojuje ze své imanentní aktuality s fantasmaty individuální osoby (*propter diversam copulationem intellectus cum phantasmatibus*). Stejnou teorii Akvinský v modu *continuatio* přidal averroistickému oddělenému *intellectus possibilis*. To je ovšem z hlediska aristotelismu jasný nesmysl. Intelekt není *tertium ens* ve smyslu aktuální kvazi-substance (*in eodem subiecto primo*), který by sám od sebe způsoboval poznání tím, že iniciuje spojení s fantasmaty. Citát opět sleduje linii Sigera a jeho školy. Znalci Komentátora chápou výkon odděleného nemateriálního intelektu jako čisté potence v modu *subiective* a intelekt vládne tělem v modu *obiective*, protože nemá smyslový orgán (kap. 4.4.2). Smyslové představy vykonávají účinnou kauzalitu; hylemorfní osoba je jediným subjektem jako tělesný nositel intelektuálních schopností. Druhý averroimus a Akvinský v prvním averroismu mají jako subjekt poznání hypostázovaný intelekt, který tvoří ve druhém averroismu substanci třetího druhu a u Akvinského jde o formu třetího druhu. Jedině Siger má intelekt jako pouhou potenci, proto je jeho akt poznání plně personalizovaný a osoba je plně jednotná. Ockham marně vysvětluje oxfordským semiaverroistům, jako byli tomisté a scotisté, že substance třetího druhu by nesla poznání sama ze sebe. Pak by přestala platit Sigerova teze „*homo ipse intelligit*“. Moderní duše by nemohla být potenciálně vším podle *De anima*. Každá substance už má své aktuální určení tím, že je „*hoc aliquid*“. Další věta připomíná modernistům jejich základní omyl. Myšlení dané skrze *intellectus possibilis* nemá potřebnou aktualitu k vlastní změně. Kauzální determinace intelektu jde pouze a jedině z fantasmat (*phantasmata non se habent nisi effective ad illa quae recipiuntur in intellectu*). Proto Averroes držel Themistiův pojem *intellectus materialis* jako receptivní složky vzhledem k již aktualizovaným smyslům, aby udržel individuální výkon poznání. Kdy byl intelekt daný jako substance, pak by podle Ockhama sám ze sebe nemohl poznávat či nepoznávat, nebo změnit povahu poznaného ve smyslu střídání akcidentálních opozic (sedící, ležící Sokrates) na jednom substančním, a tím i aktuálním základě. Substance je dána *simpliciter* a *per se*, proto je tím, čím je, a nemůže být sama od sebe něčím jiným. Intelekt definovaný tímto modernistickým způsobem by byl čistý nesmysl. Změna v poznání se vždy děje skrze účinnou kauzalitu smyslových *species*. Poznání měníme proto, že intelekt je potence duše. Je dán v modu *subiective*, pokud jde o vlastní akt nehmotného myšlení, a *obiective*, pokud jde o vnější (ale aktualizující) vztah k hmotnému tělu. Tím je zajištěna pravda jako adekvace. Pak *intellectus possibilis* přijímá aktuální *species sensibilis* od smyslového poznání, které chápe ve složené duši v modu „*inmixtus*“ a tedy „*obiective*“. Pro plnost receptivity platí, že univerzalita intelektu je dána pouze subjektivně-potenciálně a pouze vzhledem k působení aktuálních fantasmat. Proto intelekt nemůže *per se* způsobit reálnou změnu sám v sobě. Pokud by platil opak, pak by nastoupila extrémní verze Anselmovy pravdy-*rectitudo*, kdy intelekt daný substančně (Descartova *res cogitans*) porovnává vlastní či přijaté intelligibilní formy jako protikladná akcidentální určení své vlastní substance. Takový „intelekt–substance“ reálně neexistuje a představoval by nesmyslné a zbytečné jsoucno třetího druhu, protože by nepoznával nic reálného. Myslíme každý sám v sobě, a ne proto, že se s námi spojuje nějaká intelektuální forma. Pravda jako adekvace je možná proto, že poznávající potence intelektu je aktualizována od smyslových fantasmat (*ad illa quae recipiuntur in intellectu*). Aktualita z fantasmat primárně určuje čistě pasivní složku intelektu v modu nasvícení zepředu. Takto dané působení reality na intelekt (*ad illa*) má zásadní charakter kauzálně dané efektivity (*phantasmata non se habent nisi effective*). Jen za těchto podmínek je intelektuální složka duše podle *De anima* potenciálně vším. Právě proto *intellectus possibilis* není a nemůže být substancí či formou, jak mylně tvrdí modernisté až dodnes.

Změnu *species sensibilis* a následně také *intelligibilis* mohou kauzálně způsobit pouze aktuální věci, které na smysly působí. Díky poznávajícímu substrátu tohoto oduševnělého těla jako aktuální první substance jsme schopni přijímat opaky vjemů (tělo ‒ oko ‒ černé/bílé). Protože poznáváme reálné věci tělesnými smysly, mění se naše tělo a v modu *proportio* také intelektuální poznání receptivní duše. Intelekt neprodukuje poznání sám ze sebe, protože poznává jen díky své receptivitě. Nejsme ani anděl s jeho aktuálním intelektem, natož všemohoucí boží intelekt. Kritiku nasvícení intelektu zezadu obsahuje další citát, který potvrzuje Ockhamovu příslušnost k prvnímu averroismu. Vztah pasivního a aktivního intelektu je definován v protikladu ke druhému averroismu. Klíčové je rozlišení mezi termíny „*intelligibile in actu*“ a „*intellectum in actu*“. Ockham zásadně odmítá teorii hypostázovaného *scibile* daného objektivně i v reálných věcech. Tento moderní způsob poznání daný skrze denudaci univerzálních forem platí jako základní znak druhého averroismu. Moderní schéma hypostázovaného činného intelektu nepotřebuje možný intelekt, protože si aktualizuje potenciální univerzální formy přímo z věcí. Ockham je zásadně proti, protože tento výklad není v souladu ani s argumenttací Aristotela ani s pojetím CMDA.

„Pokud někdo prohlašuje, že aktualizované poznání vzniká z potenciálního stavu daného v poznatelných věcech (*de intelligibili in potentia intelligibile in actu*), pak tvrdím, že ani Filosof, ani Komentátor neargumentují tímto způsobem. Oba tvrdí toto: činný intelekt vytváří (*intellectus agens facit*) z pasivního intelektu jeho aktualizovanou formu (*de intellecto in potentia intellectum in actu*). A to je pravda, protože činný intelekt vytváří poznatek tak, že něco je dáno jako aktuálně myšlený obsah (*aliquid est in actu intellectum*), který byl předtím daný pouze potenciálně (*prius fuit in potentia intellectum*).“ [[480]](#footnote-480)

Úvodní věta zásadně odmítá možnost, že by poznání vzniklo tím, že *intellectus agens* převede *species* třetího druhu jako potenciální univerzálii (*intelligibili in potentia*) do aktuální univerzální podoby (*intelligibile in actu*). Ockham připomíná tehdejším averroistům a modernistům, že v intelektu nedochází k aktualizaci předem daných potenciálních forem jsoucna třetího druhu. Takový převod hypostatické či objektivní universálie (*scibile, concretum*) do aktuality má mytologický charakter daný skrze aktuální a hypostázovaný intelekt akademických iluminátů. Opomenutí této základní pravdy založilo moderní *Irrtum* západního myšlení, které od Avicenny začalo produkovat objektivní realitu samo ze sebe (*incepit quasi a se*; OBJ I, ch. 2.5). Diference mezi hypostázovaným intelektem moderny jako demiurgickým tvůrcem poznatků a mezi abstrahovaným obsahem myšlení (*intellectum*) přijímaným ze smyslových *species* má zásadní charakter. Opět je jasně odlišena dvojí povaha *species* v prvním a ve druhé averroismu. Jsoucno třetího druhu není totéž jako intencionální předmět přijímaný ve výkonu *anima intellectiva*. Intelekt podle CMDA přijímá aktualitu ze smyslových a z inteligibilních fantasmat, proto potřebuje intencionalitu a diafanum. Předešlé matrice ukázaly, jak a proč v moderně přestala existovat mediační funkce diafanum. Intelekt nevytváří sám v sobě inteligibilní *species*, ale abstrahuje je ze smyslových *species* tím, že skrze formální mediaci přijímá inteligibilní obsahy. Aktivní syntézu poznatku dělá až *intellectus agens* (*facit de intellecto in potentia intellectum in actu*). Moderna zaměnila *intellectum* dané z reality za své vlastní simulákrum v podobě *intelligibile* a vytvořila absurdní schéma objektivního poznání a pravdy. Jejich pojetí stojí mimo pravdu jako aristotelskou adekvaci vnější reality a lidského intelektu.

Citát jasně říká modernistům v poslední historicky správné znalosti Averroese, že poznání je dáno jinak, než jak tvrdí vítězná *via* *Modernorum*. Moderní *intelligibile* objektivistů není Komentátorovo *intellectum*. Činný intelekt z vlastní aktuality dané mimo smyslovou zkušebnost nemůže sám ze sebe tvořit univerzální obsahy myšlení a pak je převádět na aktuální poznatek. Bacon to prohlásil za nesmysl a jeho pokračovatel na Oxfordu tvrdí totéž. Duše je z hlediska poznání čistá *tabula rasa* lidský *intellectus agens* daný jako pouhá schopnost duše nemá žádný vrozený obsah (viz augustiniánský *locus specierum*), který by mohl převádět do aktuality. Naznačenou roli činného intelektu vzhledem k aktualizaci *species* třetího druhu nebo boha jako Scotovy a Descartovy účinné příčiny myšlení nemá ani Aristoteles ani Averroes. Ockham považuje zakuklený platonismus moderních avicennistů za nesmysl. Podobná teze předpokládá pluralitu substancí v člověku. Tato pluralita nesmyslných jsoucen je navíc dublovaná špatně pochopenou supozicí vztaženou ke jsoucnu třetího druhu. Toto nemožné jsoucno supluje první substanci a její poznání. Předešlé matrice ukázaly, že toto schéma vzniklo od 1230 v rámci *Oxfordian Fallacy*, kdy porretánské esence a *species* začaly hrát roli první substance. Pravdivé poznání musí jít k samotným věcem v realitě, jak to celý život dělal Aristoteles a Komentátor. Proto nelze množit jsoucna třetího druhu na způsob neoplatoniků a moderních avicennistů, ale je nutno popsat aktualizaci intelektu od samotných věcí. Ockhamova fenomenologie ve stylu Sigera jasně říká, že je třeba vidět výkon poznání činného intelektu (*quod intellectus agens facit*). Činnost intelektu se primárně nevztahuje k objektivně danému jsoucnu, protože to reálně neexistuje. Opak tvrdí projekty typu Rufusova *scibile*, Scotova *intelligibile* nebo Husserlova *eidos*. Determinace intelektu je aktuální, protože běží v modu *abstractio*, nikoliv *denudatio*. Neexistuje žádné jsoucno třetího druhu v podobě moderního *intelligibile*, které lze bezprostředně nazírat nějakým osvíceným intelektem. Citát říká, že intelekt přichází k obsahům poznání (*intellectum*) skrze receptivní složku intelektu. Hermeneutika proto bere jako Ockhamovu závěť jeho známou obhajobu univerzálií daných pouze v mysli.[[481]](#footnote-481) Samozřejmě, že univerzálie existují pouze v mysli, ale to neznamená, že vznikla *ex nihilo* jako u modernistů. Tuto hojně citovanou tzv. „nominalistickou“ závěť je třeba dát do předešlého kontextu poznání podle Sigerova výkladu Sicilské školy. Univerzália jsou dána v souladu s obecným učením prvního averroismu v modu *quartum genus* jako univerzální pojmy, proto mají bytí pouze v intelektu. Ale toto pojetí univerzálií převzal také Scotus z prvního averroismu, takže v tomto bodě není žádný rozdíl mezi jeho semiaverroismem a Ockhamem. Jádro Ockhamovy nauky tvoří obhajoba autentické jednoty intelektu podle CMDA, která je co do smyslu shodná s fundamentální fenomenologickou opcí zakládající ipseitu osoby u Sigera (kap. 4.4.3). Klíčové je určení „*ad omnem*“ v následujícím citátu, které determinuje směr nasvícení smyslu jsoucna podle Sigera.

„Můžeme se sami přesvědčit, že k jakémukoliv pohybu z jednoho místa na druhé či ke změně (*ad omnem motum localem et alterationem*) stačí úkony těla a všeho, co v nás smyslově zakoušíme (*experimur in nobis*), jak je zřejmé v případě poznání a chtění.“ [[482]](#footnote-482)

Smyslové vnímání a intelektuální činnosti zakoušíme na tělesném substrátu zakládajícím naši ipseitu (*dispositiones corporis*). Oduševnělé tělo je díky své potenciální receptivitě a substanční aktualitě schopno přijmout jakákoliv protikladná určení, protože je aktuální první substancí a tvoří ipseitně dané *subiectum* poznání aktuální osoby (*experimur in nobis*). Ockham trvá na aktualizaci intelektu pouze ze smyslů a na oduševněném těle jako jediném substrátu. Jedině oduševněné tělo má schopnost podléhat změně, ať už dané materiálně, nebo nemateriálně v intelektu. Toto spojení smyslové a rozumové stránky duše jako jediné formy těla zakládá fenomenologický způsob, jak se skutečně aktualizuje poznání. Zakoušení poznání v první osobě odpovídá Sigerovu pojetí ipseity (*experimur–conscii sumus*), které Brabantský magistr postavil proti „létajícímu muži“ Avicenny. Intelekt jako nemateriální potence duše je aktualizován směrem od smyslů. Všechny naše potence a schopnosti jsou dány v první substanci, jejíž jedinečnou formou je duše subsistující v individuálním těle. Pak podle Sigera získáváme jak vědění od smyslů, tak i vědění našeho vědění (*nos enim conscii sumus ex virtutibus corporis intellectum*, kap. 4.4.2). Jednotu intelektu shrnuje následující Ockhamův citát z výše uvedené obrany Averroese.

„Člověk v aktuálním výkonu existence (*in primo instanti in quo est*) nemá žádný intelekt, který by byl přidaný zvnějšku a spojený s člověkem (*intellectum sibi copulatum et unitum*). Pak by totiž k poznání nepotřeboval fantasmata, skrze která provádí abstrakci od věcí.“ [[483]](#footnote-483)

Ockham hájí existenci osoby jako osobní *actus essendi*, který je jedinečný (*in quo est*). To se podařilo asi naposledy v dějinách myšlení, než Heidegger založil fenomenologii *Dasein*. Intelekt tvoří součást aktu této jedinečné subsistence, proto jej nelze nějak přidat zvnějšku (*non haberet intellectum sibi copulatum*). Intelekt není k člověku přidán vznějšku jako nějaká kvazi-substance nebo kvazi-forma *Modernorum*, která by měla aktualitu odlišnou od hylemorfické první substance. Přidávání nějakého „jsoucna“ k existující osobě je nesmysl, který je třeba odmítnout. Jedině osoba existuje jako první substance a k aktu její existence nelze zvnějšku nic substančního přidat. Nelze množit nesmyslná a zcela zbytečná jsoucna třetího druhu, protože metafyzika není mytopoetický kabaret moderny. Citace navíc ukázaly, že hypostázovaný intelekt moderny nelze aktualizovat tak, aby měl přirozené smyslové poznání světa. Mystické nazírání boha a jeho racionality nepatří do filosofie. Jedině receptivní intelekt daný ve výkonu ipseitní existence subsistující na smyslově-tělesném substrátu je schopen získávat aktuální poznání z fantasmat. Oddělený intelekt modernistů by vinou nemateriality a aktuality neměl jak přijmout další aktuální určení daná z fantasmat (*tunc non habet phantasma quod abstrahitur a rebus*). Výsledem podobných nesmyslů je dichotomie poznání, člověka a reality, která určuje myšlenkový zmatek moderny a postmoderny. Buď vládne karteziánská *res cogitans* v umělém matrixu, které představuje simulákrum reality. Nebo postmoderní alexandrovci dají lidský intelekt na materiální úroveň zvířecí schopnosti dané pouze smysly a mozkovými funkcemi. Obojí znamená degradaci člověka vrcholící v epoše západního nihilismu metafyziky. První skupně sofistů zmizí vnější svět, druhé skupině zase jedinečnost člověka založená na specifickém způsobu jeho ipseitní existence a nemateriálního poznání světa.

Ockham byl poslední zastánce prvního averroismu, který zásadně a fundovaně odmítl obě varianty moderní destrukce aristotelského rozumu definovaného v Komentátorově výkladu *De anima*. Obhajoba skutečné povahy *intellectus possibilis* dává podle posledního západního znalce CMDA také zásadní důvod, proč Averroes odmítá možnost, že by *intellectus possibilis* byla jednotná substance daná zvnějšku pro všechny lidi. Spojení receptivity intelektu na smyslové obsahy řešilo CMDA rozlišením mezi *tertium* a *quartum genus*. Poznání je co do schopnosti „být receptivní“ společné všem lidem. Tuto základní schopnost všech lidí vyjadřuje Averroesův pojem *quartum genus* v CMDA a první část Aristotelova citátu v *De Interpretatione* (OBJ II, kap. 1.1). Primát receptivního intelektu jako fundamentální *potentia substantialis* platí v univerzálním smyslu, protože definuje lidské poznání (*intellectus possibilis sit prima perfectio hominis*). Obecně daná schopnost intelekt jako potence vysvětluje, proč všichni lidé myslí formálně stejný obsah (Averroesův *quartum genus*). Primární aktualizace intelektu ze smyslů zase zajišťuje, že pojem nemyslí existenciálně stejným způsobem, protože výkon myšlení je už osobní schopnost (*tertium genus*). Akt porozumění je reálný, a tudíž pouze osobní průběh poznání. Poznání probíhá skrze aktualizaci *potentia accidentalis* na úrovni receptivního intelektu jako prvního aktuálně realizovatelného stupně intelektuálního poznání (*prima perfectio*). Faktický průběh poznání v této potenciální podobě odpovídá termínu *tertium genus* v CMDA. Ockham znovu vrací na scénu Averroesovo adekvační pojetí pravdy bráněné prvním averroismem. Vztah substanciální a akcidenciální potence je výslovně dán podle CMDA v modu *proportio*, aby vytvořil Aristotelem požadovanou adekvaci smyslového a intelektuálního poznání reálné externí věci. Toto poznání je co do způsobu receptivity objektu (ale nikoliv výkonu subjektivní recepce) stejné pro všechny lidi. Rozdíl popisuje obě jevové stránky jednoho a téhož individuálního intelektu. Pro rozlišení obou určení Ockham využívá rozdíl mezi *potentia substantialis* a *accidentalis*, kterou ve františkánské škole rozvinul Rufus (OBJ II, kap. 3.3.1). Termín *potentia substantialis* dostal u Oliviho a Gandava nový status s ohledem na kategoriální predikaci vztahu na úrovni substance (*relatio substantialis,* kap. 5.3.3). Přeměnu potence na substanci třetího druhu Ockham odmítl, protože kritický aristotelik nemůže množit jsoucna třetího druhu. Citujme labutí píseň posledního autentického znalce Averroese a posledního obránce prvního averroismu.

„To plyne z výkladu třetí knihy *De anima*, kde se říká, že jinak je dán intelekt v potenci před tím, než se k němu něco přidá, nebo než začne poznávat, a jinak potom. Předtím je v čisté substanciální potenci (*ante est in potentia essentiali*) a potom, když skrze činnost opustí tento svůj stav, je v akcidentální potenci k aktu, který je mu podobný (*in potentia accidentali ad actum consimilem*). Proto habituální stav intelektu je daný ve výkonu (*intellectus per habitum generatum ex actu*) a je v akcidentální potenci (*in* *potentia accidentali*). Pak ale nelze zakoušet (*nunquam experitur*) něco v čisté akcidentální potenci vzhledem k poznání, protože to je dáno až po aktu porozumění.“ [[484]](#footnote-484)

Citát vymezuje dva mody receptivního intelektu: první modus je dán jako intelekt sám o sobě v podobě abstraktního druhu; druhý modus znamená aktualizované osobní poznání (*aliter est intellectus in potentia ante addiscere vel invenire quam post*). Poznáváme pouze ze smyslů a receptivní intelekt je čistá *tabula rasa*.[[485]](#footnote-485) V této perspektivě představuje *intellectus possibilis* prázdný koncept Averroesova čtvrtého rodu, který reálně neexistuje, protože potence neexistuje reálně, jen jako koncept v mysli. Ockham rozumí pod termínem „*potentia essentiali*“ něco úplně jiného než Rufusovo a Scotovo pojetí hypostázovaného intelektu jako *tertium ens*. Intelekt má essenciální povahu díky smyslově založenému poznání, které je vázáno na tělo jako jediněčnou substanci. Hermeneutika komentovala klíčovou pasáž o schopnosti intelektu všemu rozumět (*De anima* 430a14–15). Komentáror jasně říká v klíčové pasáži CMDA, že tento abstraktně pojatý intelekt jako potence se stává existenciální schopností ve výkonu duše (*illud quod fit;* OBJ I,kap. 2.4.3). Oxfordská *potentia substantialis* daná jako mix pasivního a aktivního intelektu v modu jsoucna třetího druhu je pro Ockhama nepřijatelná. Univerzální a nemateriální podoba intelektu existuje pouze jako koncept v mysli, tedy v modu *quartum genus* podle CMDA. Ockham zdůrazňuje stejně jako Siger, že lidský intelekt je sám o sobě pouhá duševní potence. Termín *potentia essentialis* je třeba chápat nikoliv podle Rufuse jako porretánskou substanci, ale vzhledem k Sigerově pojetí intelektu jako nemateriální potence osoby dané jako první substance. Intelekt je potence daná *inmixtus* vzhledem k tělu jako materiální substanci, protože intelekt nemá tělesný orgán. Proto nelze intelekt nijak hypostázovat, jako mylně dělají modernisté. Možný intelekt prvního averroismu nemá sám o sobě žádnou substanciální možnost, „jak“ by mohl existovat. Druhý averroismus a tomistický semiaverroismus postuluje z neznalosti CMDA averroisticky oddělený *intellectus possibilis* jako nemateriální substanci-potenci numericky stejnou pro všechny lidi. Ockham na rozdíl od sofistických modernistů četl CMDA stejně pečlivě jako Albert, Bacon nebo Siger. Esenciální defice možného intelektu výše citované pasáže CMDA 437.18–438.24 ukazuje dvojí ipseitu intelektu vzhledem k abstraktně definovanému intelektu (*hoc pronomen 'ipsum' potest referri ad intellectum materialem*) a vzhledem k jednotlivci, který rozumí individuálně (*ad hominem intelligentem*). Ockhamovo první pojetí intelektu jako abstrakce (*ante est in potentia essentiali*) vyjadřuje stejnou definici jakou měl Siger (*de natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur*, kap. 4.4.3). Žádná univerzálie nemůže poznávat v individuálním výkonu poznání, protože intelekt jako jsoucno třetího druhu reálně neexistuje. Něco jiného je existenciální forma intelektu daného v poznání osoby. Akt poznání zakoušíme v první osobě a kontingentně, tedy pouze skrze *potentia accidentalis*. Ta je skutečným habitem pasivní recepce ve smyslu Averroesova *tertium genus* vázaného na individuální výkon tohoto intelektu (*intellectus per habitum generatum ex actu*). Tato pasáž navazuje na citovaný komentář CMDA, protože komentuje i následující větu CMDA vzhledem k habitu. Averroesův intelekt se stává intelektem až ve výkonu poznání (*illud quod fit*) a tak dostává svůj habitus (*quod est in habitu*). Citát proti modernistům zdůrazňuje, že habitus receptivity vzniká až v osobním výkonu poznání. Jinak to ani nemůže být, protože čistá potence nemá, jak by mohla existovat. Z intelektu nelze udělat nějakou apriori danou kvazi-substanci. Opět by to znamenalo množení jsoucen třetího druhu, která jsou nesmyslná z hlediska CMDA i Ockhama. Scotisté a moderní porretáni hypostázovali habitus a tak vytvořili další jsoucno třetího druhu. Ockham scotistům připomíná, že tímto osobním výkonem se možný intelekt stane aktuální receptivní schopností tělesně zakoušené duše (*est in potentia accidentali*). Možný intelekt existuje pouze v personální duši a v těle, proto aktualita možného intelektu není vrozená ve smyslu nějaké objektivní potence dané v mytologickém univerzálním a aktuálním „intelektu–substanci“ (*potentia substantialis*). Protože receptivní habitus přijetí je v duši dán jako schopnost, pak můžeme poznávat univerzálně v modu adekvace (*ad actum consimilem*). Klíčové slovo „*consimile*“výslovně odkazuje na centrální část nauky CMDA 409.654–62 ohledně receptivního intektu jako čtvrtého rodu ve smyslu společné lidské schopnosti (*intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus*; OBJ I, kap. 2.4.3). Ockham zásadně odmítl scénář poznání podle druhého averoismu, který má i Scotus. Modernisté hypostázují jakoukoliv schopnost nebo fenomén tím, že jej dají do avicennovské formy esence (*potentia essentialis*). Pak konstatují „exsistenci“ této kvazi-substance jako kontigentní výskyt této porretánské hypostáze v reálu (*potentia accidentalis*). Ockham zrušil toto pojetí tím, že zrušil absurdní intelekt *Modernorum*, který tento omyl produkuje. Druhý averroismus a scotisté potřebují najít v intelektu ostrůvek aktuality konstituovaný skrze *a priori* daný habitus daný substanciálně, tedy mimo akcidentální poznání ze smyslově daných vjemů (kap. 5.3.2). Moderna od Pechama zavedla augustiniánskou paměť třetího druhu (*memoria*) jako mytologické místo aktuálních species, odkud si je aktuální substanční intelekt vytahuje podle potřeby (*locus specierum*, kap. 4.3.1). Tato mytologická aktualita vztažená ke světu *tertium ens* je pochopitelně daná pouze imanentně, protože nesmysly reálně neexistují. Akademické Fúrie pak zažehnou v osvíceném intelektu *Modernorum* tolik potřebné světlo objektivní iluminace, která zajišťuje nasvícení smyslu jsoucna zezadu.

Ockham toto bláznivé řešení „přirozeného“ (tedy objektivního) poznání zásadně zpochybnil. Podívejme se na celou argumentaci věnovanou tomuto problému v traktátu *Reportatio II*, qq. 12–13. Habitus není dán ani od boha, ani od aktuality nazíraných vrozených idejí nebo prvních principů, ani od habituálně aktuální paměti dané jako augustiniánské *locus specierum*. Ockham všechny tyto možnosti předem dané aktualizace intelektu zásadně odmítá. Moderna stojí a padá s nasvícením intelektu zezadu, protože své paranoické poznání oddělila od aktuality smyslových fantat. Ockam jasně říká, že jiné poznání pro člověka není možné (*intellectus possibilis nihil intelligit nisi per conversionem ad phantasmata*; OTh 7, 278.6‒7). Přechod z čisté potenciality intelektu jako *tabula rasa* není možné uskutečnit nějakou imanentní cestou na způsob „létajícího muže“ Avicenny nebo Descarta a Husserla. Objektivně daný habitus jako hypostáze neexistuje; habituální vlastnění poznatku vzniká pouze na základě již naučených aktů poznání daných na úrovni akcidenciální a striktně personální receptivity intelektu. Modernisté definují intelekt jako habitus vybavený vlastní imanentní aktualitou od přírody nebo od boha. Ockham takové řešení zásadně odmítá.

„Habitus nemůže převádět intelekt z esenciální potence na akcidentální. Habitus předpokládá existenci již daného aktuálního poznání a nutně vychází z toho, že přechod z esenciální na akcidentální možnost je již realizován. Habitus je dán pouze vzhledem k poznání reálných věcí.“ [[486]](#footnote-486)

Intelekt je sám sobě jen čistá potence daná v mysli. Nic v něm samotném neexistuje aktuálně v nějaké formě habitu (*non potest esse habitus*). Citát připomíná, že habitus jako klasický akcicent na druhé substanci je schopnost poznání, které má původ ve vnějším aktu (*habitus praesupponit actum*). Habitus předpokládá, že abstraktní intelekt jako čistá *potentia essentialis* je již aktualizovaná skrze výkon toho či onoho individuálního úkonu intelektu (*praesupponit intellectum reductum de potentia essentiali*). Proto je i habitus determinován z hlediska impozice významu od hylemorfické první substance (*habitus non est nisi respectu complexorum*). Náhled moderních iluminátů existuje aktuálně-inchoativně před jakoukoliv smyslovou zkušeností. Z tohoto náhledu moderny vychází pochybné pojetí pravdy jako asimilace jsoucen třetího druhu do dogmatického systému jedné pravdy. Podle Ockhama všechny tyto možnosti popírají statut receptivního intelektu a ruší aristotelskou definici duše jako *tabula rasa*. Ockham v citátu výslovně odmítá Rufusův a Scotův vrozený habitus prvních principů poznání, který přebral Descartes, Kant a Husserl. Radikálně potenciální intelekt nemůže mít předem daný aktuální habitus, protože ten vzniká díky poznání ze smyslů a z reálných substancí. Shrňme závěr celou argumentaci v *Ordinatio I*I, qq. 12‒13. Ockhamova břitva vyniká jednoduchostí a precizností, protože ruší Scotova objektivní *species* poukazem na reálný průběh poznání. Objektivně existující *species* potřebovala hypostázovaný habitus jako apriorně aktualizovanou složku intelektu. Ockhamova břitva rušila obojí jsoucno jako nesmyslné.

„Proto všechno, co je možno definovat skrze objektivní species, je možné definovat skrze poznávací habitus. Pak habitus pro poznání dostačuje a všechna tato species jsou nadbytečná.“ [[487]](#footnote-487)

Moderní mytologická species jsou zasazena do diakosmu objektivní racionality mezi boha a člověka; Ockham je považuje za zbytečné. Jejich funkce zcela spolehlivě naplňuje aristotelský habitus daný nasvícením smyslu jsoucna zepředu. Habitus daný opakovaným poznáním úplně stačí k vysvětlení autonomie intelektu jako kultivované schopnosti poznání. Je-li habitus etablován skrze akt poznání daný nasvícením zepředu, pak generuje poznání a reflexi prvních principů poznání (*omnia ... possunt salvari per habitum*). Pak není třeba žádná univoční objektivní species, která by založila poznání simuláker daných mimo reánou věc (*species superfluit*). Takové poznání ani nemůže existovat, protože by zrušilo základní předpoklad *suppositio*, které jsme uváděli v podobě hyparchické predikace dané pro vztah první a druhé substance v úvodu *Kategorií* (OBJ I, kap. 1.3).

Ockham přesně ví, o čem mluví, když vysvětluje základní pravidla predikace a supozice podle Aristotela, Boethia a Abelarda. Shrňme jeho pojetí supozice. Je dané rozdílem mezi impozicí významu od první substance (*suppositio personalis*) a logickou supozicí v modu ekvivocity (*intentio secunda*).

„Pojmy signifikují v modu první intence (*nomina primae intentionis*), pokud mají supozici významu danou vzhledem k reálným jsoucnům (*supponunt personaliter*). Proto se tyto pojmy predikují jen vzhledem k reálným věcem (*supponunt tantum pro rebus*). Pak jsou verifikovatelné pouze tím, že tyto pojmy mají supozici vztaženou k takto daným významům pojmu (*supponunt pro suis significatis*). Proto nejsou tyto pojmy vztaženy ani samy k sobě (*non pro se ipsis*), ani k jinému významu odvozenému pouze ze samotné signifikace (*nec pro aliis a suis significatis*). Pak platí, že výrok 'člověk je jednotlivina' daný v modu první intence se vztahuje pouze k aktuální osobě (*pro re*), a neplatí v rámci druhé intence (*non pro aliqua intentione secunda*).“ [[488]](#footnote-488)

První supozice univerzálního významu jde z jedině a výhradně z reality (*supponunt tantum pro rebus*), a proto je také verifikovatelná jedině vzhledem k realitě (*verificantur de nominibus rerum*). Tato supozice je daná v plné míře jako impozice signifikující hyparchický význam z reality (*illa nomina supponunt pro suis significatis*). Citát brání linii fundamentálního principu „*ex* *inmediatis*“ z *Druhých analytik* interpretovaných podle Abelarda a podle prvního averroismu. První supozice významu jde k prvním substancím (*nomina primae intentionis*) v modu metafyzického dativu. Tato supozice je daná jako impozice univočního významu od hyparchické reálné substance. Ockham dobře ví, že spis *Kategorie* má úplně jiné pojetí impozice a supozice než měli moderní porretáni, kteří na Oxfordu už málem jedno století sofisticky mixovali metafyzický význam jedinečné první substance a univerzálně predikovaný význam druhé substance. Ockham tvrdí, že pojetí pravdy v rámci adekvace reálné věci a jejího vědeckého poznání nelze ničím nahradit, protože primární impozice významu (*suppositio personalis*) je v řádu poznání kategoriálně a univočně oddělena od pouhého pojmenování a od analogické či jinak ekvivoční shody dané pouze v mysli (*secunda intentio*). Druhá substance nemůže být nahrazena žádným jsoucnem třetího druhu ve smyslu Scotova objektivního *ens* definujícího abstraktní jednotlivinu univočně. Tím padla objektivní metafyzika vytvořená Scotem a jeho školou, protože ta postuluje objektivní supozici danou univerzálně (*conceptus simpliciter simplex,* kap. 5.3.2). Objektivní signifikace jsoucna nemůže existovat na úrovni hyparchické první substance, protože ta existuje sama o sobě. Proto univocita významu existuje na úrovni druhé substance, pokus její výpověď signifikuje v modu první intence (*nomina primae intentionis*). Pak je impozice významu je dána vzhledem k reálné první substanci. A všechny ostatní formy predikace už patří do ekvivoční sféry logického významu daného pouze v mysli (*intentio secunda*). Taková signifikace se vztahuje od jednoho konceptu ke druhému na úrovni čisté homonymie, kdy se koncepty vztahují k sobě navzájem (*pro se ipsis nec pro aliis a suis significatis*). Scotova objektivní predikace je podle Ockahama pouze ekvivoční logické cvičení a ne metafyzika. Ekvivoční signifikace nemůže nahradit první intenci danou v rámci kategoriální univoční predikace (*enuntiatio*). Tento typ kategoriální predikace vztažné k realitě definují spisy *De anima*, úvod *De Interpretatione* a postavení středního členu soudu ve *Druhých analytikách*. Ockham obhajuje stejnou pozici proti scotistům, kterou měl již Abelard proti porretánům. Opět platí, že jakékoliv dublování první intence skrze druhou intenci je nesmysl, protože vytvoří zbytečné a absurdní jsoucno třetího druhu. Univocita a ekvivocita mají jiný status vzhledem k vědeckému poznání (*demonstratio*), protože se liší ve fundamentálním metafyzickém způsobu, jak je dána první impozice nebo druhá supozice. Ockham jasně rozlišuje první a druhou intenci podle směru impozice významu, čili podle nasvícení smyslu jsoucna daného buď zepředu od věci nebo zezadu od intelektu. Jeho výklad *De Interpretatione* přesně rozlišuje donaci významu podle fenomenologického způsobu, jak je signifikace dána. Pravdivý výrok (*enuntiatio vera*) je určen pouze supozicí danou z externí věci (*quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter*).[[489]](#footnote-489) Připomeňme Abelardovo rozlišení pouhého *significatio* a vědeckého *enuntiatio* pro demonstrativní dedukci vědeckého soudu (OBJ II, kap. 1.3). Scotismus a druhý averroismus platí pro Ockama pouze v modu ekvivocity, tedy na úrovni druhé intence dané v logické abstrakci.

Oddělení impozice od reálné první substance a supozice dané pouze v mysli bránil před Ockhamem v minulé generaci Bacon proti oxfordským analytikům z Kilwardbyho školy (OBJ II, kap. 3.4.3). Toto klíčové rozdělení významu podle kanonického textu *Cat*. 2a14‒16 vysvětluje sérii tzv. „nominalistických“ tvrzení Ockhama, které údajně souhlasí se Scotovou naukou. Hermeneutika tvrdí v souladu s předešlým výkladem, že tento souhlas platí pouze v modu druhé intence, což pro Ockhama zakládá význam pouze v modu logické ekvivocity. Viz např. polemiku se Scotovým pojmem „*esse completive universale*“. Scotův spis *Ordinatio II* považuje toto objektivní určení jsoucna platné univočně i pro individua (*ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quodlibet individuo*; *Ordinatio II*, d. 3, q. 1, no. 38; ed. Vaticana VII, 407). Scotus smíchal supozici a impozici dohromady, protože jeho *individuum* nahradilo aristotelskou druhou substanci. Pak platí, že toto objektivní určení je univoční v rámci Scotovy metafyziky. Podle Ockhama je to zásadní omyl, protože logická plurivokace nemůže nahradit univoční kategoriální význam daný impozicí. Metafyzika není logika. Pro klasickou metafyzikou impozici platí princip „*destructio primis*“, zatímco logická supozice si vystačí s metafyzikou chiméry. Objektivní identita je dána záporem od nicoty a modu minimálního jsoucna, a ne predikací vzhledem k první substanci. Ale svou minimální jsoucností třetího druhu tvoří univerzální substrát pro jakoukoliv predikaci individua a tím je objektivně unifikováno. Ockham kriticky konstatuje, že Scotův pojem „*esse completive universale*“ je pojat v modu sofistické impozice směrem k realitě. Univerzální bytí nemůže být pro Ockhama nikdy dáno v porretánském modu „*exsistere*“ tím, že by objektivní modus „*completive*“ nahradil impozici významu danou od hyparchicky existující první substance. Podle Ockhama není Scotova predikace univoční, proto není ani vědecká ani metafyzická. Scotovo objektivní pojetí pouze imituje impozici významu od reálné první substance. Tato imitace kategoriální výpovědi zrušila podle Ockhama pravdu jako adekvaci a aristotelský pojem vědy podle principu „ex *inmediatis*“ ve *Druhých analytikách*. Chybně určená signifikace představuje typický omyl v modu „*fallacia secundum quid et simpliciter*“, který založil základní bloudění (*Irrtum*) moderny. Ockham scotistům vysvětluje, že jejich objektivní určení sofisticky vydávaná za kategoriální predikaci jsou pouze univerzálně-ekvivoční a existují jako pouhé druhé intence v mysli poznávajícího. To je dokázáno skrze princip „*destructio primis*“ tím, že po zničení první reálné substance jménem „Sortes“ zanikne také impozice zakládající univerzální význam Sortese (*destructo Sorte destruatur quodlibet essentiale sibi, sequitur quod aliquod commune vere destruatur*).[[490]](#footnote-490) Tím se zásadně liší impozice v modu „*suppositio personalis*“ od pouhého ekvivočního pojmu „Sortes“ daného pouze v mysli (*secunda intentio*). Ale ekvivočně (tj. metaforicky, poeticky, logicky atd.) platí, že je toto individuum je člověkem, protože mu zbude nějaký minimální a dále nedělitelný význam (*certum est quod remanet aliquod commune ex quo remanet individuum*). Citát jasně ukazuje scotistům, že jejich individuum je jen ekvivoční termín a nemá nic společného s kategoriální signifikací druhé substance. Její význam po zmizení první substance zmizí, protože mrtvola není člověk.

### 5.4.2 Realita versus metafyzika

Druhá verze Ockhamovy břitvy ukazuje, k jaké nesmyslné situaci došlo v případě objektivního zdvojení reality. Ockham přesně napadl nejproblematičtější místo Scotovy objektivní dedukce kategorií. Tato fundamentální dedukce objektivity je označena termínem *dativus possessivus* (kap. 5.3.1). Skupina iluminátů vzala Avicennovu minimální esenci jako nominální subjekt, který nahradil aristotelskou druhou substanci. Logická supozice se tím vzala ve smyslu *absolute* a metafyzická impozice zmizela úplně. Tato absurdní operace zdvojila určení jsoucna na reálné a objektivní. Spor o výklad principu „*destructio primis*“(OBJ I, kap. 1.3) ukazuje na zásadní rozdíl mezi modernou a Ockhamem. Scotus zhasl slunce a podržel jeho paprsek v modu objektivní *species* (kap. 5.3.2). Vraťme se ke Scotově pojetí, který klíčovou tezi spisu *Kategorie* o primátu substance (*Cat*. 2b5‒6) vyložil ve smyslu avicennovské esence (kap. 5.3.1). Ockham to považuje za fundamentální omyl *Modernorum*. Univerzální pojem esence vzniká až v procesu logické abstrakce, proto má jasný charakter druhé intence. Ale supozice významu obsažená ve druhé intenci nemůže nahradit impozici významu danou od reálné první substance. Supozice ve druhé intenci zakládá pouze ekvivoční pojetí pravdy. Ten vývoj je v současné epoše intelektuální paranoie (*Irre*) dokonaný na způsob Derridovy a Rortyho diferenciace a metaforizace skrze tzv. „*post-truths*“. Nebo je tato supozice realizována skrze mediální lži a manipulace jednoho procenta iluminátů hájících své mocenské a finanční zájmy skrze cloudový oblak nevědění. Ockham zásadně popírá ve shodě s celou školou prvního averroismu, že mrtvola je člověk ve smyslu objektivně existující osoby, což předpokládá Scotova teze „*esse completive universale*“. Člověk objektivně neexistuje, protože objektivní „exsistenci“ má pouze jsoucno třetího druhu. Ockham jasně říká, že podobná určení platí jen v řádu druhé intence a nevztahují se k reálné substanci a k supozitům v řádu první intence. Supozice v rámci druhé intence Ockhama příliš nezajímá, protože nemá přímý vztah k realitě a má zcela ekvivoční charakter. Tím pádem není založena na aristotelském adekvačním pojetí pravdy nutné pro vědecké poznání reality. Supozice v rámci druhé intence platí pouze v řádu obecné signifikace určené nominálním významem slova. Antimodernistické stanovisko vyjádřilo Ockhamovo hlavní pedagogické dílo *Summa logicae* a zejména jeho část věnovaná impozici významu směrem od reálně existující jednotliviny. Následující citát odmítá fikci moderních porretánů vykládajících reálnou věc analytickým rozkladem na dvě hypostáze v modu „*quo est*“ a „*quod est*“, které si sofisticky vypůjčili od Boethia jako výše uvedený Scotus (kap. 5.3.3).

„Jestliže se tvrdí, že jednotlivec jménem Sortes znamená signifikaci vztaženou ke složenině esence a individuální diference a že tato složenina je schopna nést jeho podstatu, pak to neplatí. Jak bylo ukázáno výše, taková složenina je nesmysl.“ [[491]](#footnote-491)

Averroisté druhé vlny už od Rufuse univočně spojili v pojmu *scibile* dva druhy *species*. První *species* je v mysli jako esence (*quod est*) a druhá *species* je v procesu avicennovského *denudatio* nahlížena v reálných věcech (*quo est*). Podle pojetí pravdy v modelu Rufusova *coaequatio* pak obě hypostáze složili dohromady a rámci univerzálního hylemorfismu vytvořili objektivní „*res*“. Takto složené jsoucno třetího druhu je podle Ockhama nesmysl. Věci jsou oddělené od našeho poznání a v realitě existují aktuálně *simpliciter,* a ne *universaliter*. Citát říká, že by vznikla supozice významu vzhledem k absurdní složenině (*Sortes supponit pro uno composito*). Nominalisté a objektivisté vytvořili absurdní směs skutečných věcí (*ex natura*) a konečného rozdílu, který odděluje *species specialissima* od smyslu, který nelze dále dělit (*ex differentia individuali*). Absurdnější už to být nemůže; význam nikdy není přímo spojen s reálnými věcmi a *individuum* nemá samo o sobě prakticky žádný vlastní význam. Je to zrůdnost na druhou. Objektivní supozice *Nominales* jde po vzoru dělení univerzálních významů v rámci Porfyriova stromu až na úroveň jednotliviny nebo k univočnímu pojetí *ens inquantum ens*. Takové pojetí představuje pro Ockhama naprostý nesmysl (*hoc non valet*). Do reálných věcí nelze umístit esenci nebo diferenci tak, aby vzniklo porretánské *individuum*. Primární supozice existuje jen vzhledem k externí a aktuální první substanci, viz předešlou poznámku z komentáře *Peri hermeneias* (*quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter*). Pokud bychom jednoduchou první substanci zdvojili nějakou dodatečnou diferencí, pak by vznikl absurdní svět moderny na úrovni druhého stvoření světa v nauce univerzálního hylemorfismu (OBJ II, kap. 3.2). Scotus předělal ontoteologii prvních modernistů na objektivní metafyziku. Kritika scotistické nauky ukazuje, že moderní metafyzika představuje vinou chybné kategoriální predikace jen sofistické cvičení na úrovni bývalých škol *Nominales*. Scotisté a postmoderní objektivisté vytvářejí supozice třetího druhu objektivně nebo dokonce univočně platné pro reálně existující jednotliviny v porretánském modu „*completive*“. Tímto způsobem vznikla nesmyslná jsoucna třetího druhu (*individuum*, *concretum*, *scibile*), která vytvořila sofistické simulákrum reality. Podobné chimérické výtvory pilného akademického ducha jsou podle Ockhama dány pouze v lidské mysli, protože je nedeterminuje reálná první substance. K věci v realitě nelze nic přidat a její jsoucno pouze pravdivě predikujeme. Význam ani nevytváříme *ex nihilo* v hypostázovaném karteziánském intelektu, ani jej objektivně nezrcadlíme od boží racionality, jak to předpokládají scotističtí ilumináti.

Scotisté zrušili původní smysl metafyzického dativu. V něm platí, že druhá substance predikuje reálné bytí první substance. Ockham zásadně odmítá dvojení druhé substance na objektivní čistou jsoucnost a na kategoriální substanci. Metafyzika musí predikovat jednotu významu v modu metafyzického dativu vzhledem k reálným prvním substancímdaným *simpliciter* a *actualiter*. Modernisté postupují ve své objektivní parousii mytopoetického významu přesně opačně a projektují své gnoseologické fantazie do aktuálních prvních substancí.

„Takto nelze pojmout existující jednotlivinu, protože podle nich jakákoliv individuální esence zahrnuje i diferenci. Pak by existující jednotlivina daná z hlediska vlastní esence a diference také zahrnovala i jinou [objektivní] jednotlivinu složenou z individualizované esence a diference; to je nesmysl.“ [[492]](#footnote-492)

Supozice modernistů v modu *completive* vytváří absurdní složeninu objektivně dané přirozenosti té či oné věci, která je pak diferencovaná na úroveň atomárního individua (*unum compositum ex natura et differentia individuali*). Tuto složeninu pak vydávají za druhou predikovatelnou substanci (*compositum*), kterou univočně signifikují v rámci numericky pojaté jednoty (*unum*). Tato složenina reálné substance a objektivního simulákra (*unum compositum*) neexistuje ani jako reálná věc, ani jako intencionální obsah daný skrze aristotelskou abstrakci. Podle Ockhama je tato objektivní pohádka vytvořená v modu „*completive*“ metafyzickým nesmyslem (*quod est absurdum*). Dělení v rámci pohybu diference v univerzálním *Arbor Porphyriana* představuje pouhé ekvivoční či logické cvičení v mysli, které nemůže postihnout reálnou věc (*nullam naturam individuam sustentat*). Jde o falešnou supozici danou mimo první intenci. Taková ekvivoční tvrzení platí jen při porovnávání významů v rámci druhé ekvivoční intence. V řádu logické a matematické abstrakce lze myslet všechno a všemi způsoby, protože abstrakce od logické impozice umožňuje čistou ekvivocitu konceptů daných univerzálně. V řádu logické abstrakce a druhé intence už lze projektovat cokoliv do čehokoliv, pokud je to logicky správně. A metafyzika chiméry je logicky správná. Jenže logická správnost vůbec nezajišťuje metafyzickou pravdivost, protože ta je dána na základě adekvace významu kategoriálně predikovaného v rámci první intence. Rozdíl mezi první a druhou intencí způsobuje, že obě citované verze „*unum* *compositum*“ nelze dát do adekvačního vztahu, jak to dělají modernisté na základě pomýlené nauky o univerzálním hylemorfismu a jeho scotistické objektivní variantě. Adekvace mentálně daných pojmů probíhá pouze k mysli moderních iluminátů, což je vzhledem k pravdivému poznání reality absurdní pozice. Ockham stejně jako Bacon požadoval návrat myšlení k první substanci a upozorňoval oxfordské modernisty na absurdní důsledky jejich paranoického postoje.

Ockhamova břitva se ukázala jako užitečný nástroj. Moderní pojetí intelektu, poznání, pravdy a species vyprodukovalo nesmyslná jsoucna třetího druhu a tím diskvalifikovalo samo sebe. Člověk ve svém oživeném těle tvoří aktualizovaný substrát všech mentálních aktivit. Tím, že intelekt definujeme jako *tertium genus*, nevnímáme metafyzický dualismus à la Avicenna, Scotus nebo Descartes. Ockham připomíná modernistům v Oxfordu, že existuje reálná lidská bytost jako první substance. Pravdivá filosofie musí tuto hyparchickou substanci respektovat, aby mohla odpovídajícím způsobem reprezentovat poznávací procesy a deduktivní kategorické výroky. Moderní paranoia může postupovat opačně a rozložit člověka na dvě nebo více moderních substancí, aby tento nesmysl sestavila jako objektivně daného „člověka“. Protože receptivní intelekt tvoří schopnost duše jako formu nebo schopnost těla, je avicenistické schéma *Modernorum* chybné. Odmítnutí jsoucna třetího druhu je spojeno se zásadní kritikou Scotova pojetí objektivní species. Scotisté postulují poznání od autonomních inteligibilních *species* daných jako objektivní jsoucno a mají species pojaté objektivně-univočně ve věcech, v bohu i v mysli (kap. 5.3.3). A i kdyby objektivní supozice existovala v modu „*esse completive universale*“, tak nemůže jako logické supozice založit metafyzické poznání. Skutečné slunce na obloze se ubírá jedním směrem; z toho vyplývá impozice jako základ deduktivního důkazu; teprve na konci je logická supozice a nihilistické myšlenkové experimenty dneška. Metafyzické (a ne logické nebo objektivní) poznání zakládá pouze aktualita reálných prvních substancí, které skrze smyslová species determinují první impozici univerzálně daného smyslu. Mrtvola není člověk, protože k predikaci člověka jako druhé substance chybí supozice z reality. Aktualizace poznání skrze první substance má naprosto klíčovou funkci, kterou modernisté zničili několikerým způsobem: devalvací reality, dichotomií smyslového a inteligibilního poznání, dualismem mezi dvěma substancemi v člověku, objektivní dedukcí poznání od boha místo z reality. Ockham ví, že jsoucna nelze množit, protože jsou dána reálně, což úplně stačí pro normální a kritické poznání. Ockhamova kritika míří především na Scotovu boží kauzalitu přímo zakoušenou v naší duši, což zakládá objektivitu (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*, kap. 5.3.2). Protože modernisté mají špatně postavený směr poznání, pak musí trvat na oddělení intelektuálního poznání od smyslů. Pro poznání platí princip aktualizace dané pouze jedním směrem; reálné slunce jde po obloze a my jej vidíme. Objektivisté jako Scotus teoreticky dedukují svá species i po neexistenci slunce a pak mylně tvrdí, že tato species aktualizují poznání.

„Žádná univerzálie nemůže aktualizovat smyslové schopnosti, protože není dána ve věci, což bylo ukázáno výše. Smysly jsou vztaženy k realným jednotlivinám, a ne k univerzáliím.“ [[493]](#footnote-493)

Univerzálie je pouze potenciální entita a jako taková nikdy nemůže založit poznání aktuální jednotliviny (*nullum tale commune movet potentiam sensitivam*). Poznání se rozbíhá díky hyparchicky dané věci, která je smysly poznaná jako individuální entita (*sensus tantum est particularium*). Nelze poznávat jinak, protože univerzália neexistují na úrovni reálné první substance (*quia non est in re*). Inteligibilní *species* vzniká až díky receptivitě univerzálního intelektu aktivovaného aktualitou smyslové *species*. Nasvícení smyslu jsoucna běží z reality, a tím i determinace poznání. Protože osoba jako Sokrates a Sortes reálně existuje či existovala, pak dána i impozice významu slova „člověk“, vzhledem k jejich existenci. Individuální a aktuální *species* daná materiálním poznáním skrze smysly vytvářejí základ pro impozici potenciálního a univerzálního významu v intelektu.

Obrana pravdy jako aristotelské adekvace pojetí vychází z rozdílu mezi univerzálním poznáním intelektu a singulárním poznáním smyslů. Ale tento rozdíl není dán ve formě nepřekročitelného moderního dualismu, jak to měl druhý averroismus od Bonaventury a Aegidia Romana (kap. 4.3.2). Nasvícení jsoucna zezadu skrze avicennovské *denudatio* znemožňuje proces aristotelské abstrakce a ruší pojetí pravdy jako adekvace. Intelekt je pak pohybován vlastními výtvory. Oxfordský filosof vysvětluje tehdy vládnoucím sofistickým modernistům, že rozdíl mezi oběma druhy poznání není dán jako nepřekročitelný dualismus, který moderna překonává zavedením jsoucen třetího druhu. Rozdíl mezi oběma mody poznání se týká aktuální danosti první substance a jejího akcidentálního a potenciálního poznání v řádu univerzality. Vraťme se k polemice ohledně poznání běloby podle Scotovy objektivity a Husserlovy noematické inexistence objektivního významu „běloby“ ve vědomí (kap. 5.3.3). Ockham využívá rozdílu mezi *species sensibilis* a *intelligibilis* k tomu, aby ukázal nesmyslnost myšlení *Modernorum*. Esence běloby není „reálná“ či „objektivní“ přítomnost barvy na aktuálním substrátu („bílé auto“). Pro poznání platí, že jen reálně daná první substance zakládá svou aktualitou poznání běloby. Nemůžeme poznávat opačně, tedy od potenciálně dané abstrakce v mysli („běloba“) směrem k reálné věci („bílé auto“). Ockham jednoznačně odmítl schéma nasvícení smyslu jsoucna zezadu, který hájili scotisté a moderní porretáni.

„Dále podle nich platí, že možný intelekt vede k poznání pouze a jedině inteligibilní *species* a činný intelekt (*species intelligibilis et intellectus agens*). Ale tato *species* nejsou ve vlastním slova smyslu předmětem poznání pro receptivní intelekt, protože jsou něčím jiným a představují předmět poznání v jiném smyslu.“ [[494]](#footnote-494)

Podle představitelů druhého averroismu (*secundum istos*) je intelekt aktualizován mimo smyslově poznanou první substanci. Pak platí, že *intellectus possibilis* není determinován smyslovými *species*, ale inteligibilními *species* danými směrem od aktivního intelektu. Klíčová část kritiky se týká pojetí „*inmediate*“, protože oba prvky změnily aristotelské pojetí poznání (*movet intellectum possibilem ad intellectionem immediate*). Citát přesně vidí základní vědecký omyl *Modernorum* daný v analytickém pojetí principu „*inmediate*“ chápaného nasvícením zezadu, od hypostázovaných esencí. Poznání zakládá aktuální *intellectus agens*, který disponuje a manipuluje s již danými species, které jsou buď „reálně“ či „objektivně“ ve věcech nebo habituálně uložené v moderní paměti jako *locus specierum*. Poslední věta modernistům připomíná, že intendovaný a abstrahovaný *species intelligibilis* a pochopitelně i příslušná aktivní složka intelektu patří do jiné části poznání, než jakou provádí *intellectus possibilis*. Receptivní intelekt přijímá smyslová species v rámci první intence, zatímco aktivní intelekt pracuje s abstrahovanými entitami, které mezi sebou porovnává jako předměty poznání. Moderní schéma poznání dané nasvícením zezadu je nepravdivé, protože nemá recepci obsahu z hyparchické reality; proto nemá ani adekvaci intelektu a reality. Schéma známé z Kilwardbyho modelu „*inmediate*“ by zrušilo princip kauzality, který na naše poznání působí skrze střední člen soudu (*medium*). Proti nauce Rufuse a dalších modernistů o esenciálně pojatém *medium* hájí Ockham pojetí poznání v modu „*ex inmediatis*“, které známe od Alberta (OBJ II, kap. 2.4.1). Střední člen soudu musí být v modu „*ex inmediatis*“, tedy ve vztahu k prvním substancím, které zakládají působení věcí v reálu. Primát existence (εἰ ἔστι) stojí u Aristotela před esencí (τί ἐστιν) a takto daná existence reálné substance určuje střední člen soudu skrze princip kauzality. Citát přesně obhahuje výše uvedené pořadí axiomů poznání podle *Druhých analytik*, které poprvé zaměnil Grosseteste (OBJ II, kap. 3.1.1). Působení reálných substancí (*passio*) nelze nahradit konceptem, protože se tím zruší princip metafyzického dativu. Reálná substance je aktuální a jedinečná. Proto určuje pravdivou signifikaci, kde je první substance predikována v minulostním modu a proto univerzálně. Zatmění slunce je zatmění reálného slunce, a ne zatmění esence slunce, jak to měl Rufus (OBJ II, kap. 3.3.1) a po něm Kilwardby (OBJ II, kap. 3.4.1) a Scotus (kap. 5.3.2). Předešlé matrice objektivity ukázaly, že *Oxfordian Fallacy* klíčový princip „*ex inmediatis*“nezahrnula do definice středního členu soudu. Modernisté nechávají existenci první substance platit pouze formálně, na základě essencialistické definice. Takové určení středního členu syllogismu podle druhého averroismu (*de qua iste loquitur*) je nesmysl. Následující citát vidí tento omyl ve Scotově metafyzice odvozené od Rufusovy metafyziky esence. Ta působí jako kauzální činitel ve středním členu demonstrativního důkazu.

„Vzhledem k oddělené věci přivedené skrze svůj reálný účinek do poznání (*rei absolutae importatae per passionem*) neexistuje jiná reálná kauza než vnější, protože jen ta je dána v jednoduchém bytí reálné věci. Vědecké poznání založené na středním členu soudu je determinováno vnější příčinou. Proto nemůže být pouze formálním určením, jak tvrdí Scotus (*iste*).“ [[495]](#footnote-495)

Na naše poznání působí skrze smyslovou zkušenost reálně a extrinsece daný účinek prvních substancí mezi sebou (*non est alia causa realis nisi extrinseca*). Kauzalitu a její účinek na poznání nelze nahradit žádným konceptem, protože první substance, a tím i její primární působení, existuje absolutně jednoduše (*propter simplicitatem ipsius*). Střední člen soudu predikuje univerzální definici kauzality (*definitio, quae est medium*) proto, že je determinovaný reálným působením první substance (*sumitur a causa extrinseca*). Ockham připomíná vítězným představitelům *Oxfordian Fallacy*, že jejich definice *medium* nezahrnuje deduktivně-demonstrativní predikaci. Modernisté mají pouze logickou predikaci, do které pak zasadí soubor *tertium ens*, které sofisticky suplují působení reálných první substancí. Aristoteles chápe *demonstratio* jako druh soudu, který se týká účinné příčiny dějů. Jak jsou neodvolatelně učiněné jako zatmění Slunce, pak působí skrze reálnou nutnost, která vstupuje do demonstrativního důkazu. V takovém případě představují výroky stanovisko týkající se toho, co je věc jako jsoucno dané *substantialiter* a *simpliciter* samo o sobě (*Anal. Post.* 90a10). Formální definice středního členu soudu u modernistů (*definitio formalis de qua iste loquitur*) neobsahuje impozici významu směrem od prvních substancí, které zakládají kauzalitu v reálu. Totéž vyjadřuje Ockhamův rozdíl mezi supozicí první substance a naprosto oddělenou existencí první substance (*ens completum*), k níž nelze nic z intelektu přidat (*incommunicabile per identitatem, nulli natum inhaerere, et a nullo sustentatum*).[[496]](#footnote-496) Ockham upozornil současníky na jejich základní omyl ohledně *Druhých analytik*. Obhajoba vědecké predikace podle sofistického principu „*immediate*“ zrušila základní princip metafyzického poznání. Druhý averroismus a scotismus představují dvě velmi podobné formy *Oxfordian Fallacy*.

Tato přesná argumentace zcela jistě pobouřila hlavní akademiky na Oxfordu. Ockham stejně jako před ním Bacon argumentačně zničil modernistický pohled na svět, který zde vládl už půl století. A navíc zboural i pracně sestavený obraz křesťanské ontoteologie, který založil Bonaventura a který na Oxfordu opatrovali regenti Kilwardby a Pecham, oba známí arcibiskupové v Canterbury. Odsouzení prvního averroismu z března 1277 ukázalo, že každá akademická instituce se umí bránit i mocensky, když je v sázce její sebezáchova. Hlavním oponentem Ockhama byl scotista John z Readingu, františkánský *sententiarius* na Oxfordu v letech 1315‒17, kterého jeho současníci označovali za Scotova nejlepšího nástupce. Jeho akademický útok na Ockhama vyvrcholil roku 1320. Ke scotistům na Oxfordu patřil i editor Scotova díla William z Alnwicku, který však brzy odjel na františkánskou misi do Itálie (Spade 1999, 22‒23). Když se moderně ztratí z vědeckého poznání realita, tak se to prvních pár století ani nepozná. Ale pak celý spor musí vypuknout znovu, protože se najde originální myslitel typu Heideggera, který tento zásadní nedostatek pravdivého poznání vidí jako zásadní problém filosofie. Modernisté typu Scota, Descarta a Leibnize obešli aktualitu první substance a zakládající schopnost poznání dali výlučně do intelektu. Viz výše uvedený citát z Ockhama shrnující fatální omyl moderny daný nasvícením jsoucna zezadu. Františkánský aristotelik stejně jako jeho předchůdci z prvního averroismu nemůže připustit žádnou dominaci hypostázovaného rozumu nad aktuální realitu. Autodeterminace paranoického myšlení odděleného od těla a tím i od reality je pro modernu a postmodernu zcela charakteristická, stejně jako schizofrenický vztah k osobě daný rozdělením člověka na dvě či více substancí. Mezi Scotem a Ockhamem musel z výše uvedených důvodů nutně vzniknout spor o zatmění rozumu spojený se zatměním první substance. Připomeňme Scotovu verzi uzávorkování slunce danou v jeho schématu *species* dedukovaných z logického modu *per absurdum*. Scotus připustil teoretickou možnost, že bůh by mohl zrušit slunce jako substanci a ponechal by pouze sluneční paprsek ve formě svého poznání (*si* *Deus destrueret solis substantiam et conservaret eius lumen*, kap. 5.3.2). Scotus zavedl myšlenkový experiment podobný Avicennovu „létajícímu muži“, ale tentokrát navržený pro uzávorkování externí reality první substance. Scotovi pro vědecký deduktivní soud stačí univerzální species daná boží racionalitou a nepotřebuje reálnou existenci jsoucna. Z hlediska Scota, Descarta a Husserla se po uzávorkování reality nic strašného nestalo, protože poznání iluminátů nepotřebuje kontingentní svět. Oxfordská moderna žije v neoplatonské jeskyni, kam podle Bacona donáší reálnou potravu mystický Eliášův krkavec (OBJ II, kap. 3.3.3). Tento důležitý tvor byl nezbytný až do působení Scota, který modernistům zrušil teorii iluminace. Pak roli Eliášova krkavce nahradil objektivně myslící bůh. Tento mytopoetický idol moderny osvěcuje Scotovu a Kartéziovu mysl nepochybně správně tak, aby mohla dedukovat objektivní existenci vnějšího světa.

Obranný mechanismus proti Ockhamovi jako antimodernistovi a kritikovi skotismu byl vytvořen projekcí provedenou inverzí do opaku (*Verkehrung ins Gegenteil*). Fungovalo to velmi dobře, protože moderna prohlásila Ockhama za nominalistu. Realista a kritický myslitel Ockham připomíná akademickým iluminátům základní princip poznání, kterým je účinná kauzalita prvních substancí v reálu. Reálnou kauzalitu nelze nahradit formálním konceptem esence. Objektivní mytologie není totéž co pravdivá věda o reálné první substanci. Scotův myšlenkový experiment daný jako *epoché* slunce ve výše citovaném spise *Lectura I* je podle Ockhama nesmysl.

„*Species* je prý nutně dáno jako účinná příčina pro přímý náhled poznání, protože tato *species* zůstává i v nepřítomnosti poznané věci. Proto prý může přirozeně způsobit poznání i v nepřítomnosti dané věci. To je omyl a je to proti lidské zkušenosti.“ [[497]](#footnote-497)

Moderní *species* definovaná skrze nasvícení poznání zezadu od objektivní dedukce nemůže suplovat kauzální spojení na úrovni reálných substancí (*non* *posset causare naturaliter cognitionem intuitivam in absentia rei*). Reálnou existenci nelze dedukovat z esence. Opačně platí, že z reálné existence lze abstrahovat její univerzální esenci a pravdivě vytvořit deduktivní úsudek (*enuntiatio*, *demonstratio*). Jedině nasvícení jsoucna zepředu zakládá podle Ockhama správné pojetí vědy dané metafyzicky, a ne pouze logicky jako v matematice a v geometrii. Citát upozorňuje na reálné působení první substance (*causa eius efficiens*). Pokud je dána a demonstrativně poznána existence působící věci, pak můžeme následně ve schématu kauzality dělat platné obecné závěry. Ockham hájí princip metafyzického dativu, kterým hermeneutika definuje aristotelskou metafyziku. Ale opačně to neplatí (*quod falsum est et contra experientiam*), protože esence není v intelektu dána před reálnou existencí. Připomeňme si správný postup deduktivního důkazu založeného na principu „*ex inmediatis*“, který vychází z impozice vázané na hyparchickou existenci vnějších věcí (*Anal. Post*. 84a11–14). Tuto skutečnost zachycuje správně pochopený princip *ex inmediatis* daný ve *Druhých analytikách*. Odmítnutí spekulace o tom, že species je možné podržet i po zmizení reálné věci (*illa species possit conservari in absentia obiecti*) je namířena proti Scotovu myšlenkovému experimentu. Ten zrušil slunce, protože logická trvalost species je pro objektivní poznání zcela dostačující. Aristotelismus hájí opačnou pozici, než Scotova analytická věda operující v rámci logického důkazu *per absurdum*. Kauzalita zatmění slunce potřebuje existenci astronomických těles v reálu. Naše poznání je kauzálně determinováno realitou, a ne pouhým univerzálním konceptem, který vzniká v poznání až *ex post*. Protože působení reálných prvních substancí skutečně existuje, pak hledáme v řádu univerzálního poznání i obecné příčiny (γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b34). Druhý averroismus nahradil reálnou existenci skrze poznanou esenci a upravil střední člen soudu do formální podoby. Scotova objektivní species nemohou založit pravdivé poznání skutečnosti; neexistuje žádný druh Aristotelova *medium*, který by v deduktivním důkazu implikoval kauzální působení prvních substancí. Scotova species nemůže založit pravdivé poznání reality, protože nekonzervuje v modu Aristotelova *medium* kauzální aktualitu první substance. Protože existuje zatmění slunce v reálu, pak je dána i deduktivní teorie o zatmění slunce, která zobecňuje v řádu vědeckého soudu (*demonstratio*) reálné kauzální působení měsíce a slunce. Zatmění slunce existuje proto, že je dané sluncem a měsícem jako prvními substancemi. Nelze dedukovat reálný případ zatmění slunce nebo měsíce, pokud by tento fakt nebyl v realitě pozorovatelný. Celý spor v objektivní konstelaci opakuje v momentu, kdy Popper napadl neopozitivismus Vídeňského kruhu (OBJ II, kap. 3.3.2). Dedukce běží až po zobecnění empirické zkušenosti v univerzálním soudu. Esence je dána *simpliciter* potenciálně, ale věc existuje *simpliciter* reálně a aktuálně. Manifestace existence ve smyslu hermeneutické zjevnosti (*alétheia*) má u Ockhama opačný směr než u Rufuse. Analyticky pojatá existence v modu porretánů deduktivně vychází (*exsistit*) z univerzálně dané species do kontingentní materiální reality. Existence externí první substance je moderně a v postmoderně typu Descarta a Husserla dedukována, čili vyvedena z obecného konceptu esence (*idea innata*, *primum cognitum*, *scibile*, *eidos*...). Proto běží proces deduktivního vědeckého poznání podle metafyzického dativu a podle Parmenidovy reálné dráhy slunce jen jedním směrem, tedy od reality k univerzalitě. Připomeňme orthotomické dělení jedním směrem v dialogu *Sofistes* (OBJ II, kap. 1.4). Moderna pod vedením bohyní chaosu běhá po mystickém Jakubově žebříku jako andělé nahoru a dolů, ale to lze provádět pouze v paranoické mysli iluminátů. Kauzalita ve středním členu soudu zajišťuje nasvícení jsoucna zepředu, protože poznáváme jen skrze fantasmata. Nasvícení poznání od reálné věci vedlo Ockhama k integrální obraně poznání podle Averroese. První averroismus podle CMDA ukázal, že poznání v modu pravdy jako adekvace nemůže existovat bez příslušné mediace, protože singulární věc způsobuje vznik univerzálního významu pouze nepřímo skrze akcidentálně dané poznání.

Další spor mezi Ockhamem a scotisty se týkal postavení diafanum ve schématu poznání. Jeho pojetí sleduje linii prvního averroismu Blundovy školy a následného výkladu CMDA podle Sicilské školy. Diafanum není v aktualitě vůči světlu, protože barva jej pohybuje pouze formálně a ne materiálně (*secundum quod dat diaphano formam*).[[498]](#footnote-498) Díky tomuto receptivnímu charakteru diafanum hraje zprostředkující roli mezi smyslovým a intelektuálním poznáním. Ockham přesně interpetuje všechny důležité pasáže CMDA ohledně *duplex esse* pro diafanum (OTh 6, pp. 68‒78). Hlavní argument se týká odděleného bytí diafanum jako materiálního nositele světla a intencionální (tj. nemateriální) schopnosti duše, která skrze oko jako smyslový orgán toto materiálně dané světlo poznává na nemateriální způsob. Scotus může slunce uzávorkovat proto, že species světla je trvalá a je dána objektivně jak v paprsku, tak i v oku, které jej přijímá. Tuto teorii považuje Ockham s odkazem na CMDA za zásadně mylnou. Scotismus opět rozmnožil zbytečná species jako jsoucna třetího druhu. Ockham nemůže nechat uzávorkovat existenci vnějšího světa, protože po zatmění první substance by nutně nastalo i zatmění rozumu. Ockham po vzoru CMDA etabluje vazbu mezi materiálním přenosem světla a jeho smyslovým poznáním, které je už nemateriální schopností duše a ne samotného světla. Poznání barvy je výsledný poznatek daný na základě aktu individuální intencionality. Následuje klíčová část určující diafanum podle intencionálního pojetí *proportio* daném v CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Diafanum stejně jako *intellectus possibilis* zprostředkovává mezi oběma druhy poznání. Diafanum má klíčovou roli. Umožňuje vznik obojího species daného existencí věci, a to na základě dvojího aktu intencionality: první druh *species sensibilis* zajišťuje *vis aestimativa* pro zvířata a druhý druh *species* *intelligibilis* je dán skrze *intellectus possibilis* pro člověka.

„Barva existuje ve viditelném objektu čistě materiálně, v oku však vyvstává (*exsistit*) nemateriálním způsobem. Ale barva vzniká ve středním členu poznávacího aktu (*in medio exsistit*) určitým způsobem nemateriálně a spirituálně (*aliquo modo immaterialiter et spiritualiter*). Příroda postupuje skrze mediaci určenou materiálně, ale materie jako taková nemůže působit na nemateriální poznání (*purum materiale non agit in immateriale*). Proto smyslově poznaný objekt není kauzálně daný ve smyslech, ale vzniká skrze zprostředkující *species* (*species in medio*). Vidění jako duševní schopnost poznává nemateriálně; proto tuto schopnost přímo nemůže ovlivnit nic materiálního.“ [[499]](#footnote-499)

Barva je daná na materiálním substrátu, který nese poznání, protože je to aktuální první substance. Tato aktuální existence bílé věci dostane nový charakter v procesu poznání. Ockham odmítne porretánské a Scotovo pojetí objektivní existence, protože mytologie moderny nepatří do kritického myšlení. Ockham musí fenomenologicky s Averroesem vysvětlit poznání v rámci hermeneutického „*Wie*“ (πῶς, *quomodo*), které Siger podle *De anima* jednoznačně přiřadil k bytí reálné věci akcidentálně poznávané v mysli (kap. 4.4.2). Pak je třeba přesně popsat způsob, jak se barva v procesu poznání skutečně manifestuje (*color exsistit in obiecto visibili pure materialiter*). Smyslové poznání je dané jako schopnost animální či intelektuální duše, která je nemateriální forma těla. Poznání jako schopnost této nemateriální duše vnímá barvu již abstraktně a odděleně od materiální reality věci (*in oculo autem exsistit immaterialiter*). Termínem *in oculo* se nemyslí daný smyslový a tedy materiální orgán, ale receptivní a syntetická poznávací schopnost animální či lidské duše daná již nemateriálně. Oko je materiálním nástrojem této nemateriální duševní schopnosti, která je zcela individuální ve svém výkonu jak u zvířete, tak u člověka. Proto lze proteticky nahradit oko, ale ne poznaný *species* daný duševním výkonem zvířete nebo osoby. Proto musí diafanum nějakým způsobem obsahovat oba poznávací mody, protože v procesu intelektuální mediace vyvstane v receptivním intelektu nemateriální *species* (*in medio exsistit aliquo modo immaterialiter et spiritualiter*). Citát koriguje hlavní omyl druhého averroismu. Ten zásadně oddělil smyslové a intelektuální poznání, protože zrušil kauzálně danou mediaci skrze diafranum. Druhý averroismus odmítl Averroesovo *proportio* a tím zrušil adekvační teorii pravdy. Přímé spojení materiálního a nemateriálního poznání není možné (*obiectum sensibile non immediate agit in sensum*). Proto musí existovat proces mediace pomocí smyslových či inteligibilních *species*, který tuto adekvaci založí (*species in medio*). Ockham dobře ví, že termín *proportio* tvoří centrální argumentaci CMDA a doslovně cituje příslušnou část v jiné polemice se scotisty.[[500]](#footnote-500) Proto má abstrahovaná species jiný charakter než denudovaná *species* druhého averroismu, která je jsoucnem třetího druhu. Ockhamovo citované *species in medio* není substance třetího druhu podle *Nominales*, nebo objektivní jsoucno podle Scota v kategoriálním modu „*resolutio in quid*“, který je determinovaný náhledem skrze „*conceptus simpliciter simplex*“ (kap. 5.3.2). Existence intencionální species je vázána na aktuální první substanci, která spouští nemateriální poznávací proces daný v lidské nebo zvířecí duši. Smyslová či inteligibilní species zajišťuje mediaci mezi oběma druhy poznání. Species nemůže v první substanci existovat ve smyslu nějaké objektivní insistence, což měl Gandavův pojem „*esse ad*“ a jeho objektivní transformace u Scota (kap. 5.3.3). První substance je dána *per se* a *simpliciter* a naše poznání se jí vůbec nedotýká. Citát ukazuje podle CMDA brilantní rozlišení reality, její fyzikální mediace a následného individuálního poznání.

„Barva neexistuje materiálně v poznávací schopnosti vidění. Kdyby byla [v duši] přijímána materiálně, byla by dána jako rozsažné materiální těleso. Stejně je tomu pro barvu danou skrze mediaci, protože ve [fyzikálním] diafanum barva vyvstává čistě materiálně jako v externím objektu (*ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto*), a ne intencionálně nebo spirituálně (*non intentionaliter nec spiritualiter*). Proto lze říci, že barva v poznávací schopnosti vzniká nemateriálně, protože forma přijetí do poznávající potence má jinou definici, než forma existující v materiálním objektu (*forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto*).“ [[501]](#footnote-501)

Diafanum v modu fyzikálního *perspicuum* tvoří materiálního nositele světla, a tím mu dává potřebnou materiální extenzi na barevné ploše tělesa (*ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto*). Tato materiálně daná kauzalita zajištěná přenosem světla na plochu je přenášena do tělesných smyslů, které jsou na stejné rovni eficientního a materiálního diafanum. Vidění je založeno fyziologicky, tedy v materiálně daném tělesném orgánu. Smysly jsou materiální a působení věcí a světla na smysly je také přímé (*color non exsistit in potentia visiva immaterialiter*). Adekvace na úrovni oka je možná proto, že světlo v prostředí diafanum existuje pouze materiálně (*eodem modo est de colore in medio*). Citát proti Scotovi zdůrazňuje, že existence světla v diafanum sama o sobě má pouze materiální charakter, protože neobsahuje žádná inteligibilní *species* (*non intentionaliter nec spiritualiter*). Nemateriální manifestace světla vzniká (*exsistit immaterialiter*) díky recepci ve smyslové či intelektuální schopnosti duše, která funguje jako další diafanum pro duševní poznání. Tento individuální akt poznání skrze proces abstrakce nejprve vytváří individuální smyslovou *species* a syntetizuje univerzální inteligibilní *species*. V procesu smyslové a rozumové abstrakce dané skrze duši jako formu těla vzniká zcela odlišný typ mediace (*forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto*). Proto se zásadně liší hyleformická forma v první substanci a poznaná forma v duši. Z uvedené citace je jasné, že nelze uzávorkovat existenci slunce jako první substance, protože diafanum samo o sobě neobsahuje objektivní *species* světla. Diafanum-*perspicuum* přenáší světlo a barvu na materiální předměty, ale ty poznáváme v úplně jiném nemateriálním modu skrze schopnosti animální nebo lidské duše. Přenos je nutný a Ockham na rozdíl od moderny ví proč, protože potřebuje obhájit pojetí pravdy jako adekvace a v rámci jednoty osoby. Přesný popis fenomenologie vidění a poznání podle CMDA vyloučil jakékoliv *tertium ens*, které by po zhasnutí slunce fungovalo jako Scotův objektivní nositel významu. Paprsek působí substančně-kauzálně a diafanum tuto kauzalitu světla přenáší v materiálním modu. Naše poznání recipuje různorodé formy diafanum, proto přímo závisí na existenci první substance. Nemateriální mediační formy, skrze které individuálně a osobně poznáváne (*species* *sensibilis*, *intelligibilis*), nemají ideální nebo objektivní charakter, jak tvrdila škola *Nominales* a po ní Scotus. Žádný ontologický mezistupeň ve smyslu nějaké hypostatické universálie moderny v tomto schématu poznání neexistuje. Jednak by byl nesmyslný a jednak by zrušil pravdivé poznání světa v modu *proportionaliter*, jak to má CMDA. Chyběl by první článek materiální mediace nutné pro naše nemateriální poznání. Při uzávorkování slunce nemůže fyzikální diafanum nějak hypostaticky a hypopteticky držet světlo, protože v daném aktu mediace zprostředkovává reálné světlo a teplo. Jeho původcem je slunce jako autonomní první substance, která působí kauzálně na diafanum jako fyzikální *perspicuum*. Pokud by bůh zrušil slunce, jeho kauzální působení by skončilo, a tím i naše poznání světla. Scotova konstrukce zajišťující objektivní poznání světa je proto zásadně mylná.

„Jestliže by bůh zrušil působení slunce vzhledem ke světlu, pak by slunce nemohlo působit teplo, protože ho nemůže způsobit jinak než skrze mediaci danou světlem.“ [[502]](#footnote-502)

Série kauzálního působení od slunce k ohřevu věci či k nasvícené barevné ploše je primárně dána v reálném působení prvních substancí (*sol causare calorem*). Řetěz kauzality daný sluncem a jím vysílanými paprky nemůže být nahražen v řádu objektivního *species*, protože pak by přestaly existovat mediační instance dané materiálně a proto reálně a kauzálně.

Spor o suspensi slunce a následné poznání reality v rámci první moderní *epoché* má zásadní charakter. Ockham odmítá přímý náhled do prvních principů a existenci objektivních *species* které v moderně vytěsnily kauzální působení věcí v realitě. Takový model „objektivní vědy“ je fundamentálně nepravdivý. Ve vědě platí podle aristotelika Ockhama základní pořadí principů poznání podle *Druhých analytik*, které vychází z kauzálního primátu první substance. Druhý averroismus a Scotus výslovně zrušili toto pořadí dané zdravým rozumem a na něm postavenými *Druhými analytikami*. Existence a kauzalita první substance podle Ockhama předchází esenci. Realita světa determinuje svou aktualitou lidské univerzální poznání, jehož konečným výsledkem je adekvátně pravdivá predikace v rámci univerzální esence. V modu vědecky pravdivé podobnosti vztažené k hyparchické predikaci „*ex inmeditatis*“ můžeme pravdivě poznat jen ty věci, které jsou dány reálně aktuálně, protože jen takto dané první substance mohou působit na naše poznání. Předchozí kapitala ukázala, že konceptuální poznání bez impozice a tím i bez adekvace zakládá poznání jen na úrovni druhé intence (*intentio secunda*). Poznání reality dané pouze v mysli je proto jen ekvivoční. Analytičtí ilumináti rozšířili v modu *Oxfordian Fallacy* rodovou determinaci matematiky danou pouze v mysli. Pak z této utopické pozice začali predikovat poznání o realitě. Ockham proti scotistům namítá, že poznání skrze přímý esenciální náhled je dáno pouze v modu formální logiky a ne metafyziky. Vidění esencí ve formě Grossetestova či Bonaventurova exemplaru nepotřebuje ke svému výkonu existenci reálné věci. Moderní paranoia je podle brilantní definice Ockhama dána ve faktu, že k realizaci analytické, descartovské a husselovské verze iluminace stačí pouze formální význam. Moderní a postmoderní iluminát poznává s nepochybnou jistotou, pokud akt vidění dospěje ke svému finálnímu předmětu nazírání (*possit actum intuitivum terminare*).[[503]](#footnote-503) Zda tento předmět iluminace reálně existuje nebo ne, to už je úplně jiná otázka, pro moderní ilumináty bohužel zcela okrajová. Citát modernistům připomíná, že jejich poznání je pravdivé, i když věc vůbec neexistuje (*hoc stat quod obiectum sit nihil*), nebo je vinou logické abstrakce maximálně vzdáleno od reálné věci (*quod sit distans per maximam distantiam*). V rámci logické nebo matematické abstrakce se nedá dělat reálná věda, ani nelze dosáhnout pravdivého poznání světa. Ockham nepopírá, že intuitivní náhled do reality překračuje přirozené poznání determinované smyslově. Přítomnost či nepřítomnost božího působení, andělů atd. už není určena pomocí smyslové zkušenosti. Jenže tato oblast patří do nadpřirozeného modu poznání.

„Skrze přímý náhled mohu poznat, že věc neexistuje, když není dána přímo. Ale takové poznání nemůže být přirozené (*ista cognitio non potest esse naturalis*). Pokud takové poznání existuje, pak v nás není založeno přirozeným způsobem, který staví na přítomném a reálně existujícím předmětu poznání. A pokud tento předmět chybí, pak přirozené poznání neexistuje.“ [[504]](#footnote-504)

Citát připomíná, že přímé poznání nemateriálních forem, podstat a objektivit nelze získat v přirozeném řádu, protože není determinováno žádným odpovídajícím aktuálním objektem (*obiecto praesente et exsistente*). V přirozeném řádu věcí by takové poznání nevzniklo, protože nemá aktualizaci z hylemorfické reality (*ista* *cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti*). Poznat přímým náhledem existenci či neexistenci první substance je nadpřirozený výkon (*ista cognitio non potest esse naturalis*). Moderní *intelligentia spiritualis* si namýšlí, že má aktuální inteligibilní forma jako kosmické inteligence, jejichž poznání není determinováno přítomností materie. Náhled platný v řádu čistých forem a daný v aktu iluminace znamená zásadní překročení řádu poznání pro člověka, jehož poznání je omezené smysly. Objektivní poznání moderních iluminátů je podle Ockhama nadpřirozený výkon. Přímý náhled moderních iluminátů do nemateriální čisté esence byl v jeho době inspirovaný mysticismem scholastiky, kabaly a neoplatonskou falsafou. Mystické výstupy mysli z těla najdeme v novozákonních Pavlových listech (2 Kor 12:2), včetně jeho schopnosti prorockého vidění (Ef 1:18; 3:9). Stejnou tradici má súfismus pro Mohammeda (*Kitab al Miraj* alias *Liber Scale Machometi*) a totéž najdeme v židovské mystice Merkaby spekulující nad Eliášovým vozem v podobné symbolice, jako měl Mohamedův mystický skok koněm do nebe. Ozvěnu těchto teorií v Ockhamově době najdeme u jeho současníka Danteho. Viz jeho důležitý dopis (*Epist*. 13) psaný vévodovi Can Grande do Cremony (březen 1318), který vysvětluje plán a ideu *Božské komedie*. Filosofická moderna převzala tuto vizi v Avicennově konceptu *intellectus sanctus* poznávající sebe, boha i svět skrze *virtus sancta* a skrze *modus prophetiae* (OBJ I, kap. 2.3.1). Prorocké vidění se v prostředí oxfordských mysticky zanícených modernistů stalo normální filosofií. Původní *Lichtung* tohoto sporu ohledně nového vidění světa jsme vyložili vzhledem ke konstrukci determinovaných kontingentních dějů v budoucnosti u Grossetesteho (OBJ II, kap. 3.1.2). To byl zásadní rozdíl od biskupa Alverna a dalších představitelů prvního averroismu, kteří dbali na výuku kritické a pravdivé filosofie na Pařížské univerzitě až do roku 1250. V této *alma mater* prvního averroismu se spojily teorie italských a latinských sofistů s učením neoplatónských „*sequaces Aristotelis*“ (OBJ II, kap. 2.3.1); po smrti biskupa Alverna začali veřejně působit v Bonaventurově škole. Ockham je poslední představitel prvního averroismu, který viděl a kritizoval objektivní poznání scotistů a moderních iluminátů jako nekritický mysticismus.

Přímý náhled do mimočasové podstaty věcí uvádí poslední hermeneuticky zajímavý spor mezi Ockhamem a oxfordskými učenci ze školy *Modernorum*. Aristotelský logik argumentuje proti Grossetestemu a oxfordské škole moderní logiky z hlediska námořní bitvy v *De Interpretatione*. Opět se drží striktně aristotelské linie, která hájí zásadní neurčitelnost budoucích kontingentních událostí. Absolutně čistá potencialita nemá žádný subsistentní charakter, proto není co určovat v řádu logické výpovědi. Logika musí v řádu pravdy jako adekvace následovat metafyziku, protože metafyzická impozice z reality určuje logickou supozici. Ockham odmítá v traktátu *Tractatus de praedestinatione et de praescientia divina* celou ontoteologickou konstrukci metafyziky *Modernorum*, která zakládá univerzální logický determinismus odkazem na boží prozřetelnost. Ockham oba mody nutnosti dané u boha a v realitě nikdy nespojuje. Naopak provádí metafyzicky založenou disjunkci obou modů nutnosti, kvůli zásadní nesouměřitelnosti obou řádů reality. Antimoderní logik opět argumentuje důsledně podle Aristotela. Logika je pravdivá proto, že adekvátně poznáváme realitu a ne naopak, jak to tvrdí neoplatonští modernisté od založení moderní logiky (kap. 5.1.2). Tím padá celé ontoteologické schéma *Modernorum*, na kterém stojí moderní formální logika od Grossetesteho a od Leibnize. Ockham zásadně nesouhlasí se Scotovou univočně pojatou nutností, která zakládá jeho systém objektivní metafyzické dedukce v řádu *exemplar*‒*vestigium* (kap. 7.3.2). Uvažování modernistů je mylné z naprosto zásadního důvodu. Ilumináti nejsou kritičtí realisté a jejich myšlení začalo vidět do boží mysli. Nejsme bůh a nevíme, zda by svět vznikl nebo ne.

„Výrok 'Bůh předurčil Petra' byl a je (*fuit*) pravdivý od věčnosti, proto nemůže být mylný, a proto je prý také nutný. Tento závěr popírám. Mnohé výroky dané na věčnosti jsou zde a nyní správné, ale v jiném modu jsou mylné. Například na věčnosti byl a je zcela pravdivý výrok 'Svět neexistuje', ale v jiném modu je to výrok mylný. Proto tvrdím, že i když výrok 'Bůh předurčil Petra' byl a je pravdivý od věčnosti, přesto může být mylný, a nikdy nemusel být pravdivý (*potest esse falsa et potest numquam fuisse vera*).“ [[505]](#footnote-505)

Predestinace Petrova zapření a jmenování hlavou apoštolů není žádný problém v řádu boží nutnosti dané věčně a neodvolatelně (*haec propositio fuit vera ab aeterno... est necessaria*). Ale Ockham zásadně popírá univoční závěr *semel‒semper* daný ve škole *Nominales* a převzaté jeho scotistickými současníky v řádu objektivní emanace boží racionality do světa. V rámci aristotelské metafyziky nemůže platit závěr modernistů daný na základě univoční nutnosti v bohu a ve stvoření (*nego consequentiam*). Problém, který objektivisté už ani nevidí, spočívá v neexistující impozici této nutnosti. Impozice nutnosti vždy odpovídá řádu lidského poznání, a ne božského. O božím poznání nic nevíme, nejsme bůh. Ockham zrušil klíčový prvek antropocentrické metafyziky moderny. Svět před stvořením nebyl, takže výpověď o jeho neexistenci byla pravdivá (*ista fuit vera ab aeterno 'mundus non est'*). A přece je v našem modu poznání (*tamen modo*) poznána jako mylná (*est falsa*). Žádná nutnost nemůže spojit pravdivý a nepravdivý výrok. Vzhledem k Petrově zapření viděného z takto dané boží perspektivy pro nás platí zásadní indeterminace této kontingentní budoucí události. Nejsme bůh, a proto ani nemůžeme určit, zda Petr zapře nebo nezapře Ježíše (*tamen potest esse falsa*). Klíčová je druhá část závěru. Ockham výslovně prohlašuje díky předešlým příkladům indeterminace, že nikdy nemůžeme znát modus pravdivosti této události (*potest numquam fuisse vera*). Na rozdíl od Grossetesteho tvrdí, že budoucí události typu Petrova zapření, Antikristova příchodu nebo budoucí námořní bitvy jsou pro nás zásadně nepoznatelné z hlediska jejich pravdivosti, a tím i logicky nedeterminovatelné. Převeďme to na příklad nutného příchodu Antikrista, který měl Grosseteste (OBJ II, kap. 3.1.2). Tato nutnost je podle Ockhama dána u boha, ale ne vzhledem k nám, protože v řádu reality je afirmována pouze vírou, a nikoliv empirickým poznáním daným na základě působení reálných substancí. Nutný příchod Antikrista podle Ockhama nemá supozici danou od reálně působící první substance. Z hlediska přirozeného poznání nemůžeme predikovat nic filosoficky a přirozeně vědecky pravdivého o této zajímavé postavě, která svou reálnou neexistencí dogmaticky a mytopoeticky založila objektivní moderní logiku. V případě budoucího příchodu biblického Antikrista nebo Aristotelovy budoucí námořní bitvy chybí impozice významu od reálné první substance. A vzít Antikrista jako moderní *tertium ens* znamená pro Ockama porážku zdravého rozumu, protože filosofie a teologie jsou dvě rodově odlišné vědy. Opět se debata týká předešlého sporu o supozici Scotova pojmu „*esse completive universale*“. Zrušením univoční nutnosti zanikl základní princip výstavby jednotné *metaphysica generalis*, kterou Scotus založil na spekulativní mystické logice oxfordských *Modernorum*. Pravda teologie není pravda filosofie, i když s ní teologie není v rozporu. Připomeňme Sigerovu a Baconovu pozici vyjádřenou prohlášením magistrů Pařížské univerzity z dubna 1272 (kap. 4.1.2). Ockham stejně jako Bacon hájí dvojí metodu poznání, protože jak teologie, tak i filosofie má vlastní obor zkoumání (*dignitatis philosophia*). Teorie dvou rodově odlišných *dignitates* znamená podle Bacona, že žádný druh vědění nesmí metodologicky determinovat jiný druh vědy (*nulla facultate extranea debet dominari*; OBJ II, kap. 3.4.3). Nyní je jasné, proč Ockham jako zastánce dvojí cesty poznání na způsob *Druhých analytik* nemohl zůstat v oxfordské komunitě objektivně myslících logiků, analytiků a scotistů, kteří pilně a vítězně kráčeli po jediné správné *via Modernorum* směrem k objektivnímu příchodu Antikrista, korporátního kapitalismu a finančních derivátů. Také u akademiků někdy platí, že kdo uteče, ten vyhraje. Ockham musel v životě utíkat dokonce dvakrát a to nejprve z Oxfordu. A po sebezáchovném útěku z papežského Avignonu zůstal na živu a mohl napsat novou intepretaci Aristotelových politických spisů, kterým se věnuje poslední matrice.

Averroisté a semiaverroisté všeho druhu definitivně ovládli akademické prostředí obou hlavních univerzit křesťanského Západu po roce 1277. Pronásledovaný a objektivně vytěsněný první averroismus už neměl na to, aby v nových podmínkách obhájil klasickou formu metafyziky. Ockham nově a zcela originálně rozvinul základní teze první filosofie podle Averroesovy a Sigerovy ipseity dané jako existenciální akt porozumění jedné osoby (*homo ipse intelligit*). Ockham neuspěl proti větrným mlýnům sofistické moderny, které pilně mlely nová jsoucna třetího druhu už jedno století. Tento úkol dokončila v následujícím miléniu až Heideggerova hermeneutika fakticity. Novou fundamentální ontologii danou na existenciálním výkladu Aristotela předložilo dílo *Bytí a čas* (1927). Další generace moderních avicennistů chápaly Ockhamovu kritiku Scota v rámci objektivně ustavené metafyzické agendy, která ovládla západní myšlení po roce 1300. Ockham dostal v postmoderně nálepku nominalisty, protože zásadně odmítl jsoucna třetího druhu. Simulákrum Ockhama-nominalisty vítězně zavedené do moderních dějin filosofie v modu *Verkehrung ins Gegenteil* dokazuje fundamentální *Irrtum* moderny a postmoderny, stejně jako v případě „averroistů“ Averroese a Sigera. Ockhamova filosofie stojí na opačném pólu než učení avicennovských porretánů a *Nominales*, z nichž naopak vycházel analytický aristotelik Scotus. Hermeneutika provedla rehabilitaci Ockhama ve stejném modu *alétheia* jako to udělala v případě Sigera. Oba tito brilantní, kritičtí a pravdiví myslitelé patří do proudu autentického prvního averroismu určeného komplexně správným výkladem CMDA, na rozdíl od semiaverroisty Akvinského. Hermeneutika dostatečně objasnila, proč byli Siger a Ockham objektivně potrestáni skrze filosofické *damnatio memoriae*. Po útěku z Avignonu dne 26. května 1328, kde se měl Ockham zodpovídat před inkvizicí ze své antimodernistické filosofie stejně jako před ním Siger, se smysl celé debaty mezi oběma školami definitivně vytratil do dějinně působící Léthé. Z hlediska hermeneutické triády označuje den Ockhamova útěku z Avignonu historické datum vzniku moderny a historický začátek moderní teologie. Tímto datem skončila odkrytost dějin prvního a druhého averroismu v modu epochální *alétheia*. Oba směry přecházejí do dějinné skrytosti dané v podobě bytí pravdy jako Léthé. Siger před inkvizici nastoupil a obstál, protože to bylo o půl století dříve. Jeho inkvizitoři byli vzdělaní, znali problémy moderny a přijali jeho argumentaci. Ockham utekl proto, že by asi neobstál před tribunálem již zcela moderních inkvizitorů. Moderní historie jako učitelka života v modu pravdy-*veritas* pak vytvořila dějiny objektivního simulákra zvaného „latinský averroismus“, které pochopitelně redigovala vítězná strana gigantomachie o substanci.

Působení objektivně dané pravdy vytlačilo poslední stopy původního *Lichtung*, v němž se dějinně manifestovalo původní bytí jsoucna dané v aristotelské metafyzice. Zatmění první substance uzávorkovalo epochální *Ereignis* bytí jsoucího, které přestalo být pro metafyzické myšlení *Modernorum* zjevné a pochopitelné. Nihilismus západní metafyziky dokonal skrze *dativus incommodi* poslední výzvu donace objektivity skrze kompletní sbírku existenciálů daných v rámci *dativus obiectivus*. Scotovo první uzávorkování existence světa v modu racionální *epoché* zopakované Descartem spustilo proces sekularizace. Klasická definice sekularizace jako „*Entzauberung der Welt*“ (Max Weber) je sice objektivně správná, ale hermeneuticky chybná. Moderna skoncovala s první substancí a postmoderna skoncovala s moderním bohem. Skutečný Bůh a skutečný svět nemají nic společného s božskou komedií *Modernorum*. Proces postmoderní sekularizace se rozbíhá v předmluvě díla *De jure belli ac pacis* (1625). Reformační humanista [Hugo Grotius](http://en.wikipedia.org/wiki/Hugo_Grotius) se snaží založit smysl práva *ex nihilo*, tedy bez působení boha jako ultimativního zdroje a garanta práva.[[506]](#footnote-506) I kdyby bůh nebyl (*etsi deus non daretur*), musí zůstat trvalé *species* práva v modu „*semel*‒*semper*“. Po agónii konfesijně schizofrenního boha ve Třicetileté válce, humanista Grotius odloučil na způsob „*causa remota*“ boží kauzalitu z postmoderního právního řádu. Ten musí být racionální na způsob Scotovy vazby „*vestigium–imago*“. Moderní právní racionalita byla vybavena objektivní kauzalitou a racionalitou nutnou k sekulárnímu zajištění vlády práva. Realita konfesijní Třicetileté války destruovala ideu křesťanského státu. Objektivní pojetí přirozenosti založilo moderní *scibile* nutné pro teorii přirozeného práva a pro založení moderní politické vědy. Sekulrání species práva dané v modu „*semel*‒*semper*“ obsahuje objektivně nutnou míru evidence založenou subjektem. Právo platí i v epoše, kdy se deisticky pojatý bůh postmoderny či konfesijně schizofrenický bůh katolíků a protestantů nestará o lidské záležitosti. Grotius navrhuje v modu *certitudo* subjektu nepochybný základ přirozeného práva daného jako objekt absolutního *rectitudo*, které je odděleno od konfesijních sporů o obsah teologie a zjevení. Na principu *etsi deus non daretur* pak Hobbes a především Rousseau koncipují systém společenských smluv, v níž se dedukce společnosti *ex nihilo* dává rozběhnutím mytologických dějin od výše uvedeného „nulového bodu“ založeného jako čistý konstrukt moderní lidské přirozenosti a jejích proměn (ch. 5.3.2). Tragický osud subjektivního boha moderny pak dokonal postmoderní deismus osvícenství. Spinoza boží subjektivitu zrušil v kosmické přírodě (*Deus sive Natura*). Antropomorfní božství či Spinozova panteistická naturální přirozenost vydržely bohu postmodernistů až do filosofického ukřižování této modly rozumu v 19. století. O to se postarali na samém konci západní metafyziky tři známí mistři hermeneutiky podezření (*maîtres du soupçon*), tedy Nietzsche, Marx a Freud (Ricoeur 1965, 43). Humanističtí vzdělanci se bez tohoto idolu obešli už dávno předtím, viz výše uvedený vývoj moderního práva a přirozeno-právních teorií státu. A stejné heslo *etsi deus non daretur* nakonec promýšlí Bonhoeffer za časů historicky činného nihilismu před svou popravou dne 9. dubna 1945 v koncentračním táboře Flossenbürg. Evangelický pastor angažovaný v boji proti nacismu uvažuje ve vězení o bohu z pozice jeho moderní neexistence a navrhuje nenáboženskou interpretaci evangelia.[[507]](#footnote-507) Bonhoeffer byl první křesťanský myslitel v epoše reálného nihilismu a nových čarodějnických procesů nacismu, který vzal na vědomí dějinně-faktickou smrt boha *Modernorum*. O dějinném osudu Západu přemýšlí ve stejné době, kdy na francouzské straně fronty René Char píše v *Résistance* svou slavnou větu o moderně, kterou nepředcházela žádná závěť (kap. 4.4.3). Objektivně koncipovaný bůh jako základní kapitál moderny fungoval jako užitečný nástroj celá staletí v modu *dativus instrumenti*. Po jeho smrti se jsoucno třetího druhu stalo nástrojem novověké vědo-techniky a začalo ničit člověka ve světových válkách, skrze totalitarismus jedné ideologické pravdy, instrumentální racionalitu, nihilismus techniky a vulgární ekonomismus současného korporátního fašismu. Tento nihilistický *Ereignis* ustavil po smrti boha moderny epochu plné zapomenutosti první substance (*Seinsvergessenheit*). Básník Jan Zahradníček vězněný skoro 10 let za českého stalinismu již vidí tyto nové rysy současné epochy v poémě *Znamení moci* (1950–51) popisující vládu totalitní abstrakce pod vládou eschatologické figury zvavé „pan Nikdo“. Hermeneutická archeologie ukázala, jak objektivní pravda vítězné moderny zlikvidovala původní smysl aristotelské metafyziky. Ve schématu metafyzicky pojaté *alétheia* hraje první averroismus dějinnou roli původní události (*Ereignis*), která zjevila pravdu a nepravdu aristotelské substance. A počátek v řečtině znamená také vládu nad tím, co následuje, a co je tímto počátkem skrytě determinováno. Múzy nelze trvale umlčet, protože mluví i skrze nepravdu. Bohužel, tuto mluva pak má zásadně tragický charakter. Hermeneutická archeologie vyložila skrze jednotlivé matrice *Lichtung* pravdy a nepravdy objektivně pojatého jsoucna. Toto mytologické jsoucno dostalo v příběhu západní iracionality (*Irre*) nový smysl skrze výše uvedené existenciály popsané v rámci *dativus obiectivus*.

## 5.5 Objektivní věda a čarodějnické procesy

Filosofické spory Alberta, Sigera a Akvinského proti chybnému myšlení jejich současníků zvaných *Latini* nebo *Moderni* manifestují postavu autonomního západního intelektuála ze školy prvního averroismu angažovaného v gigantomachii proti sofistům ze školy druhého averroismu. První nezávislí intelektuálové Západu byli aristotelští myslitelé falsafy, což byl především Al-Fárábí, Al-Ghazálí a Averroes. Zrod západního latinského intelektuála je napojený na humanismus prvního averroismu daný v linii prvního evropského intelektuála Al‑Fárábího (OBJ I, kap. 2.1.1). Tento humanismus se zásadně odlišuje od pojetí člověka ve školách inspirovaných augustiniánským neoplatonismem a Avicennou. Nový typ myslitele usazený na Rue du Fouarre hájil podle *Druhých analytik* generickou odlišnost filosofie a teologie proti univoční a synkretistické škole modernistů shromážděných v Bonaventurově škole v Paříži a v Kilwardbyho škole v Oxfordu. A nakonec hájí pravdu vědy i proti tomistické verzi humanismu, v níž zvítězila dogmatická pravda teologie nad filosofií. V tomto zápase došlo objektivně nutně k tomu, že vítězná akademická strana modernistů zničila klasický aristotelismus v dějinné modifikaci logického pravidla *modus ponens*.

Vůle k moci, která formovala nový subjekt, přišla jako první, aby zpravovala objektivně daný smysl jsoucna (*Ge-Stell*). Bytí jsoucna určuje svobodná demiurgická chtivost subjektu, který vidí svět v modu analogické podobnosti skrze intimitu vůle. Na latinském Západě, vedeném subjektivně mocnými božstvy akademické Pomsty, funguje tato božská *alétheia* také skrze *modus tollens*. První substance zmizela z metafyziky a s ní i pravdivý přístup k realitě. Ale skrze Danteho zůstala poodkryta celá *alétheia* tohoto sporu. Univerzum objektivního smyslu produkované ve světě odpovídá svou racionalitou vůli božského tvůrce, která je substančně intimní a svobodná. Skrze moderní vůli jako iracionální jsoucno třetího druhu dostal nihilismus latinského Západu svou epochální fakticitu. Kapitalistický subjekt začal postmoderní kruciátu v modu *dativus auctoris*. Smysl jsoucna dostal význam v modu *absolute*. Diference mezi substancí vůle a její akcidentální vůlí pochází z intimity svobodné vůle, která je jako substance třetího druhu zcela oddělena od ostatního stvoření. Tento druh moderní vůle založil kauzalitu založenou na svobodě, která generuje demiurgickou činnost *ex nihilo*. Modus „*ipse*“ náleží hypostázované vůli absolutním způsobem, protože intimita svobody tvoří substanciální povahu vůle, která je umístěna mimo konkrétní akty *volitio*. Vůle se stala novou substancí třetího druhu v člověku a založila nihilistickou formu západního subjektu. Tento druh moderní vůle zakládá kauzalitu založenou na svobodě, která generuje demiurgickou činnost *ex nihilo*. Moderna nalezla archimédovský bod, odkud začaly nové dějiny světa bez testamentu převzatého z předchozích epoch. Nová metafyzika vůle byla vyvázána z panství rozumu a moderní demiurg se stal objektivně iracionálním schizofrenickým subjektem.

Na Pařížské univerzitě šlo hlásat podobné teorie až po roce 1250, protože pro myslitele typu Alberta a Bacona představovaly nauky moderních čisté šílenství. Ale objektivní paranoia *Modernorum* se stala pod vedením pilných Fúrií běžnou akademickou normou. Olivi je prvním subjektivním modernistou, který odmítl definici vůle v modu praktického intelektu. Moderní vůle se stala jinou bytostí třetího druhu. Vůle se stala novou substancí a na nejvyšší úrovni, protože Oliviho primát vnitřní svobodné vůle nahradil primát aristotelského intelektu. V aristotelismu jde o kauzální extenzi univerzálního, a tedy pouze potenciálního praktického intelektu do reality, přičemž teoretický intelekt působí singulárně-kauzálně prostřednictvím vůle (*extensione practicus*). Olivi vztáhl aristotelskou vůli určenou intelektem pouze ke druhé fázi volby. Intelekt určuje vůli až sekundárně s ohledem na to či ono poznané dobro, které vůle považuje za předmět volby (*electio*). Oliviho vůle je absolutně iracionální v objektivním modu, který je dán oddělením od Aristotelova praktického intelektu. Praktický intelekt určuje vůli v metafyzickém modu *per prius*. Metafyzika vůle začala vidět svět v rámci schizofrenního pojetí osoby daného pluralitou substancí v člověku. Oliviho vůle se stala další substancí třetího druhu a podstatně rozmnožila podivuhodnou sbírku moderních hypostází zvanou „člověk“. Církevní instituce začaly toto rychlé množení substancí v sofistikovaně pojaté osobě a množení *tertium ens* ve světě přijímat s velkou nevolí. Františkán Aquasparta musel zatáhnout za brzdu od roku 1280, kdy se stal v Římě hlavním papežským teologiem po Pechamovi (*Lector sacri Palatii apostolici*). Tento modernista se snažil vrátit akademické ilumináty od fikcí „létajího muže“ zpět do reality první substance. Oliviho napadli dokonce i františkáni z řad druhého averroismu a byl posmrtně odsouzen. Jeho multiplikace substancí v člověku obohacená o substančně oddělenou vůli nebyla přijata oficiální teologií tomistických modernistů vedených Aegidiem Romanem. Oficiální církevní líbánky s modernou dané od pařížského odsouzení 1277 trvaly pouze do Viennského koncilu (1312). Pak byla pluralita substancí opětně konfrontována s principem duše jako entelechické formy zakládající jednotu osoby. Ale to již bylo poté, co první a druhý averroismus odešel do epochální Léthé a kdy moderna definitivně zvítězila skrze objektivní tomismus a scotismus. Nejprve zmizela osoba, pak bůh *Modernorum* a nyní ve hře metafor zmizel i západní subjekt.

Trojúhelník dějinnosti, dějin a historie musí v závěru ukázat *dativus modi* vázaný na objektivní *veritas* historických faktů. Z hlediska *alétheia* jde o falešnou formu dějinnosti podanou skrze subjektivně pojatou vůli k moci, kterou manažují akademické Fúrie. Dějiny filosofie dostaly subjektivně pojaté simulákrum vytvořené skrze moderní *Wirkungsgeschichte* založené na působení *Oxfordian Fallacy*. Vítězové sporu uzavřeného roku 1277 vytvořili v modu objektivní mytopoetiky globálně tradovanou a akceptovanou historii svého sporu se sekulárními magistry z Rue du Fouarre. Modernisté uvalili na poraženou stranu *damnatio memoriae* a v obranném modu *Verkehrung ins Gegenteil* promítli svá epochální pochybení na konto poražené strany. Modernisté proměnili korektní a kritické aristoteliky ve zlomyslné a ďábelské averroisty. Gauthierova důležitá studie se zabývá počátkem moderních čarodějnických procesů, které nutně dostaly objektivní a tudíž moderně-vědecký charakter. Gauthier odhaluje postupnou démonizaci Sigera, která začala bezprostředně po jeho smrti. Moderna využila k očerňování Sigera jako averroisty běžné akademické spory o jmenování rektora na Pařížské univerzitě v letech 1271‒75 (Gauthier 1984, 20‒28). Udělat z nepochopeného světského kněze a filosofa Sigera averroistu nebyl problém ani pro zastánce prvního averroismu z řad dominikánů. Ti hned po smrti Akvinského začali boj za jeho akademickou rehabilitaci. Tomisté jako Aegidius potřebovali Sigera účelově očernit ve prospěch bezchybného Akvinského, z něhož se stal církevně uznaný *Expositor Novus*. Sigerův tragický akademický osud do jisté míry sdílel jeho kolega Boethius z Dácie, jehož komentář k *De anima* se vůbec nedochoval. Je třeba jej znovu hledat v anonymních spisech školy prvního averroismu z let 1270, jako je například *Gieleho anonym* (kap. 4.3.1). V návaznosti na francouzské medievalisty jako Libera a Gauthier je třeba datovat vznik legendy o prokletém lékaři Faustovi bezprostředně po smrti Sigera jako hlavního představitele nepochopené filozofie jednotné osoby vysvětlované podle CMDA. Z let 1319−22 máme doloženou legendu o rouhači a pyšném géniovi Sigerovi, který musel utéci z Paříže do Itálie. Tam ho prý zavraždil jeho vlastní tajemník, jenž se po činu zbláznil. Jde o typickou faustovskou mytologii o filosofech, kteří reprezentovali první figuru nezávislého intelektuála na latinském Západě (Libera 1991, 157−67). Ve skutečnosti jel kanovník Siger do papežského Orvietta vyjednávat nějaký spor za domovskou kapitulu v Liège (Lüttich) a za neznámých okolností zemřel v Itálii okolo roku 1281. Sigerův současník Dante tvrdí, že tento filosof umíral pomalou smrtí (*gravi a morir li parve venir tardo*; *Paradiso* 10.135). Klíčoví představitelé prvního averorismu dostanou v moderně po 1300 legendární rysy napojené na magické schopnosti (Bacon, Albert), nebo na ďábelské síly (Siger). Mýtus o smrti „rouhače“ Sigera je doložený u Pechama v dopise z roku 1284, kde se cituje mýtus o Sigerově smrti jako historický fakt. Stejný dopis prohlašuje, že jedna teze musí být za všech okolností zakázána, totiž ohavný omyl těch, kdo chápou člověka jako jednu substanční formu. Na Oxfordské univerzitě rektorované moderním sofistou Pechamem se staly ze Sigera a z prvních averroistů démonické bytosti ohlašující po prohraných kruciátách Západu konečný příchod Antikrista, jehož intelektuální dílo popisoval Bonaventura v pařížských postních kázáních v letech 1267‒73. Citovali jsme příklad ďábelského působení jeho aristotelských současníků z jeho postního kázání v roce 1268 (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*). Aktivita moderního intelektu a spánek zdravého rozumu vedly k nočním můrám, které velmi dobře popsal filozof Roger Bacon a po něm malíř Francisco Goya. Předložený výklad vzniku averroistického Averroese a ďábelského Sigera slouží jako paradigma projekce prováděné skupinou *sophistae Latini*. Spekulativní moderna projektovala do Averroese vlastní zmatený výklad jeho filosofie a pak tohoto učence prezentovala jako pohana a heretika. Moderna fatálně nutně změnila Sigera na Fausta, protože objektivita nemůže žít bez mytologických *scibile*.

Moderna uvalila sofistikované a tudíž akademické *damnatio memoriae* na všechny magistry z Rue du Fouarre, kteří kolem 1270‒75 hájili jednotu osoby v modu Averroesovy ipseity (*pars Sigeri*). V epoše všeobecně schváleného Oxfordského bludu ztratila škola prvního averroismu, spjatá s ostrakizovaným Averroesem, možnost jakékoli filosoficky relevantní obhajoby. První kolo dobývání nejdůležitější akademické pevnosti latinského Západu proběhlo na Pařížské univerzitě již v letech 1255‒56, což ukázaly předešlé matrice. Modernisté v něm zcela nevyhráli, pouze dobyli první akademickou baštu zřízením mendikantské artistické fakulty roku 1255. V letech 1272‒77 modernisté provedli po dvacetiletém obléhání Rue du Fouarre zásadní průlom hradeb. V první linii boje za autentický výklad Aristotela provedený „*ad mentem Averrois*“ podle Sicilské školy najdeme diecézní kněze Sigera z Brabantu a Boethia z Dácie. Tyto představitele prvního averroismu nepřímo proskriboval pařížský a oxfordský dekret z března 1277. K nim lze přiřadit ze starých harcovníků prvního averroismu také Rogera Bacona, Alberta Velikého a částečně i semiaverroistu Tomáše Akvinského, které chránila autorita mendikantských řádů. Laický filozof Dante Alighieri napsal *Božskou komedii* oslavující Sigera a tím se stal novým Homérem, který v modu múzické (a tedy objektivně skryté) *alétheia* zaznamenal tuto gigantomachii o substanci. Archaická hermeneutika potvrzuje právo na slavnou nesmrtelnost těchto prvních evropských intelektuálních kněží; jejich modernističtí oponenti z řad druhého averroismu získali právo na neslavnou nesmrtelnost. Vymazanání školy prvního averroismu z pozitivní historie myšlení má plně objektivní charakter daný obranným mechanismem Verkehrung ins Gegenteil. Modernisté naopak opěvují začátek moderny a vytvořili v řádových kronikách, dopisech a zápisech historické simulákrum filosofických sporů v letech 1253‒77. Jejich podání je z mnoha důvodů jednostranně kritické vůči sekulárním magistrům na Rue du Fouarre. Ti nejprve podporovali rektora Guillelma de Sancto Amore a pak a pak Sigera z Brabantu. Historikové vedení předsudkem objektivity by měli přestat číst dějiny tohoto období očima objektivních vítězů. Je na čase zkoumat toto období mimo objektivitu a v novém modelu pravdy jako *alétheia*. Dlužíme spravedlnost nevinným obětem tohoto sporu o charakter moderny a postmoderny. To je vážná věc daná dějinnou formou spravedlnosti jako tragické múzické moudrosti. Hledání skutečné moudrosti následuje Aischylův výrok „utrpením k moudrosti“ (πάθει μάθος; *Agamemnon*, v. 178). Tím se zásadně liší od akademického běsu (*Irrtum*), který freneticky sleduje objektivní a proto historicky slepou pravdu jako *veritas*. V objektivních dějinách filosofie manipulovaných vítězi zůstalo čisté simulákrum skutečných dějin. Vůle nevidět tvoří pod vedením dějinně působících sil pomsty iracionální součást moderní historie. Objektivní vítězové si ponechali z gigantomachie o substanci pouze pozitivní *veritas* danou ve formě moderních dějin filosofie.

Princip reality jako imperativu pravdivého myšlení založil od Komentátora a Sigera trvalou existenci filosofie jako genericky jedinečné vědy v rámci *species humana* dané ve formě *quartum genus*. Filosofie vzniká skrze existenci moudrých lidí, kteří myslí správným způsobem (*tertium genus*). Moderna vedená ideálem pravdy jako asimilace, která je založena na mytologickém subjektu složeného ze dvou nesmyslných substancí: demiurgické vůle a instrumentálního slepého rozumu. Vedená pravdou jako *certitudo* a *rectitudo*, moderna vytěsnila původní pravdu jako *alétheia* sporu o averroismus v letech 1250‒77 ze svých oficiálních akademických dějin. Definice volitivně určené pravdy u Anselma a Grossetesteho ukázala, že moderní subjekt dostal hned na začátku druhého averroismu epochálně nové demiurgické právo (*rectitudo*) na určení smyslu jsoucna. Aristotelský kritický intelekt hrál v tomto scénáři až druhé housle. Pravda jako adekvace myšlení a reality přestala mít určující roli pro moderní myšlení. Averroes a Siger bránili specifický charakter receptivního intelektu skrze *modus tollens* a kategoriální *destructio primis*. Moderní vůle a intelekt osvícená vlastní pravdou nepotřebují žádného prostředníka, který by kriticky determinoval intimně danou svobodu moderny. Suverénní a svobodná vůle postavená mimo aktualitu intelektu je plně aktuální v intimní svobodě, která je substančně oddělena jak od intelektu, tak od konkrétních rozhodnutí vůle. Taková slepá objektivní vůle, maskovaná jako objektivní věda, se stala vedoucí silou čarodějnických procesů od začátku 14. století. Svobodná a šílená vůle *Modernorum* je vlastním počátkem v demiurgickém modu *factum*, protože si přivlastňuje svět v nové formě *dativus possessivus*. Tento druh posedlosti (*possessio*) má démonický charakter určený iraciálními božstvy akademické Pomsty. Subjetivně založené Fúrie pracovaly v obranném mechanismu *Verkehrung ins Gegenteil* a promítaly své vlastní bludy do odsouzených „čarodějnic“. Západní ilumináti nosí pravdu sami v sobě, protože jsou osvíceni přímo svým slunečním intelektem (*certitudo*). Kromě toho jsou spojeni se svým bohem vytvořeným spekulativně aktem augustiniánské paměti a vrozeným avicennistickým intelektem (*rectitudo*). Na začátku 14. století byla modernistická cesta bludného myšlení (*Irre*) dokonaným faktem. Předešlé výklady ukázaly, že pohyb pravdy jako archaické *alétheia* je navázaný na cestu Slunce, což potvrdil i Dante v *Božské komedii*. Podobnost moderny s Homérovou *Odysseou* je mnohem větší než jen obyčejná básnická licence. Hermeneutický výklad Homéra zpochybňuje závěry Adorna a Horkheimera, kteří napsali spis *Dialektik der Aufklärung*.[[508]](#footnote-508) Odysseus nebyl prvním modernistou v dějinách Západu, který se nechal vést metaforickým sluncem instrumentálního intelektu (*von der Sonne der kalkulierenden Vernunft*). Strukturu Odysseova putování řídí nevratný pohyb slunce jeho kosmickou dráhou danou v egyptských a sumerských mýtech (West 1997, 154‒72). Moderna a postmoderna provedla odlišnou cestu metafyzického nihilismu. Tato cesta je vedena mytologickou vládou moderního intelektu-slunce. Připomeňme, že Parmenidův filosofický epos je zahájen pod vedením Heliád, které vedou filosofa jen jedním směrem k bohyni Pravdy. Mytologická moderna si cestu k objektivní pravdě osvěcuje vlastním sluncem intelektu. Ilumináti vedení vlastní *hýbris* nerespektují cestu metafyzického dativu a proto nemají adekvaci myšlení k realitě a chodí si vlastními bludnými cestami. Moderna dala jak vůli, tak pravdu do imanentní sféry subjektu, který je osvícen zezadu od světa automních forem. Rufus postavil pojetí pravdy mimo adekvaci, protože intelekt má svou vlastní aktualitu danou mimo externí první substanci. Adekvace rozumu a věci skrze mediaci smyslů představuje pro dosažení plnosti pravdy zbytečnou záležitost vhodnou pouze pro nižší stupeň rozumového poznání daný na úrovni aristotelského „*intellectus debilis*“. Hlavní složku poznání tvoří přímé osvícení intelektu skrze vyšší pravdu danou nejprve mysticky a později objektivně. Gandavus dal intimitu svobodné vůle v modu „*esse ad*“ do božího svobodného intelektu a do jeho potenciální intencionality. Ilumináti vložili do moderního boha celou kolekci jsoucen třetího druhu. Psychologii a osvícenou mysl tohoto božského simulákra řídí princip antropomorfické projekce provozované akademickou *intelligentia spiritualis*. Tuto vědeckou produkci kapitálově nejcennějšího idolu moderny analyzovali a ukončili Feuerbach a Nietzsche. Jejich „hermeneutika podezření“ (P. Ricoeur) ovšem nezrušila postmoderní výrobní linku těchto simuláker. Kulturní hegemonií a kreativitou Moderních danou v modu objektivní ontoteologie vznikla první struktura objektivní metafyziky v letech 1230‒50. Tato kreace byla tak šílená (Bacon) a směšná (Albert), že nemohla vstoupit do akademického salónu Pařížské univerzity. Do roku 1250 to byla eminentní papežská a křesťanská univerzita vedená Blundovými žáky. V bohu modernistů se nesmyslné rozpory objektivně dobře snášejí. Moderní subjekt musel nejprve vytvořit takto absurdně založeného moderního boha, aby na jeho opačném pólu konstituoval objektivní svět moderních čarodejnic. Moderní bůh jako simulákrum je díky svému objektivnímu *actus essendi* absolutně oddělen od stvoření. Čarodějnice jako opačné *scibile* není od světa zcela oddělena, protože se existuje v konečné modalitě a působí skrze *causa remota* démonických sil. Moderní bůh a čarodějnice existují pouze v objektivním myšlení, protože to se neřídí principem reality. Bůh moderních byl až do smrti biskupa Alverna dějinně účinný pouze na Oxfordské univerzitě, kde objektivně koexistoval s Eliášovým krkavcem. V další fázi sporu vedené Bonaventurou vznikla struktura nové první filosofie daná ontoteologicky i na Pařížské univerzitě. Moderní vědecký rozum je určený definitivně od svého začátku až do konce (*de fine*) skrze *Oxfordian Fallacy*, které je dána přímo v moderním bohu. Tento základní ideový kapitál moderny se stal schizofrenickým stejně jako jeho tvůrce, protože oba trpěli pluralitou hypostázovaných potencí a dokonce i substancí. Moderní bůh se stal pouze objektivně paranoickým, zatímco moderní subjekt trpí navíc další dětskou nemocí moderny, což je rozdělení osoby na několik znesvářených substancí. Moderní bůh se stal objektivně vznešeným schizofrenikem moderní teologie, zatímco čarodějnice se staly objektivně prokletými typy schizofrenické moderní vědy.

Pobyt mezi poloslepými moderními troglodyty s akademickým diplomem zahrnuje riziko pronásledování a dokonce smrti, což výslovně zmiňuje dialog *Ústava* (*Rep*. 517a5‒6). Ilumináti promítají simulákra reálného světa na zeď vlastního vědomí a v platonské jeskyni se shlížejí v zrcadlovém obrazu vlastního intelektu-slunce. Dialog *Sofistes* jasně říká, že za metodologickou hranicí začíná sofistika a vláda simulákra, kde věci jsou a nejsou totéž. Víra a rozum mohou jít společnou cestou (ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον, *Soph.* 243d7) jen do jisté míry. Albertovo prorocké slovo moderně jako cestě omylu, po níž kráčeli tehdejší Latiníci, se postupně naplnilo už za jeho života (OBJ II, kap. 2.4.3). Po cestě Albertem a Baconem odsouzeného nerozumu nyní kráčí téměř celé západní myšlení. Anarchisté vědecké metody jako Paul Feyerabend dobře vědí, že pravda se ve vědě prosazuje i mocenským, mystickým, či jiným iracionálním způsobem.[[509]](#footnote-509) Hermeneutika musí najít první mechanismus diabolizace moderní vědy. Po zatmění první substance a po vydání akademického *damnatio memoriae* na Sigerovu školu se existence osoby stala nejasnou. Pod vedením Furií si osvícená *intelligentia spiritualis* podržela démonický charakter utvářený božskými silami akademické Pomsty. Démonická logika založená Grossetestem (OBJ II, kap. 3.1.3) poskytla základ moderní vědě tím, že vytvořila logické výroky, které se týkaly budoucího příchodu Antikrista. Nyní je třeba vysvětlit proměnu démonické logiky v démonickou antropologii. Po zatmění první substance dané v dějinném modu *dativus ethicus* přišly na svět první pozitivní (tj. historické) účinky spekulativní moderní *scientia*. Proto je třeba najít mechanismus přenosu démonických vlastností z kosmické sféry do lidské sféry, který pak dále fungoval v modu objektivní vědy.

Zakladatel moderny vytvořil základní ambivalenci v samotném principu poznání podle modelu *Verkehung ins Gegenteil*. Rufus zásadně potřeboval mytický *intellectus possibilis* Davida z Dinantu, protože byl nutný pro akt objektivní kopulace s lidským receptivním intelektem. Rufus skrze simulákrum averroistického Averroese vložil Dinantovu herezi kosmického *intellectus possibilis* přímo do moderního subjektu. Jedna část moderní *anima intellectiva* je tedy heretická, šílená a iracionální, což platí dodnes skrze Freudův výklad nevědomí a podvědomí. Tento démonický intelekt jako druh moderního subjektu byl přímo spojen s nebeskými či ďábelskými kosmickými inteligencemi. Rufusem založená moderna začala provádět objektivní intelektuální exorcismus démonické části receptivního kosmického intelektu daného podle Davida z Dinantu (OBJ II, kap. 3.3.3). Exorcismus filosofické moderny byl založen stritkně vědecky. Z hlediska hermeneutiky proto platí, že tento exorcismus má zásadně odlišný charakter od předešlých epoch. Exorcismus kosmického *intellectus possibilis* stál na filosoficky nesmyslných základech a byl čistým *contradictio in adiecto*; mytologický charakter kosmického intelektu byl démonický a současně nutný pro fungování schizofrenické teorie poznání. Božský panteistický receptivní intelekt se stal prokletím a současně požehnáním moderny. Po exkomunikaci Davida z Dinatu se modernisté museli distancovat od jeho filosofie, ale přitom zásadně potřebovali panteistický *intellectus possibilis* pro jejich schizofrenické pojetí poznání. Obranný mechanismus přenosu pracoval tak, že tento panteistický intelekt se přenesl na Averroesovo pojetí *intellectus possibilis*, který byl definován jako *quartum genus* v CMDA. Averroes se stal po tomto přenosu prvním filosofickým satanistou moderny. To potvrdil první tomista Aegidius útokem na Komentátora. Následně byl proces diabolizace znovu proveden v případě Sigera. Ten se stal od roku 1280 prvním doktorem Faustem a podepsal Mefistofelovi (Averroes) první démonický úpis o provádění nestranně založené vědecké činnosti. V tomto bodě má zakládající mýtus moderní západní vědy pravdivý základ; viz hermeneutické ocenění Sigera dané titulem *Doctor Invidiosus*. Pojetí moderního člověka napojeného na svět kosmického *intellectus agens* ukazuje objektivní démonologie a čarodějnické procesy. Inkviziční proces s Olivim (1283‒87) běží ve stejné době, kdy se rozbíhá první démonizace Sigera, Bacona a částečně i Alberta Velikého.

Diabolizace klíčových představitelů prvního averroismu vznikla tím, že moderna vedená božskými silami akademické Pomsty odmítla výplod vlastní mysli jako démonický. To bohužel byla jen jedna část pravdy, protože narcistní povaha moderního subjektu mu nedovolila odloučit se od vlastních intelektuálních bludů. Pak modernisté v modu akademické schizofrenie vytvořili ďábelskou reprezentaci Jiného tím, že provedli paranoidní projekci vlastních omylů do objektivního simulákra v modu obranného mechanismu *Verkehrung in Gegenteil*. Akademické Fúrie dostaly od začátku 14. století radikálně subjektivní charakter. Pak je jasné, že výsledek této projekce musel dostat stejnou podobu subjektivně pojaté démonické bytosti, která má intelektuální charakter. Démonizací intelektuálů ze školy prvního averroismu vznikla první verze stalinismu, maoismu a mccarthyismu, kterou západní kultura dodnes používá jako základní nástroj pro ideologické a politické *damnatio memoriae*. Citovaný Kipling už vidí ďábly a démonické bytosti v dobývaných koloních zcela běžně (*half-devil and half-child*; OBJ II, kap. 3.5). Mechanismus démonologické projekce běžel nejprve na úrovni metafyziky při vzniku *via Modernorum*. Předešlé matrice tento proces popsaly pomocí Freudova obranného mechanismu Verkehrung ins Gegenteil. Působení Aristotela, Averroese a jeho eminentních obhájců jako Siger se démonizovalo skrze mentální projekci učených Latiníků. Diabolizace daná efektivním damnatio memoriae představitelů prvního averroismu po odsouzení roku 1277 posunula spor o čarodějnictví do další fáze. Sofistické schéma obranného mechanismu dané skrze Freudovo Verkehrung ins Gegenteil poprvé běželo při démonizaci Averroese a Sigera a pak se opakovalo ve schizofrenické postmoderně při klasifikaci čarodějnictví. V katolickém Německu a především ve Španělsku byla většina inkvizičních procesů před rokem 1300 primárně zaměřena nikoliv proti čarodějnictví, ale proti teologickým herezím (kacíři, muslimové, židé). Po roce 1300 začalo působit nové *scibile* moderny a vzniká objektivně dané čarodějnictví, které zkoumá vzdělaná moderna.[[510]](#footnote-510) Moderní a postmoderní subjekt představuje absurdní kolektu různých protikladných sil, hypostází a substancí. Jednu a tutéž osobu mohlo ovládat několik vnějších substancí daných podle stylu odděleného *intellectus agens* čioddělené vůle. Moderna neměla žádný problém s paranoickou produkcí čarodějnictví poznávaného v modu objektivního *scibile*. Démonizace vznikla v době zatmění první substance a v moderním pojetí pravdy jako subjektivní *certitudo* a *rectitudo*. Proto se citované moderní a postmoderní mytologie ohledně čarodějnictví a démonologie naplno rozbíhají až v době, kdy zanikl první averroismus. Zatmění první substance způsobilo zatmění kritického myšlení. Zničení prvního averroismu vedlo k opuštění kritického bádání o kauzalitě skutečných prvních substancí; a co víc, radostná věda novověku se zbavila racionálně založené jednoty osoby. Čarodějnické procesy potvrzují spánek novověkého filosofického rozumu po roce 1300, kdy naostro začala *via Modernorum*.

Čarodějnictví reprezentuje první vědecké zkoumání člověka v nově nastoleném modu humanitní objektivní pravdy jako *veritas*. Schizofrenie moderny působila skrze iracionálně pojatý moderní subjekt rozdělený na několik nezávisle působících substancí. Jeden z nejdůležitějších „vědců“ zkoumajících čarodějnictví byl Joseph Glanvill (†1680), který získal bakalářský a magisterský titul na Oxfordu. Jeho posmrtně vydaná kniha *Saducismus Triumphatus* (1681) měla vliv i v Německu (Peter Goldschmidt) a ovlivnila čarodějnické procesy např. v Salemu (USA) v letech 1692–93 (pověšeno 14 žen a 5 mužů). Čarodějnictví se definuje na základě vědeckého poznání determinovaného paradigmatem *Oxfordian Fallacy*. Esence čarodějnictví ve středním členu soudu má vlastní účinnost v modu kauzality třetího druhu (OBJ II, kap. 3.3.1). Pak platí, že toto objektivně určené *tertium ens* je další (ďábelskou) substancí hypostázovanou v člověku; a tato démonická substance vybavená vlastní objektivní kauzalitou je dokonce schopna řídit i ty ostatní mytologické substance, z nichž se skládá moderní osoba. Pak je třeba jednat v zájmu jiné ohrožené moderní esence zvané *humanitas*. Moderní humanismus vzniká tím, že se provádí aktivní zkoumání čarodějnictví pomocí inkvizice a dokonce i mytických ordálových soudů.[[511]](#footnote-511) Moderna dělila čarodějnictví na správně určená *scibilia* definovaná v rámci *Arbor Porhyriana*. Tím bylo založeno *rectitudo* první zcela samostatné speciální objektivní vědy na latinském Západě. Vědecky postupující inkvizitor vybavený stejně platným subjektivním *certitudo* pak mučením našel intimní zdroj vůle těchto individualizovaných sil a hypostázovaných substancí ve vyšetřovaném subjektu. Spojení obou pojetí pravdy pak asimilovalo čarodějnictví do nové soustavy vědy dané v rámci moderní *veritas* jako Rufusova *coaequatio*. Moderní individuum zvané „čarodějník“ představuje jsoucno třetího druhu vzniklé na konci řady diferenciací daných v rámci moderní *epistémé*. Tato objektivně konstruovaná *veritas* vědy o čarodějnictví potvrzuje paradox na úrovni múzické *alétheia*. Moderní věda nezabíjí „lidskou osobu“ (*tertium genus*), ale objektivně konstruované „*individuum*“ považované za *quartum genus*. To je důvod, proč si západní věda pěstuje vlastní mýtus spravedlnosti a nevinnosti. Ontoteologická konstrukce světa a boha daná v modu paranoického poznání a schizofrenního subjektu přímo vybízí k hledání moderního antropomorfního boha, ďábla a čarodějnic.

Francouzští historikové zkoumali diabolizaci (Michel de Certeau, Françoise Mallet-Joris) a vytěsné stránky osvícenství (Robert Mandrou) skrze psychoanalýzu a charakterizovali čarodějnické procesy termínem „*les âges de la nuit*“ (Certeau 1973, 13). Nihilistická historie moderní vědy začala objevem a klasifikací čarodějnického individua. Svět byl rozdělen na nezávislé sféry, které byly určovány činností různých mocností. Člověk byl rozdělen na nezávislé sféry poznání a byl založen dokonce na několika konfliktních substancích, které se staly autonomními nosiči (*subiectum*) různých aktivit. *Divide et impera.* Čarodějnické procesy moderny byly objektivně zdůvodněné z hlediska působení té či oné substance či hypostáze v člověku definované podle schizofrenického intelektu moderny. Nové *scibile* postmoderny je z hlediska předložené hermeneutiky dáno jako intimní substance (*potentia substantialis*), která se projevovala magickým působením kontingentně manifestovaným ve vnějším světě (*potentia accidentalis*).[[512]](#footnote-512) Hypostázovaná schopnost magie a satanská substance daná v objektivním v modu přesáhne (*exsistit*) z nitra osoby do kontingentní reality, například skrze zde a nyní provozovaný magický sabat či jiné magické úkony. Satanské působení dané v rámci hypostázovaného *scibile* mohlo být zničeno jedině anihilací samotného substančního nositele. Působení psychologicky a humanitně založených moderních inkvizitorů objevilo a klasifikovalo tento čarodějnický subjekt zcela vědeckým a plně pozitivním způsobem. Čarodějnické individuum se stalo prvním objektem zkoumání moderní vědy a likvidace těchto satanských *scibile* byla prvním projevem nihilistického humanismu člověka jako mrtvoly. Lutherova a Kalvínova reformace pokračovala ve spánku kritického rozumu *Modernorum*.[[513]](#footnote-513) Gandavus vytvořil absolutní boží psychologii *Modernorum* danou na avicennistickém výkladu *De anima*; postmoderní Rudolf Gockel (Goclenius, †1628) jako profesor filosofie, logiky, metafyziky a etiky na univerzitě v Marburgu vytvořil první formu moderní psychologie. Tento komentátor *Isagoge* byl zakladatel filosofické disciplíny zvané „ontologie“ a byl evropsky známý teoretik objektivně daného čarodějnictví tehdy klasifikovaného podle vědeckého manuálu *Hexenhammer* (*Malleus maleficarum*, 1486). Z těchto důvodů mohl tento postmoderní evangelický humanista vytvořit v rámci nového třídění věd a tehdy zkoumané kauzality čarodějnictví i první moderní traktát o psychologii (*Psychologia*, 1594). Osoba stává specifickou mrtvolou, zvíře se stává právně odpovědným subjektem a stejný paranoický status dostává i démonická síla zkoumaná v rámci moderní psychologie. Dvoupatrová stavba světa v modu přirozena a nadpřirozena nutně produkovala jak boží všemohoucnost, tak i ďábelskou moc postavenou mimo filosofickou racionalitu a mimo kauzalitu světa. Od 14. století vzniká první vědecky utříděné vědění o člověku jako objektivním simulákru. Filosofická a vědecká simulákra začínají v moderně působit již plně pozitivně a představují mocenský a ideologický nástroj, protože přešla do mocenského diskurzu moderní vědy. Pak není divu, že každý mohl pozorovat tato neexistující *tertium ens* vytvořená tehdejšími akademickými ilumináty. Každý objektivně kauzální čarodějný efekt a jeho „exsistence“ měla být nahlášena příslušným úřadům.

Po nástupu mechanistických teorií v 17. století se kosmický *intellectus possibilis* modernistů změnil v *intellectus materialis* postmoderny. Schizofrenní člověk moderny v sobě přestal nosit démonický nebo kosmický substanciální intelekt, kterým měl mytologicky a objektivně kopulovat ve schématu moderní radostné vědy. Dalším zvratem do opaku se člověk stal nositelem zvířecího materiálního intelektu. Lidé se stali podobnými zvířatům. Přestaly čarodějnické procesy a hned poté začaly objektivní procesy se zvířaty, které probíhaly po celé Evropě až do 20. století. Britští zoopsychologové měli pro zvířecí násilí stejný popis motivace jako u lidí (Appleton 1898). Francouzský psycholog Alexandre Lacassagne na začátku 20. století dělil kriminální akty zvířat do šesti kategorií podle psychologických motivů společných pro lidi i pro zvířata (Evans 1906, 235). Dnešní evoluční biologie, behaviorismus a neuropsychologie dané jako první vědy o člověku vítězně pokračují v tomto modernou nastoupeném směru. Myšlení osoby je definováno skrze animální *intellectus materialis*. Dalším příkladem redukce člověka na zvíře je dán ve vědeckém pojetí rasově daného humanismu. Teoretický a koloniálně daný rasismus nesla zpočátku především anglo-saská a francouzská eugenika jako moderní antropologické *scibile*. Za příklad poslouží místa konání prvních eugenických kongresů (*International Eugenics Congress*) v Londýně (1912) a New Yorku (1921, 1932) a dále lidské zoologické zahrady pořádané ve velkých evropských zemích v letech 1877‒1912. Anglosaský vědecký rasismus a eugenika historicky a filosoficky předcházely a zakládaly nacistický rasismus. Nikoliv Hitler, ale němečtí lékaři a právníci žádali zavedení eutanasie a eugeniky, protože chtěli dohnat objektivní výzkum západních vědeckých velmocí v tehdy úspěšném oboru rasově dané vědy a šlechtění lidské rasy. Evoluční genetika a biologie, které definovaly molekuly DNA jako nositele kultury, v tomto směru úspěšně pokračují (kap. 5.1.1), stejně jako „liberální“ zákony o eutanazii v západních zemích jako je Kanada. Moderna má démonický charakter přímo ve své podstatě, protože její objektivně založená věda má zásadně iracionální charakter. Pojetí humanitních věd ve věku metafyzického nihilismu završilo předešlou epochu čarodějnického humanismu moderny a postmoderny. Foucault na konci díla *Les mots et les choses* objektivně správně poznamenal, že hra diferencí může stvořit jakýkoliv typ „humanitního“ vědění. Hermeneutika ukázala, že vědecký proces třídění a klasifikace začal ve škole *Nominales* už čtyři století před Foucaultovou post‑strukturální *epistémé*. Z hlediska literární hermeneutiky je zajímavé, že nyní běží pravý opak moderního čarodějnictví. Do literárního imaginárního světa jsou umístěna pololidská jsoucna třetího druhu, která po završené dějové zápletce dosáhnou zatracení nebo vykoupení. Osud démonů, vampírů, čarodějnic postižených osudem, láskou či kletbou lidství a pololidství nahradil nejasný smysl lidské existence. Postmoderní fikce typu *fantasy* a počítačových her zasazují démonické bytosti do reálného světa a do existenciálních vztahů. V epoše metafyzického nihilismu a humanismu vznikl další „třetí svět“ literárního či virtuálního diakosmu, který nepřímo dosvědčuje zánik člověka jako postmoderního subjektu. Zakódování kultury v molekule DNA ukazuje podobným způsobem objektivní formu humanismu jako akademické postmoderní *fantasy*. Postmoderní humanisté udělali z člověka evolučně vylepšené zvíře vybavené pouze materiálním intelektem. V epoše současného metafyzického nihilismu převedli intelektuální schopnost dokonce na pouhé mozkové funkce. Takový úpadek kritického myšlení se pochopitelně nemohl vyskytnout ve škole prvního averroismu, která ještě znala základní charakteristiky lidského intelektu a měla plnou jednotu osoby spojenou adekvačním pojetím pravdy. Toto kritické vědění zmizelo v novém typu ideologického humanismu vládnoucího v nihilistické formě *dativus incommodi* během totalitního a válečného 20. století. Postmoderní člověk se stal nejprve démonem, pak zvířetem a po smrti moderního boha už jen totalitně kalkulovanou a průmyslově produkovanou mrtvolou.

V historické epoše zcela pozitivní a nihilistické vědy může hermeneutika dokončit své dílo. *Dativus ethicus* a *dativus incommodi* představují poslední dějinné existenciály objektivity ve zkoumaném hermeneutickém modu pravdy jako *alétheia*. Hermeneutická archeologie zkoumá bytí objektivního jsoucna v rámci *Lichtung* samotného bytí, které v rámci božských Múz múzicky odhaluje pravdu a nepravdu takto určené metafyziky. Nihilismus už nemá ani objektivně určenou metafyziku, protože myšlení dané v rámci binárního pozitivismu jedničky a nuly už nepotřebuje žádnou transcendenci, dokonce ani tu falešnou ne. Pak je objektivně jasné, že hermeneutický druh zkoumání nemá v epoše nihilistické objektivity žádný epochální fenomén *sui generis*, který by šlo zkoumat. Ale bylo potřeba zachránit původní fenomén daný jako archaický *Ereignis*, který ustavuje skrytou a tudíž objektivně neviditelnou dějinnost bytí. Neviditelné fenomény určují viditelné fenomény. Dějiny objektivity utvořené v rámci humanisticko-nihilistické *via Modernorum* jsou již určeny plně pozitivisticky. Objektivita jako samozřejmý předpoklad vědy patří do kategorie zkoumání speciálních věd, historie myšlení a objektivně dané filosofie. Tyto pozitivní vědy prohlubují epochálně manifestovanou *veritas* objektivity danou v původním hermeneutickém modu epochálního *Irrtum*. Konec metafyziky v posledních časech západního neopozitivismu, neoscientismu a neokolonialismu dokazuje, že v poli plné odkrytosti objektivity je vše manifestováno pozitivně a nihilisticky. Averroesova metafyzika přešla do plné skrytosti, aby se moderní gnostické produkty mohly projevit v plné síle objektivního a nihilistického smyslu, na který neustále dohlíží globální společenství západních iluminátů. Poslední matrice musí popsat přechod objektivních dějin myšlení na epochální historii, aby byl podaný kompletní výklad objektivity v duchu úvodní triády dějinnosti, dějin a historie. Metafyzika se stala politickým věděním, a to nejen z hlediska *ad hoc* daných mocenských zásahů moderny. Komentáře Aristotelových politických spisů ve škole prvního a druhého averroismu vytvořily na latinském Západě první teorii politické vědy. Poslední šestá matrice popisuje kontroverzní založení politické filosofie, které zásadně určilo mnohé historické spory moderního Západu.

# 6. Nástup politického averroismu (Matrice VI)

Objektivní metafyzická slepota vůči realitě se proměnila v civilizační program Západu, realizovaný moderními náboženskými, technickými a politickými revolucemi. Olivi ustanovil subjekt vůle, Luther reformní subjekt spásy. Následoval novověký subjekt nezcizitelných práv a Nietzscheho subjekt vůle k moci, který zrušil překonanou metafyziku a morálku. V epoše dovršeného nihilismu přišel subjekt instrumentální racionality, který nesl na svých ramenou průmyslovou revoluci, včetně imperialistické fáze kapitalismu. Jüngerův eschatologický *Arbeiter* (1932) tento imperialismus realizoval během První a Druhé světové války. Tato planetární kumulace energie a lidských mas v modu totálního *Mobilmachung* naplnila znamení Bonaventurovy apokalyptické šelmy. Po planetárním dělníkovi Západu vyčerpaném dvěma totálními válkami nastoupil Patočkův disidentský subjekt sil Dne a Noci. Dnešní hedgeové fondy vládnou světu prostřednictvím simulákra objektivních finančních derivátů řízených umělou inteligencí. Tento typ dnešního apokalyptického intelektu představuje poslední vítězný subjekt Západu, který obsluhují současní dělníci s bílými límečky (*white collars*). Ti fungují jako nový druh planetárních dělníků pro jedno procento korporátních spekulantů, fašistů a banksterů, kteří hromadí globální moc, která kdysi patřila západním impériím. Ze specifické mrtvoly *Modernorum* se stal neutrální zdroj demiurgické energie, která se v modu racionálně kalkulovatelného a manipulovatelného *scibile* nijak neliší od jiných jsoucen třetího druhu. Instrumentální intelekt objektivně produkovaný současnými Fúriemi dobře ví, že lidská demiurgická energie je kontingentní a smrtelná. Taková sorta *potentia accidentalis* je velmi volatilní, málem jako světové burzy. Kvůli této specifické formě Rufusovy neposlušnosti materie musí být lidské zdroje nesoucí tuto specifickou formu *materia spiritualis* intenzivněji manipulované a stále rychleji recyklované v demiurgickém procesu nihilistické přeměny čehokoliv na cokoliv. O tento postkapitalistický management globálních zdrojů se stará *intelligentia spiritualis* globálních iluminátů. Jejich předchůdce tvořila skupina „*sophistae Latini*“, kterým se dostalo alespoň nějakého filosofického vzdělání. Objektivním dobytím světa a jeho asimilací na paranoické pojetí pravdy a racionality si západní demiurg podrobil neposlušnou materii všeho druhu a zavedl nové formy otroctví. Kapitalistická postmoderna znovu zavedla antické otroctví během průmyslové revoluce, protože potřebovala importovat specifické lidské síly z dobytých kolonií do nové civilizace Západu.[[514]](#footnote-514) Modernismus a postmodernismus vytvořily podle svého paranoidního myšlení novou schizofrenní bytost. Moderní člověk se skládal z několika nepřátelských substancí a podle toho začal řídit svět. Toto podivuhodné jsoucno třetího druhu je pilné a podnikavé; díky své objektivní schizofrenické přirozenosti dané karteziánsky má vrozený spekulativní sklon k narcistní sebereflexi. Objektivní pohled tohoto rozpolceného tvora fascinovaně zírá na své vlastní spekulativní simulákrum, které se odráží v zrcadle ideologií a objektivního vědění. Není divu, že tato paranoická sebereprezentace je provázena záchvaty planetární destruktivity, které se vybíjejí v trvalých *proxy-wars*. Západ hnaný svým moderním appetitem po krocení materie všeho druhu nemůže žít bez křižáckých tažení, které běží pokaždé pod novým bojovým praporem.

Zásadní střet o povahu politického jednání a definici státu mezi školou prvního a druhého averroismu vznikl stejně nevyhnutelně jako předešlé spory dané rozdílným pojetím metafyziky. Vliv Aristotelova korporusu na politické uspořádání středověké společnosti je dán především překlady *Etiky Nikomachovy* a *Politiky*. První neúplné překlady *Etiky* známe z let 1150 (Burgundio z Pisy). Artistická fakulta Pařížské univerzity komentovala Aristotelovy etické spisy hned od svého založení. Grosseteste přeložil asi roku 1240 kompilaci známou jako *Nicomachea Commentaria* (knihy I a VI) z neoplatonských zdrojů (Eustratius, Michael z Efezu, anonymní autoři). Albert Veliký používá Grossetesteho překlad pro své dva komentáře *Etiky Nikomachovy* pod titulem *Commentator Graecus*. Averroesův komentář *Ethica ad Nicomachum* představuje základní referenci pro výklad *Etiky* od roku 1240. V této době vrcholila vlna překladů a neoplatonských komentářů: *Ethica Vetus* (knihy II–III), *Ethica Nova* (kniha I), *Hoferiana* (části II–X), *Borghesiana* (části VII a VIII). Averroes je zdrojem nové etické a politické teorie Západu, protože vymanil etické a politické jednání z vlivu neoplatonismu. Albert a Bacon ze školy prvního averroismu se postavili po roce 1240 proti výkladu *Etiky Nikomachovy* dané ve škole druhého averroismu. Jeho první reprezentanti byli shromážděni kolem editace *Summa Halensis* pod vedením Johanna Rupelly a mladého Bonaventury. Albert Veliký poprvé komentoval *Etiku Nikomachovu* v aristotelském smyslu díky jeho celoživotní ofenzívě proti skupině zvané *doctores Latini* (kap. 4.4.3). Jeho komentář představuje první aristotelskou interpretaci *Etiky Nikomachovy* na latinském Západě podanou mimo vliv neoplatonismu (*Super Ethica*, 1250‒1252). Výklad *Etiky* prohloubil v následující dekádě druhým komentářem (*Ethica,* 1262). Spor mezi prvním a druhým averroismem o postavení *intellectus practicus* navazuje na podobný spor o statut *intellectus possibilis*, který analyzovaly předešlé matrice objektivity.

Vraťme se k dějinnému působení metafyzického dativu determinujícího myšlení podle reálné kauzality prvních substancí. V politické sféře jednání buď vzniká (první averroismus) nebo nevzniká (druhý averroismus) samostatná sféra oddělené etické a politické racionality determinové praktickým intelektem. Toto *Lichtung* pravdy a nepravdy první politické teorie latinského Západu je určené v modu *alétheia* a vzniklo v letech 1240–60. Pravdivá podoba politické teorie aristotelismu vznikla na základě kauzálního etického působení osoby a politického působení občana. Nepravdivá podoba politické teorie vznikla jako soubor eticko-politických forem vytvořených podle *Oxfordian Fallacy*. V dalším kole se spor o definici praktického intelektu rozšířil i na rozumné jednání svobodných občanů. V tomto druhém kole sporu o *intellectus practicus* vznikl nový střet mezi prvním a druhým averroismem, který se týkal politického jednání určeného komentáři Aristotelova spisu *Politika*. Guillelmus de Moerbeke dokončil překlad *Politiky* z řečtiny do latiny kolem 1260. Albert jej poprvé vcelku komentoval v díle *Politica* (1264). První averroismus interpretoval spis *Politika* v linii prohlubování autonomie lidského jednání daného v *Etice* a navázal politické jednání na definici praktického intelektu podle *De anima*. Druhý averroismus se o Aristotelovy politické spisy nezajímal vůbec; nebo je chápal v linii politického augustinianimu založeného na jednání biblického Adama. Politický augustinianismus chápal politickou moc jako nevyhnutelný a hořký lék (*remedium peccatum*) na první hřích a na pád do zla. Příklad této interpretace podávají tzv. „knížecí zrcadla“ (*principum specula*). Byla napsána po vzoru Senecova díla *De clementia* a byla určena k výchově vládců. Dominikán Vincent de Beauvais (Vincentius Belvacensis) představuje klasického reprezentanta druhého averroismu, který kombinuje neoplatonismus s politickým augustinismem v sumě *Speculum Maius* (1220‒46). Jeho pozdější zrcadlo vládců nazvané *De morali principis institutione* psané v Paříži v letech 1260‒64 podává augustiniánský výklad politiky jako mocensky ordinovaného léku potírajícího nákazu společenských následků hříchu. Vladařská moc je potřebná k tomu, aby se lidé navzájem nezničili.[[515]](#footnote-515) Na základě tohoto uvažování předchází politická teorie *Modernorum* postmoderní teorie individuální sebezáchovy. Ty jsou shrnuty ve společenské smlouvě zkoumané Thomasem Hobbesem (*Leviathan*, 1651). Ve druhé polovině 13. století se politicky interpretovaný augustinianismus napojil na ontoteologickou stavbu metafyziky danou v Bonaventurově škole. Tím vznikla v metafyzice *Modernorum* unitární politická teorie redukující světskou a církevní moc na jednu pravdu. Výsledkem byla unifikace světské a duchovní moci pod suverenitou *potestas ecclesiastica*. Druhý averroismus vytvořil unifikovanou teorii politické moci, jejíž legitimace byla vysvětlena teologicky a biblicky. Novou ontoteologickou strukturu politické moci v rámci jedné pravdy vytvářeli teologičtí představitelé prvního i druhého averroismu. Akvinského zrcadlo vládců ve spise *De regno* integrovalo aristotelské pojetí politické moci do teokratické struktrury, později explicitně potvrzené papežskou bulou *Unam Sanctam* (1302). Spis *De regno* vychází z aristotelské přirozenosti člověka vedeného přirozeným světlem rozumu (*naturaliter insitum rationis lumen*), které existuje v každém člověku (*est autem unicuique hominum*) a dělá z něj sociálního a politického tvora (*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*; *De regno* lib. 1, cap. 1; ed. Leonina 42, 449.18‒26). Citované zrcadlo vládců podle Akvinského jednoznačně chápe politickou moc teokraticky (*vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos*).[[516]](#footnote-516) Papežský primát ve světském světě a politice se řídí postavením apoštola Petra v *Novém zákoně* (Mt 16:18), který byl chápán jako první římskokatolický papež. Dílo prvního tomisty Aegidia Romana obhajovalo v traktátu *De ecclesiastica potestate* (1302) učení papežského politického a náboženského primátu, které inspirovalo bulu *Unam Sanctam*. Aegidiova role při vydání Tempierova dekretu 1277 zatím není příliš jasná, ale jeho vliv na vydání buly *Unam Sanctam* a jeho přítomnost na koncilu ve Vienne (1311–12) ukazují na jeho význam pro politické rozhodování církevních kruhů. Teokratický nárok papežství je explicitně daný v doktríně tzv. „dvou mečů“ (Lecler 1931, 1932). Tato teorie spojení duchovní a světské moci vycházela ze zmínky o dvou mečích z předaných Petrovi k obraně Ježíše v Getsemanské zahradě (Lk 22:38). Teorie jedné pravdy dostala plně politický charakter skrze odpovídající formu politického myšlení publikovaného v papežské bule *Unam Sanctam* (1302). Oficiální definici politické moci určoval politický augustinianismus vyjádřený v bulách *Unam Sanctam* (1302) a *Patris Aeterni* (1303) .[[517]](#footnote-517) Bula *Patris Aeterni* používá stejné metafory jako východní césaropapismus a zobrazuje neoplatónský intelekt jako slunce. Postava císaře představuje měsíc, který osvětluje polis svou mocí skrze sluneční paprsky svrchované moci udělené papežem. Tento model připomíná Eusebia z Cesareje, když kolem roku 337 psal chvalořeč na císaře Konstantina (*Vita Constantii*). Císař jako slunce byl nahrazen západní svrchovaností papeže. Hermeneutika považuje vydání těcht dvou dekretů za stejný mezník ve vývoji politické teorie jako bylo vydání odsuzujících dekretů v březnu 1277.

Autentický aristotelismus obhajoval autonomii poznání podle rodově odlišných sfér vědění. Teologie není politická věda. Přirozené určení člověka jako politického tvora mělo v aristotelismu zásadně odlišné zdůvodnění, které muselo vycházet z přirozeného rozumu. Pak je jasné, že Akvinského argumentace o politickém primátu papeže šla ve stopách jeho semiaverroismu a spojila dvě rodově odlišné disciplíny: přirozené určení člověka jako politického tvora a teologický primát papeže. První averroismus nemohl souhlasit s unitárním pojetím teokratické politické teorie z filosofických důvodů daných v Aristotelových morálních a politických spisech. Ideový boj obou škol ohledně statutu politické moci dosvědčují díla pařížských aristoteliků, kteří působili na zdejší *alma mater* v bouřlivých letech po roce 1277. Pařížský magistr a dominikán Jan z Paříže (Johannes Quidort) kritizoval Oliviho dualismus duše a těla. Quidort jako jeden z prvních pařížských tomistů napadl františkánská korektoria Akvinského, viz jeho dílo *Correctorium corruptorii „Circa“* (1283). Magistr Quidort napsal politický spis *De regia potestae et papali* (1302). Traktát postavil Aristotela proti teorii jedné pravdy papežského primátu buly *Unam Sanctam*. Hermeneutika sleduje role lidské přirozenosti, která tvoří základ autonomního politického řádu (*ex naturali instinctu, qui ex Deo est*).[[518]](#footnote-518) Quidort vykládá Aristotelovo pojetí politické přirozenosti člověka proti papežské unitární teokracii, kterou hájil Akvinský. Pověření k vládě není dáno ani historickými mocenskými nároky, ani papežským primátem, ale je skryto v přirozenosti člověka jako politického tvora. Pak je jasné, že francouzský král nevládne z unitární moci papeže, ale díky přirozené politické autoritě pocházející přímo od boha. Zásadní diference mezi Akvinským a Quidortem ukazuje, že uvnitř prvního averroismu byly dvě školy, které chápaly výklad aristotelské politické teorie naprosto odlišně. Dante byl první filosof, který ve spise *Monarchia* (asi 1318) výslovným odkazem na Averroese spojil teoretické nazírání podané v *Etice Nikomachově* a v *De anima* s projektem politické jednoty lidstva pod jedním světským vládcem. Dante považuje spojení filosofie a politické praxe za základní architektonický princip politické filosofie. Pojem „*universitas humana*“ inspirovaný Averroesem a Sigerem z Brabantu uchopil celek lidstva skrze ipseitu nábožensky, filosoficky a politicky jednající osoby (kap. 4.4.3). Nová definice lidské pospolitosti je odvozená z Averroesova pojetí možného intelektu v modu *quartum genus*. Dante spojuje obecně pojatou moudrost filosofie a politické jednání celku lidstva. Dante dal lidské „*universitas*“ politický rozměr podle Aristotela, čímž navázal na Albertův komentář Aristotelovy *Politiky* a na nedochované přednášky Sigera z Brabantu o aristotelském pojetí politiky. Dante převzal z prvního averroismu základní způsob, jak se stává spekulativní intelekt praktickým skrze extenzi do reality (*intellectus* *speculativus per extensionem fit practicus)*.[[519]](#footnote-519) Spojení teoretického a praktického intelektu vytvoří na zemi nový celek humanistického vědění a politické praxe, jehož definitivní završení je na věčnosti v bohu.

Spor prvního a druhého averroismu dostal politický charakter díky zavedení západního humanismu a díky definici nového pojetí vlády dané na základě moudrých zákonů. Citované buly Bonifáce VIII. otevřely spor o povahu politické moci, který se týkal teorie jediné pravdy převedené do politiky. Na druhé straně stála skupina aristoteliků, která hájila autonomii politiky v rámci prvního averroismu. Tento spor mezi oběma školami o povahu politické racionality nazveme sporem o „politický averroismus“. Papežská moc se stala v neoplatonském scénáři politiky založené na ontoteologické *unanimitas* novým jsoucnem třetího druhu. Falešný unitární charakter tohoto nábožensko-politického hybridu vytvořeného bulou *Unam Sanctam* kritizovali mnozí filosofové prvního averroismu. Viz argumenty Jana z Paříže rozebrané v následující kapitole. K těmto kritikům se připojili i znalci filosofie a práva z církevních kruhů. Opat Engelbert žil v benediktinském klášteře v Admontu (Rakousko) a napsal spis *De ortu et fine Romani imperii* (asi 1310).[[520]](#footnote-520) Dílo ukazuje vliv Aristotelovy *Etiky* a *Politiky* v kruzích tehdejších církevních vzdělanců. Zdroj moci leží v morální kvalitě vládce (*per electionem virtutis et probitatis promovebatur in reges*, p. 20‒21) a navíc je zvolen svobodným rozhodnutím lidu (*ex populorum libertate*, p. 22). Opat Engelbert navazuje na linii suverenity lidu podle dále uvedeného Albertova výkladu *regnabile*, čímž se liší od Akvinského. Celá inspirace zdroje politické moci ve shromáždění sobě rovných, svobodných a ctnostných občanů je vzata z Aristotelovy *Politiky* a z *Etiky Nikomachovy*. Filosoficky erudovaní právníci dobře znali Aristotelovu politickou filosofii ohledně *animal sociale et politicum* a správně vyložili smysl jeho etických a politických spisů v souladu s vládou lidu podle suverenity nejlepších občanů obce (*plenitudo potestatis*). K těmto znalcům Aristotela se připojili i někteří profesionální právníci papežské kurie (*decretalistae*). Oldradus de Ponte pracoval na papežské kurii v Římě od 1310 až do své smrti kolem 1337. Jeho filosofický komentář k zákonům (*Consilia*, asi 1321) ukazuje aristotelskou argumentaci ohledně původu a způsoby vlády.[[521]](#footnote-521) Kapitola 69 řeší otázku, zda světští panovníci mají být poddaní papeže. Oldradus v této kapitole nezmiňuje argumentaci buly *Unam Sanctam* a jeho argumentace ohledně původu politické moci tomuto mlčení plně odpovídá. Oldradus brání aristotelské pojetí *ius naturale* podle prvního averroismu. Platnost přirozeného práva je dána čistě racionálně a zahrnuje všechny lidské bytosti a jejich sociální instituce, včetně manželství a rodiny. Francouzský král má vlastní suverenitu již po staletí, a proto nemá nad sebou žádného jiného monarchu (*rex francie de facto non recognoscit superiorem*; *Concilia*, p. 101a). Navíc žádný papežský primát nemohl existovat před érou Nového zákona. Vládcové před Kristem reprezentovali živý zákoník (*lex animata*) pro svůj lid. Jejich moc pocházela přímo od boha, protože měli za úkol dát lidem mravnější zákon (*deus de celo imperium constituit ut difficilius legem imponat et generi humano distribuat*; ibid, p. 101a). Monarchická vláda je tedy dána přirozeně, v souladu s přirozeným právem a královská moc je odvozena přímo od boha. Na rozdíl od Alberta a Danteho tento přemýšlivý právník tvrdí, že monarchie nemůže být produktem přirozeného práva, protože tato forma vlády je daná historicky a tudíž velmi omezeně (*de iure naturali nec fuit regna nec imperium*; ibid, p. 102b). Oba příklady ukazují, že spis *Politika* byl interpetovaný podle aristotelské intence v různých prostředích, nejen uvnitř filosofické školy autentických aristoteliků z proudu prvního averroismu, jako byli Albert, Siger a Dante. Myšlenky těchto osvícených dekretalistů a právníků radikalizuje Marsilius z Padovy ve spise *Defensor pacis* (1324) do extrémní podoby konciliarismu. Ockhamovy politické komentáře reagovaly v závěru jeho života i na dílo Marsilia z Padovy. Ockham završil obranu autonomní politické moci, který začal první averroismus skrze komentáře *Etiky Nikomachovy* a *De anima* kolem 1240.

## 6.1 Dvojí výklad *Etiky Nikomachovy*

Spor o praktický intelekt obsahuje podstatu sporu mezi prvním a druhým averroismem ohledně určení politické racionality. Význam věty „spekulativní intelekt se stává praktickým skrze extenzi“ (*intellectus* *speculativus per extensionem fit practicus*) představuje pro ustavení autonomní etiky a politiky stejné epochální *Lichtung* jako představoval *intellectus possibilis* pro ustavení západní jednoty osoby a metafyziky. Ve sporu o statut praktického intelektu hrál klíčovou roli výklad CMDA, tentokrát aplikovaný na Aristotelovy etické a politické spisy. Diferenci mezi prvním a druhým averroismem ohledně *intellectus practicus* lze shrnout do následujícího dilematu. Druhý averroismus tvrdí, že politická sféra je pro ontoteologickou jednotu moderní teologie druhotná. Nejvyšší jednota lidstva je vyjádřena teorií jedné pravdy, která obsahuje hierarchický řád. Na prvním místě je univerzální a absolutní papežský primát vyhlášený v bule *Unam Sanctam*, který určuje hodnoty v politické sféře. První averroismus tvrdí, že politické jednání spadá do autonomní jednoty skrze prodlouženou racionalitu spekulativního intelektu. Ten se napojením na vůli stává praktickým, čili účinně jednajím intelektem v realitě. Pak je jasné, že povaha poznání a jednání je vázaná na různé činnosti *anima intellectiva* dané v reálné osobě podle Averroesova výkladu podaného v CMDA. Pak politické jednání osoby (*tertium genus*) představuje na univerzální rovině zvláštní formu kolektivní jednoty racionálně myslícího a eticky jednajícího lidstva (*quartum genus*). Praktický intelekt dostal statut podobný Averroesově definici *intellectus possibilis*, která určila jak personalizovaný výkon praktického poznání, tak univerzální species určující charakter člověka v politické komunitě. Danteho spis *Monarchia* hájí toto syntetické pojetí v návaznosti teorii intelektu danou podle Sigerova výkladu Averroesovy metafyziky a teorie poznání. V tomto případě určení praktického intelektu a tím i politické racionality sleduje linii vědeckého poznání podle *Druhých analytik*. Politická filosofie podaná „*ad mentem Averrois*“ musí určit reálné kauzální působení praktického intelektu. Teprve pak může pomocí vědeckého soudu podaného v rámci *demonstratio* podle *Druhých analytik* hledat vědeckou definici politické racionality. Přirozenost člověka daná politicky představuje pro filosofii stejně obtížný problém jako určení receptivní složky intelektu, který je současně individuální a kolektivní. Hermeutika má vzhledem k praktickému intelektu danému sociálně a politicky trojí úkol. Musí určit vazbu praktického intelektu na teoretický intelekt. Druhý krok musí vymezit podstatu politického jednání v jednotlivci. Poslední krok určí celkovou politickou jednotu lidstva tvořenou abstraktní definicí praktického intelektu. Úspěšným splněním těchto tří úkolů vznikla v prvním averroismu podle Sicilské školy nová politická věda odlišná jak od biblického augustinianimu *Modernorum*, tak od teokratické politické teorie aristotelských semiaverroistů jako Akvinský a Aegidius. Jejich teokratické pojetí politiky bylo inspirováno metafyzickým neoplatonismem Toledské školy.

Albert je zakladatelem politické vědy v prvním averroismu, protože kritizuje neoplatonské výklady *Etiky Nikomachovy* a *De anima* už během magisterských studií v Paříži v letech 1240‒45. Úvodní část spisu *De homine* dosvědčuje existenci zásadního sporu mezi prvním a druhým averroismem (OBJ II, kap. 2.4.1). Spor o určení praktického intelektu se týkal klíčového citátu *De anima* epochálně komentovaného Averroesem. Aristoteles spojuje teoretickou složku uvažování s praktickou činností (νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός), ale rozlišuje obě složky vzhledem k odlišným cílům jejich činnosti (διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, *De anima* 433a14‒15). Završením lidského života je podle Aristotela život podle teoretického intelektu, a ne podle praktického. Mezi latinskými stoupenci Avicenny a Averroese vznikl zásadní problém. Má se chápat spojení praktického intelektu s teoretickým v modu konjukce nebo disjunkce? A pokud trváme na rozlišení, nebo dokonce separaci praktického intelektu od teoretického, jaký je cíl činnosti praktického intelektu? Je tento cíl daný v rámci definice praktického dobra směrem od praktického intelektu, jak to předpokládá Aristoteles a Averroes? Nebo je naopak cíl praktického intelektu daný vzhledem k teoretickému nazírání a poznání odděleného dobra jako substance třetího druhu? Určení praktického intelektu tak opět navázalo na spor o aristotelský či neoplatonský výklad Korpusu. Moderní definice praktického intelektu vzhledem k dobru jako trvalé *species* znamená popření původního smyslu Aristotelovy definice podané Averroesem. Druhý averroismus trvá buď na dualismu obou intelektů, nebo je naopak nerozlišeně směšuje. Spor o definici praktického intelektu podle citované části *De anima* založil novou politickou teorii Západu. Averroesův spis CMDA podává spojení obou intelektů následovně.

„Intelekt, skrze něž probíhá jednání a který je prakticky přemýšlející, se liší od nazíravého intelektu z hlediska dokonalosti a cíle. Cíl nazíravého intelektu je pouze poznání, cíl praktického intelektu je jednání.“ [[522]](#footnote-522)

Morálně a politicky činný intelekt je označen termínem „*cogitativus operativus*“, což odpovídá řeckému originálu (λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός). Proto se obě schopnosti liší vzhledem k cíli činnosti, kterým je v prvním případě teoretické nazírání a spekulace (*finis enim speculativi est scire tantum*), a ve druhém případě praktické jednání (*operativi autem operari*). Albertův spis *De homine* zakládá argumentaci prvního averroismu vzhledem k morálnímu a politickému jednání až poté, co jasně vymezil jednotlivé činnosti intelektu v rámci jedinečné osoby (kap. 4.4.2). Spis *De homine* obhájil aristotelský smysl extenze spekulativního intelektu proti druhému averroismu tím, že trval na extenzi (*speculativus per extensionem fit practicus*). Tato definice zakládající vztah praktického a teoretického intelektu není přímo obsažena v *De anima*, ale v parafrázi *De anima* III.9, 433a1‒3 od Jakuba z Benátek (*Translatio Vetus*). Dílo *De homine* komentovalo tento překlad před zavedením Moerbekeho překladu *De anima* z let 1261‒68, který už má jinou definici vztahu obou intelektů (Queneau 1954). Klíčový výklad extenze teoretického intelektu do praktického je ve škole prvního averorismu odvozen z pojetí jednoty intelektu podle CMDA. Smysl Averroesova výkladu a Albertovy parafráze sleduje původní význam *De anima* 433a1‒5.

„Spekulativní intelekt se stane praktickým skrze svůj přesah (*speculativus per extensionem fit practicus*), a to skrze Aristotelův výrok ve třetí knize *De anima*, kde se říká: «K intelektu zásadně patří schopnost, že se poznaným věcem buď vyhýbá nebo je napodobuje; to intelekt nezpůsobuje přímo, ale skrze předmět svého chtění. Člověk pak jedná podle své touhy, například skrze nezdrženlivost.»“ [[523]](#footnote-523)

Citovaný odkaz na třetí knihu *De anima* není v originále, ale představuje parafrázi podle Averroese (CMDA III.47; 515.9‒12). Albert považuje Averroesův komentář ke spojení teoretického a praktického intelektu za autentický výklad *De anima*. Působení praktického intelektu pokrývá celou oblast prospěšného a škodlivého jednání (*amplius extendente se intellectu et dicente intelligibilia fugere aut imitari*). Ale nezdrženlivý člověk (*ut inabstinens*) sleduje podobně jako zvířata pouze impulzy dané ze smyslové imaginace a žádostivosti (*secundum desiderium agit*). Citace potvrzuje, že existuje diference mezi teoretickým věděním (*intellectus speculativus*), rozumnou praxí (*intellectus practicus*) a animální žádostivostí (*appetitus*). Morální a etické jednání se odlišilo od zvířecího pudu sebezáchovy a od teoretického nazírání. Spis *De homine* proto řadí pojednání o praktickém intelektu za výše uvedené rozbory spekulativního intelektu pojednané podle CMDA (kap. 4.4.2). Albert spojil Averroesovo napojení obou intelektů (*speculativus per extensionem fit practicus*) s výkladem *Ethica Vetus*; byl to významný krok pro racionální výklad *Etiky* oddělený od neoplatónské mystické teologie. Teze „*speculativus per extensionem fit practicus*“ byla v neoplatonismu vyložena podle Avicennovy metafyziky určené nasvícením praktického intelektu zezadu, od hypostázovaného dobra. Zdůvodnění etiky začíná u mystické kontemplace, a pak jde do reality. Pokračování citátu vzatého z *De homine* jasně dokazuje odmítnutí tohoto pojetí; Albert nesouhlasí s filosofickou pozicí druhého averroismu.

„Nyní si je třeba položit otázku: Odkud pochází toto rozšíření? Někteří říkají, že je dáno skrze pravdivou definici danou v definici dobra nebo zla. Odvolávají se na Filosofa, který řekl v *Etice Nikomachově*, že morální jednání není v kontemplaci milosti, ale v tom, že se stáváme dobrými lidmi.“ [[524]](#footnote-524)

Hermeneutika musí znovu položit Averroesovu a Albertovu otázku zkoumající povahu extenze teoretického intelektu směrem k praktickému (*quas sit ista extensio*). Spojení teoretické a praktické filosofie představuje o zásadní problém. To jasně viděl postmoderní Kant v *Kritice praktického rozumu* a položil podobnou otázku jako Albert.[[525]](#footnote-525) Citát dvojím použitím termínu „*ratio*“ naznačuje, že pravdivá definice etického dobra a zla je odlišná od teoretické definice pravdy (*a ratione veri in rationem boni vel mali*). Neoplatonimus převedl dobré jednání na mystickou kontemplaci božího dobra (*contemplandi gratia*), místo aby řešil otázku politické a morální výtečnosti ve výkonu osobní existence, jak to chce Aristoteles (*boni fiamus*). Albert zásadně nesouhlasí s interpretací *Etiky* podle druhého averroismu. Kritizovaní myslitelé nejprve řeší teoretickou kontemplaci dobra a zla, z níž pak dedukují principy praktického jednání. Teoretické nazírání *doctores Latini* završuje morální jednání a politickou praxi tím, že determinuje *intellectus practicus* podle nasvícení smyslu jsoucna zezadu a podle *Oxfordian Fallacy*. Jak již víme z předešlých matric, tento scénář zavedli do filosofie latinští *Moderni* podle Avicenny. Aristoteles postupuje přesně opačně, viz příkladnou analýzu *De anima* od Sigera (kap. 4.4.1). Aktuální existence je dána tím, že osoba existuje pouze v jedné substanci; Siger vyloučil dokonce i pluralita forem v člověku. Proto je třeba zkoumat zvláštní povahu intelektuálního aktu z výkonu ipseitně dané existence. Pak i pro etiku platí výše uvedený Aristotelův citát z díla *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον), který cituje Siger (kap. 4.4.2). Stejně tak Albert viděl skutečný smysl *Etiky Nikomachovy* v aktuálním výkonu ctnostného života osoby. Extenze teoretického intelektu směrem k praktickému dostala ve škole prvního averroismu sicilské provenience zásadně odlišný význam, než v neoplatonismu *Modernorum*. Ti vykládali *Etiku* podle dualismu Toledské školy. Tento směr ve výkladu *Etiky* kraloval v době Albertových studií v Paříži.

V době redakce *De homine* mohl Albert číst tzv. *Guide de l'étudiant parisien* (1230‒40), kde je smysl *Etiky* shrnut v teoretické kontemplaci.[[526]](#footnote-526) Podobný styl najdeme v komentáři *Etiky* od mistra Arnolda z Provence, kde má Aristotelova *fronésis* přímo mystický charakter (Gauthier 1963). Dále mohl Albert číst přednášky o *Etice* neznámého pařížského magistra, které známe pod názvem *Commentaire de Paris* (asi 1235‒40), jehož část vydaná Gauthierem komentuje spis *Ethica Vetus*. Vyšší forma darovaného porozumění je daná mimo smysly (*cognitio sine phantasmate*) a umožnuje přímé spojení s bohem v aktu mystické kontemplace.[[527]](#footnote-527) Pro hermeneutiku je důležitá část tohoto komentáře k *Ethica Nova*, která jasně ukazuje dvojstupňovou stavbu intelektu vzhledem k neoplatonské a augustinovské kontemplaci dobra. Teoretický intelekt má dvě složky odstupňované podle míry dokonalosti, tj. podle schopnosti poznání neoplatonské hierarchie forem. Tento averroismus daný špatným pochopením CMDA podle hierarchicky hypostázovaného *intellectus agens* a *possibilis* založila *Summa Duacensis* kolem avicennistické školy Filipa Kancléře (kap. 4.2.2). Hypostázovanému výkladu intelektu podanému podle hierachie kosmických forem v *Liber de causis* se přizpůsobil i výklad aristotelské *Etiky*. Spis *Commentaire de Paris* staví na nejvyšší úroveň *intellectus agens*, pak následuje *intellectus* *possibilis*.[[528]](#footnote-528) Pak platí, že *anima intellectiva* se skládá ze dvou hypostází intelektu, přičemž vyšší aktivní intelekt určuje nižší receptivní intelekt. Tento spis a před ním tzv. *Commentaire d'Avranches* (*Commentarium Abrincense in Ethicam Veterem*, asi 1235) integrovaly do výkladu *Etiky* také Avicennovu nauku o dvou tvářích duše (kap. 2.3.1), kterou jsme komentovali odkazem na Gundissalinův výklad *De anima* (kap. 5.2). Albertova kritika se týká důležité části *Commentaire d'Avranches*. Ten po vzoru Avicenny a křesťanské mystiky vidí smysl etiky jako nazíravé spojení s externí substancí (*superiori essentie per intellectum tantum*). Spojení s nejvyšším dobrem probíhá v aktu kontemplace a v prostředí mystického vytržení duše (*contemplatione et affectu animi*).[[529]](#footnote-529) Albertovy protivníky lze spolehlivě určit podle důležitého komentáře *Etiky* vzniklého kolem roku 1245 a nazvaného *Pseudo‑Peckham* (*Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*). Tento komentář nejvíce odpovídá profilu Albertovy kritiky. Pojetí etiky odpovídá avicennovskému augustinianismu a spis pravděpodobně vznikl ve františkánské škole prvních *Modernorum* sdružené kolem redakce *Summa Halensis*. Traktát připsaný Pechamovi nesouhlasí s Aristotelovým výkladem ctností jako výkonu oduševnělého těla. Jeho autor vyznává dualismus duše a těla podle *Modernorum*, proto obviňuje Aristotela z mylného rozdělení etických ctností. Prý váže ctnosti pouze na výkon duše subsistující v těle (*Aristotiles non ponit hic diuisionem uirtutis nisi secundum quod inest anime unite corpori*).[[530]](#footnote-530) Dobro dostalo v pojetí latinských sofistů stejný statut jako jejich pojetí *intellectus possibilis* nebo *intellectus agens*, z nichž se stala oddělená substance, která na člověka působí zvnějšku. Modernisté provedli stejný výklad díla *Etika* jako v případě spisu *De anima*. Proces osvícení dostal místo teoretického poznání etický charakter. Oddělený kosmický intelekt jako vnější zdroj osvícení byl nahrazen analogickým scénářem iluminace. Praktický intelekt byl osvícen vnějším nejvyšším Dobrem, které vytvořilo další *tertium ens*, aby doplnilo etický výklad.

Kancléř a biskup Alvernus zakázal na Pařížské univerzitě učení o odděleném *intellectus agens* působícím přímo na lidskou duši (OBJ II, kap. 2.3). Tento interdikt měl zásadní vliv na etické teorie avicenistických augustiniánů. Po vydání tohoto zákazu dostaly jejich teorie latentně nebo otevřeně heretický charakter. Albert v té době připravoval vydání průkopnického díla *De homine*. Jeho spor se školou druhého averroismu měl proto zásadní význam pro založení etiky jako automní vědy. Albert bránil definici praktického intelektu jako zvláštní druh extenze spekulativního intelektu definovaného podle výše uvedeného Averroesova komentáře *De anima* 433a14‒15 (*est cogitativus operativus*). Modernisté bránili subsistentní dobro sofistickým odvoláním na *Etiku Nikomachovu*, ale ve skutečnosti sledovali linii porretánů a *Nominales*. Moderna změnila postavení středního členu morálního soudu tak, že kvazi-substanční dobro dostalo vlastní kauzalitu vázanou na nominálně definovanou esenci. Tím se v definici dobra zavedl stejný systém výkladu podle *Oxfordian Fallacy* jako v případě poznání. Škola vydávající spis *Summa Halensis* editovala také spis *Pseudo-Peckham*. Autoři pochopili smysl *Etiky* podle velmi specifického dělení věd. Druhý averroismus interpretoval spis *De anima* neoplatonským způsobem inspirovaným školou *Nominales*. Aristoteles píše, že poznání dáno buď inteligibilním nebo smyslovým poznáním zaměřeným k tomu či onomu reálnému předmětu. Úsloví o dělení inteligibilního a smyslového poznání podle zkoumané věci (*secantur igitur sciencia et sensus in res*) existuje již v *Ethica Vetus* a opakují ho různé komentáře *Etiky* po roce 1230. Formulace přesně podává originální text (τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, *De anima* 431b24‒25). Aristotelovo rozdělení věd podle *De anima* sleduje hyparchické postavení první substance, která svou aktualitou zakládá nejprve kauzalitu v reálu a pak v poznání podle metafyzického dativu. První averroismus interpretuje citovaný výrok tak, že věda následuje smyslové poznání determinované kauzalitou reálné první substance. Toto jedinečné poznání se pak univerzalizuje v rámci vědeckého důkazu, který zakládá rodově odlišné zkoumání různých věd. Komentář prvních modernistů k *De anima* 431b24‒25 naopak chápe věc podle schématu druhého averroismu, čili jako jsoucno třetího druhu. Proto může moderní věda tato jsoucna třetího druhu třídit přímo v realitě, protože představují druh *tertium ens*, který vytvořili porretáni a škola *Nominales*. To je i stanovisko první modernistické školy v Paříži okolo roku 1245, kterou zásadně kritizuje Albert. Pseudo‑Peckhamův komentář uchopil dobro jako porretánskou hypostázi (*res*) a udělal z ní neoplatonskou substanci třetího druhu.

„Jiný způsob dělení může být podle výroku třetí knihy *De anima*: 'věc se dělí podle smyslů a podle poznání'. Podle třídění věcí je dáno třídění poznání (*secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum*).“ [[531]](#footnote-531)

Dobro dostalo statut substance třetího druhu (res) a podle *Arbor Porphyriana* umožnilo moderní dělení a třídění etiky (*divisio boni*). Pohyb moderní diference (*sub ratione boni*) provedl rozdělení etiky od nejvyššího rodu (*bonum divinum*) až na úroveň *species specialissima*, což bylo dobro dané v každodenním morálním jednání (*bonum humanum*). Modernisté rozdělili etiku podle dobra jako porretánské hypostáze dané v modu *res*. Tím založili vlastní teorii jednání a sofisticky se odvolali na Aristotela, jak bylo v této synkretistické škole zvykem. Citát chápe smysl aristotelského spisu *Etika* nasvícením zezadu, od subsistentního dobra jako hypostáze. Dobro jako objektivní hypostázi je pak možno dělit podle jednotlivých věd (*secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum*). Dobro je pro Aristotela v jednání, ale pro modernisty je dáno jako hypostáze v objektivním modu *semel*‒*semper*. Moderní etika zkoumá dobro jako objektivní *res*, která funguje jako kvazi-substance na úrovni univerzálií dělených v rámci Porfýriova stromu. Z hlediska dalšího vývoje politické teorie je důležité rozdělení etiky podle neoplatonského pojetí dobra chápaného v modu *essentialiter*, což má Pseudo‑Peckhamův komentář.

„Morální věda je v původním smyslu o dobru, ať už je dané ve věcech nebo v našem jednání. Protože věda provádí dělení podle substance dané v realitě (*quo est*), pak morální věda nebo filosofie jsou substančně děleny podle dělení dobra (*essentialiter secundum diuisionem boni*).“ [[532]](#footnote-532)

Rozdělení dobra jako pseudo-substance (*secundum diuisionem boni*) dovoluje rozdělení etiky na jednotlivé části a disciplíny (*diuiditur moralis scientia uel philosophia essentialiter*). Dobro se stalo nejvyšší substancí a založilo abstraktně pojatou etiku, která dělí generické dobro na různé specifické části. Dobro jako hypostázovaná substance třetího druhu se stalo eticky účinnou složkou lidské existence. Toto analytické pojetí etiky vychází z argumentace *Oxfordian Fallacy* podle Rufuse. Modernisté dali dobru statut jsoucna třetího druhu a vyrobili etickou verzi Porfyriova stromu, v němž dělili specifické dobro a příslušné formy jeho poznání a chtění jako každou jinou univerzálii. Komentář Pseudo-Pechama univočně spojil finální a formální kauzalitu dobra tím, že upravil predikaci obou kauzalit do vzájemné konvertibility. Finalita formálně definovaného dobra dostala kauzalitu danou esenciálně.[[533]](#footnote-533) Etika jako pravdivé poznání dobra (*moralis scientia*) dostává určení od substančně pojatého dobra (*proprie de bono*), které je identifikovanáno s lidským jednáním (*de rebus prout sunt ab opere nostro*). Toto určení etiky je založeno na porretánské „exsistenci“ zkoumané „věci“ (*de quo est*). Definice etiky jako vědy se týká dobra daného substančně, tedy ve formě *tertium ens* vybaveného aktem subsistence a účinné kauzality. Dobro jako nová mytologická substance se stalo nejvyšším rodem a zajistilo v nové kategoriální predikaci *Modernorum* dělení dobra na nižší druhy. Dobro predikované v modu *per prius* dostalo novou formu eficientní kauzality podle Grossetestem, Rufusem a Kilwardbym zavedené verze *Oxfordian Fallacy*. Neoplatonské Jedno dané jako dobro a jako finální kauza získalo efektivní kauzalitu, která v konceptu moderní etiky nahradila lidské jednání (*finis dicitur causa causarum*...*in quantum movet suo modo*).[[534]](#footnote-534) A protože dobro je nejvyšší finální kauza, pak tento nadřazený rod do sebe zahrnuje i účinnou kauzalitu danou působením reálných substancí a jednajícího člověka. Založení neoplatonské etiky jako vědy přeměnilo jednání jedinečné osoby na moderní pseudo-substanci vybavenou účinnou kauzalitou třetího druhu, která zdánlivě působí i v řádu prvních substancí. Humanismus člověka jako specifické mrtvoly vytvořil i specifickou etiku odpovídající novému simulákru reality. Ve škole druhého averroismu vznikla nová forma etického, a později i politického neoplatonismu. Tyto mytologie byla nakonec potvrzena i mocensky skrze bulu *Unam Sanctam*.

Zdrojem analytické verze etiky byl Rufusův komentář třetí knihy *De anima* napsaný asi ještě v Oxfordu. Sofistická interpretace *intellectus practicus* podle *De anima III* provedená prvním představitelem *Modernorum* způsobila definitivní oddělení školy druhého averroismu od školy prvního averroismu. K tomuto oddělení došlo ve škole Filipa Kancléře a ve škole Halesových františkánských žáků v Paříži. Tento rozchod s prvním averroismem potvrdily citované výklady *Etiky* psané v letech 1240–50. Rufus smísil pojetí dobra jako subsistentní *species* podle zaniklých *Nominales* s aristotelismem podle Grossetestem založené *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, ch. 3.3.1). Aristoteles predikuje účinnou aktualitu pouze vzhledem k hyparchickým prvním substancím, ale Rufus má jiný výklad *Druhých analytik*. Definice praktického intelektu podle Rufuse je určena vzhledem k hypostázované *species* dobra.

„Podobně vzhledem k intelektuálním schopnostem platí, že intelekt skrze stejnou schopnost nejprve přijme species dobra natolik, nakolik je toto dobro dáno v aktualizovaném stavu. Intelekt přijme a pozná toto aktuální dobro a tak se z něj stane praktický intelekt.“ [[535]](#footnote-535)

Intelekt poznává dobro v modu *per prius* ve formě aktuální species (*primo recipiendo speciem boni*). Poznání dobra nejde z činnosti jednotlivce zaměřené k praktickému dobru, ale z kontemplace hypostázovaného dobra jako „substance–species“ třetího druhu. Univerzálně poznaná species má sama o sobě aktuální a kauzální charakter (*inquantum bonum actuale est*). Znovu je vidět působení kauzálně pojaté esence ve středním členu soudu, což je typický produkt oxfordského analytického výkladu *Druhých analytik*. Rufusova etika nepotřebuje jedinečnou jednající osobu, protože teoreticky zkoumá dobro jako hypostázovanou *species*. Dobro ve formě kauzálně účinného a hypostázovaného *tertium ens* definuje stejně hypostázovaný praktický intelekt (*sic est intellectus practicus*). Nasvícení smyslu etického jednání jde zezadu od *species* třetího druhu definované podle *Nominales*. Definice etického jednání odvozena od neexistujícího jsoucna třetího druhu. Vezmeme-li v úvahu species dobra jako takovou, znamená to, že praktický intelekt má stejnou povahu jako teoretický intelekt. Je zřejmé, že v druhém averroismu neexistovala samostatná etika. Neexistuje žádný deduktivní sylogismus, který by mohl tvořit základ etiky jako nezávislé vědy. A navíc je tento sofistický praktický intelekt zcela oddělen od imaginace a od smyslovéch chtění (*subiciet se ipsum et non subicietur ab imaginatione*).[[536]](#footnote-536) Rufusův intelekt sám od sebe nazírá dobro v jeho specifické jednoduchosti (*bonum simpliciter*) skrze etickou formu *potencia substantialis*. Pak kontingentně realizuje toto dobro v jednání (*secundum quod in homine est afficitur bono nunc*). Dobro je definováno podle avicenistického scénáře a určeno jako hypostatický druh v aktu sebereflexe aktivního intelektu. Jako takové může být následně kontingentně rozpoznáno smysly. Rufus připustí ovlivnění imaginací jen v nižší části jednání daného smyslově, což je typické schéma animální *vis aestimativa* podle Avicenny. Praktický intelekt je spojený s teoretickým intelektem skrze porretánský rozdíl mezi kontingentní a trvalou *species*. Porretánský modus „exsistence“ ukazuje, že dobro jako trvalá *species* je pomocí praktického intelektu realizováno v nahodilém jednání. Praktický intelekt tvoří složku teoretického intelektu a nepotřebuje styk se smyslovou realitou, protože dobro určuje aktem sebereflexe (*ipse intellectus se subiciat*).[[537]](#footnote-537) Dobro nemá afektivní charakter daný ze žádostivosti a z imaginace, ale stalo se předmětem čisté intelektuální kontemplace teoretického intelektu. Praktický intelekt nasvícený zezadu podle Gundissalinova dualistického výkladu *De anima* získal aktualitu kontemplací vyššího dobra, které určuje nižší složky etického poznání a jednání dané na základě smyslové imaginace a žádostivosti (*quod sibi unit imaginationem in appetendo*).[[538]](#footnote-538) Praktický intelekt Rufuse je redukovaný na teoretický a skrze nasvícení zezadu determinuje v aktu avicennistické sebereflexe jak smyslovou imaginaci a tak vůli. Rufus a po něm druhý averroismus má opačné schéma praktického rozumu, než měl klasický aristotelismus. Výklad etiky u prvního modernisty plně odpovídá analytickému schématu poznání v rámci *Oxfordian Fallacy*. Aktualizace praktického intelektu běží v deduktivním schématu, v němž etické dobro jako specifické *scibile* sestupuje z vyšší do nižší kontigentní formy podle scénáře *Liber de causis*. Z této dualistické definice dobra a jeho poznání Rufus vychází při určení Aristotelovy *Etiky*. Připomeňme dvojstupňovou strukturu *Commentaire de Paris*, kterým komentoval spis *Ethica Nova* citovaný výše. Rufus je první známý autor nově vznikající školy *Modernorum*, který tuto dvoustupňovou strukturu vytvořil pro etiku před rokem 1240. Z jeho definice jednání jasně vyplývá, že praktický intelekt nemá ani vlastní výkon, ani vlastní povahu. Praktický intelekt představuje pouze novou variaci teoretického nazírání na kontingentní *species* dobra. Porretánské dobro „exsistuje“ jako substance a pak samo ze sebe působí v realitě.

„Předmětem poznání praktického intelektu je forma věci nebo věc. Ale ne tak, jak sama existuje jako aktuální jsoucno, ale nakolik ji intelekt chápe jako species, která přesahuje skrze danou věc vzhledem k její činnosti (*res illa extendit se in operationem*). Vzhledem k této definici se věc predikuje jako dobro. Pak je dobro jako aktuální dobro také předmětem praktického intelektu.“ [[539]](#footnote-539)

První věta obsahuje kompletní univoční scénář druhého averroismu, který sofisticky směšuje objekt teoretického poznání a praktického jednání. Klíčovým určením praktického intelektu se stává činnost teoretického intelektu, který v modu porretánského *exsistere* přechází z trvalé *species* na její kontigentní existenci (*extendit se in operationem*). Rufusova extenze teoretického intelektu do praktického nemá nic společného s aristotelským scénářem. Zakladatel moderny představuje neoplatonský přechod od objektivní *species* dobra k jejímu kontigentnímu výskytu v reálném jednání. Objektem poznání je forma věci (*forma rei*), která není daná v realitě jako první substance (*res non in se prout ens est*). Praktický intelekt ji nazírá skrze aktuální species dobra (*per speciem suam*). Dobro jako species není vytvářeno v procesu poznání a chtění, ale existuje jako samostatná a svébytná forma, která přesahuje do reality prvních substancí. Rufus vzhledem k praktickému intelektu vytvořil hypostázovanou species dobra nazíranou teoretickým intelektem. Pokud tento intelekt určuje lidské jednání skrze species vztažené ke kontigentně danému dobru, pak je praktický. Toto nové jsoucno třetího druhu vzniká extenzí hypostázovaného dobra do proměnlivé reality. Rufusovo pojetí „*exsistere*“ (OBJ II, Kap. 3.3.2) tvoří základ moderní definice praktického intelektu. Specifické hypostázované dobro „*exsistit*“ jako mimo nás v reálném světě. Praktický intelekt je poznává přímo a tím určuje naše kontigentní etické jednání. Rufusova species jako účinná příčina vzhledem k uskutečnitelnému dobru přesáhne z reálné věci do intelektu, a tím vede praktický intelekt k jednání (*res illa extendit se in operationem*). Sofisticky aktualizovaná species dobra zakládá singulární působení v člověku skrze objektivní univerzalitu. Toto spojení singulární kauzality a univerzality v jedné aktuální species jako aktuální pseudo‑substanci tvoří objekt poznání praktického intelektu (*inquantum bonum actuale est obiectum practici intellectus*). Výměr dobra podle školy *Modernorum* v Rufusově schématu obsahuje jak univerzalitu pojmu, tak kauzalitu první substance (*sub hac ratione dicitur res bona*). Tím vznikl střední člen soudu pro praktický sylogismus. Etika *Modernorum* dostala specificky moderní výměr postavený na dobru jako jsoucnu třetího druhu. Připomeňme, že toto pojetí dobra jako substance třetího druhu bylo navíc spojeno s naukou o univerzálním hylemorfismu, kterou Rufus donesl do Paříže (OBJ II, Kap. 3.2). Sofistický aristotelik spojil dobro jako substanci třetího druhu s účinnou kauzalitou, kterou postavil mimo etický výkon svobodně jednající osoby. Dobro jako aktuální substance třetího druhu je vybaveno vlastní efektivní kauzalitou.

Rufus se stal zakladatelem objektivní teorie poznání a jednání, kterou první averroismus zásadně odmítl. Z předloženého výkladu *Etiky Nikomachovy* je zřejmé, že první základní spor o vznik autonomní etiky a politiky se odehrál v letech 1240‒45 na Pařížské univerzitě. Rufus přišel z Oxfordu na studia do Paříže a jeho analytický výklad Korpusu ovlivnil Bonaventurovu školu a dominikány jako Kilwardby. Výklad Rufuse rozdělil praktické jednání na animální chtění a na neoplatonskou mystiku. Rufusův výklad etiky ovlivnil školu kolem editace *Summa Halensis*, což dosvědčuje citovaný Pseudo‑Pechamůvtraktát a Kilwardbyho komentář k *Etice*, který vzniká za jeho studijního pobytu v Paříži (*Expositio super Ethica Noua et Vetere*, asi 1245). Komentář je psaný ve stylu druhého averroismu podle Rufuse. Vydaná část Kilwardbyho komentáře obsahuje podobné dělení etiky, jako výše citovaný Pařížský komentář k *Ethica Nova*. Moudrost je pojata v neoplatonském smyslu a tvoří nejvyšší patro etického nazírání boha jako nejvyššího dobra (Buffon 2007, 421‒22). Modernisté v tomto dělení dublovali Aristotelovu *fronésis* do dvou pater jednání. Filosoficko-mysticky se vztahovala k neoplatonské kontemplaci boha jako nejvyššího Dobra a prakticky se vztahovala k etickému poznání determinující praktické jednání ve světě. Toto neoplatonské pojetí bylo naprosto nepřijatelné pro znalce aristotelské *Etiky* podané „*ad mentem Averrois*“. Sofistický výklad Aristotelova korpusu zrušil etickou odpovědnost osoby za její jednání a vedl k rozpadu substanciální jednoty osoby. Osoba jako jedna substance na Oxfordu přestala existovat zavedením univerzálního hylemorfismu (kap. 5.2), který se s příchodem Rufuse a Kilwardbyho rozšířil i do Paříže. Na Pařížské univerzitě tuto nauku přijala škola Gramatiků, což byli porretánští logikové zanikajících škol *logica Modernorum*. Kulturní hegemonie Rufusem přineseného sofismu pomohla těmto magistrům poskočit o jeden akademický stupínek výše. Místo učení logických sofismat typu *Insolubilia* a sémantických cvičení typu *Obligationes* pro začínající bakaláře se z nich stali metafyzikové a etikové v modu analytické filosofie založené v Oxfordu. Tato skupina Gramatiků kritizovaných Alvernem (kap. 4.3.2) pak ve spojení s mendikanty Rufusem, Kilwardbym a Bonaventurou zakládá první fakultu moderní filosofie na Pařížské univerzitě roku 1255. Ale nyní se píše rok 1245, kdy Alvernus vydal rozbor *De anima* a Albert publikoval v Paříži klíčové části spisu *De homine*, v nichž komentoval spis CMDA podle Sicilské školy. Desinterpretace *Etiky* a praktického intelektu podle *De Anima* III představovala další důvod, proč Rufus musel opustit Pařížskou univerzitu ovládanou prvním averroismem. Neoplatonské porretánské schéma praktického intelektu zavedené Rufusem na Oxfrodu po roce 1235 a převzaté někdy od roku 1240 Bonaventurovou školou druhého averroismu bylo pro znalce Aristotelovy *Etiky* jako Albert, Bacon a Alvernus naprosto nepřijatelné. Modernismus exportovaný z analytického Oxfordu a navázaný na moderní predikaci *Katerorií* ukázal starým i mladým představitelům prvního averroismu v Paříži, že výklad *Etiky* a *De anima* podaný *ad mentem Averrois* rozhoduje osud křesťanské teologie angažované proti *sequaces Aristotelis* ovlivněných neoplatonismem Toledské školy. Před příchodem Rufuse představovala centrum tohoto výkladu škola kolem Filipa Kancléře, k níž tehdy patřili i první františkánští magistři.

Alvernus, Albert a Bacon pochopili okolo roku 1240, že je třeba zásadně bránit nasvícení jsoucna od reálné substance poznávané smysly. A to nejen kvůli ohrožené metafyzice, ale také kvůli ohrožené etice. V Rufusově sofistické dedukci zmizelo aristotelské pojetí extenze teoretického intelektu do praktického. Tím padlo celé schéma poznání *De anima* a s ním i aristotelská etická teorie jako správného jednání daného podle *Etiky Nikomachovy* jako prakticky poznaný střed mezi oběma extrémy. Bez správně pojaté etiky nebyla možná teologická koncepce spásy a zatracení. Rufusovo pojetí analytické etiky se začalo úspěšně šířit mezi málo vzdělanými artistickými studenty na Pařížské univerzitě skrze Bonaventurovu a Rufusovu školu vytvořenou okolo roku 1240 kolem editace *Summa Halensis*. Absolventi škol *logica Modernorum* měli za sebou pouze filosofickou formaci z porétánské logiky a klasický aristotelismus již neznali. Bacon dosvědčil Rufův úspěch u méně vzdělaných pařížských bakalářů, kteří ochotně přijali sofistickou a kulturní hegemonii moderny (*famosissimus apud stultam multitudinem*; OBJ II, kap. 3.2). Na sofistický útok druhých averroistů desinterpretujících původní smysl *Etiky* a *De anima* museli Alvernus, Albert a Bacon reagovat, což popsaly předešlé matrice vzniku objektivity. Úvod spisu *De homine* považoval pojetí vědy těchto *doctores Latini* za zásadní nepochopení smyslu *Druhých analytik* a spisu *De anima* (kap. 4.4.1). Albert jako prominentní představitel školy prvního averroismu v Paříži kolem 1245 považoval Rufusovo pojetí nepřijatelné, protože vyložilo *Etiku* a *De anima* podle neoplatonského paradigmatu. Albert v této době působil jako magistr regens Pařížské univerzity, což pro Rufuse znamenalo vážný problém. Popsali jsme jeho neúspěšnou apologii *De anima* podanou ve spise *Speculum animae*, po níž musel opustit Paříž a vrátil se zpět do Oxfordu (kap. 5.3.4). Vedle boje proti chybnému pojetí vědy v rámci *Oxfordian Fallacy* tak vznikl další závažný důvod, proč se Albert rozhodl vytvořit komentář k celému aristotelskému korpusu (kap. 4.4.3). Oba Albertovy komentáře k *Etice Nikomachově* mají centrální místo v jeho výkladu Aristotela, protože prodlužují argumentaci díla *De homine* pojednávající bytostné určení člověka na další stupeň zahrnující jeho racionální volbu a jednání.

Nyní je jasné, proč definice praktického intelektu jako zvláštní extenze spekulativního intelektu hrála od roku 1240 klíčovou roli v nové interpetaci Aristotelovy *Etiky* a později i při výkladu spisu *Politika*. Aristotelikové Albert, Bacon a o dekádu později i Akvinský museli obhájit proti moderním avicennistům správné pojetí extenze obou intelektů. To znamenalo vyložit vazbu mezi teoretickým a praktickým intelektem podle skutečného Aristotela magistrálně interpretovaného Averroesem. Nyní je jasné, proč pro Akvinského odmítajícího Komentátora jako averroistu vznikl specifický problém při interpretaci *Etiky* a zejména *Politiky* podané ve škole prvního averroismu *ad mentem Averrois*. První averroismus nově spojil praxi jednotlivce a určení jednoty v rámci lidstva. Na rozdíl od tehdejších a dnešních modernistů znali představitelé první školy výklad *Druhých analytik* autenticky komentovaných v Boethiově tradici kategoriální predikace hájené Abelardovou školou. Blundova škola v Paříži uvedla kategoriální predikaci do souladu s kritickým výkladem avicennismu v letech 1220‒25. Kritiku moderního „člověka–mrtvoly“ provedl Grosseteste ve spise *De anima et de potenciis eius* (1225) s prvním výslovným odkazem na Averroesův výklad. Alvernus upravil Grossetesteho interpretaci pro nový výklad CMDA podle Scotových přednášek v Paříži, které roku 1230 založily výklad Sicilské školy (*De potenciis animae et obiectis*, 1230). Tuto tradici správného výkladu Aristotela v Paříži i na Oxfordu brání Bacon v díle *Distinccio tercia de anima* (1255) a z této pozice také kritizuje oxfordské sofisty (kap. 5.2). Vědu o člověku založil správně utvořený soud v podobě vědeckého *demonstratio*. Skuteční aristotelikové věděli, že klíčem pro ustavení etiky jako autonomní vědy napojené na reálný svět a na reálné etické a politické jednání osoby je praktický sylogismus v *Etice Nikomachově* (E.N. 1147a25–b5). Aristoteles jasně říká, že praktický soud a praktický intelekt určují partikulární jednání (πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα, E.N. 1147a3‒4). Pokud má být etika pravdivě založena jako věda v rámci deduktivního *demonstratio*, pak správný výměr etiky závisí na určení povahy středního členu soudu (*medium*). V něm se sbíhá singulární kauzalita na úrovni působení reálného světa a univerzální predikace této kauzality. Albertův spor o princip *ex* *inmediatis* s Kilwardbym v letech 1240‒45 se týkal i správného výkladu *Etiky*, nejen výkladu spisů jako *De anima, Kategorie* a *Metafyzika* (kap. 4.4.1). Dobro dané v modu pro nás (πρὸς ἡμᾶς, E.N. 1107a1) je teoreticky poznané a prakticky realizované jako zde a nyní poznaný střed mezi škodlivými extrémy (τῷ ὀρθῷ λόγῳ, E.N. 1147b3). V případě etiky a politiky jde o jednání podle *fronésis*, kdy prozíravý člověk sleduje správnou míru v jednání (*recta ratio*). Škola prvního averroismu na rozdíl od mystických výkladů *fronésis* jasně viděla, že první poznávací princip *ex inmediatis* vzatý z reálné kauzality hraje v *Etice* centrální roli vzhledem k reálnému jednání osoby. Teoretická moudrost je v otázce správného jednání výslovně postavena až na druhého místo vzhledem k praktické moudrosti. Teoretikové jako Anaxágorás a Thálés podle *Etiky* nehledají primárně lidské dobro (οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν, *E.N.* 1141b3‒8). Kdo četl *Etiku Nikomachovu* kriticky a pozorně, ten nemohl tato fakta přehlédnout, zvláště po uvedení Averroesových komentářů na latinský Západ. Komentátor výslovně upozornil na to, že moderní avicennisté nečetli Aristotela, ale své vlastní sofistické fabulace (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*, kap. 2.5). Sicilská škola kritizovala v Paříži podobou modernistickou skupinu, která místo pravdivého výkladu Aristotela dosadila vlastní sofistické fabulace. Spor mezi oběma školami ohledně interpretace *Etiky Nikomachovy* byl nevyhnutelný a jeho první kolo běželo v letech 1240‒50. Opět se týkal sofistického výkladu Korpusu, který druhý averroismus převedl z oblasti metafyziky a noetiky i do oblasti etiky. Tím vznikl další důvod, proč biskup Alvernus nazval příslušníky této školy titulem *sophistae Latini* a proč Rufus musel odejít z Paříže. Z předešlého výkladu je zřejmé, že první modernista neúspěšně obhajoval také analytickou etiku *Modernorum*, nejen analytickou metafyziku a teorii poznání. Modernisté vytvořili skrze dělení dobra třetího druhu v rámci *Arbor Porphyriana* první objektivní klasifikaci etiky. Foucaultův post‑strukturalistický výklad novověké *epistémé* završil tento sofistický výklad humanitních věd ve věku nihilistického humanismu. Porretánský člověk-mrtvola je definován v modu *semel*‒*semper* jako specifické individuum. K určení jednání pro toto neexistující jsoucno třetího druhu stačí svoboda jako specifický koncept, či *scibile* dané apriori, například skrze hypostázovanou a ideologickou podobu lidských práv. Dělení a třídění toho či onoho etického *scibile* charakterizuje jak postmoderního hegeliánského akademika před Marxem tak teoretického ideologa v epoše současného nihilismu. Tento postmoderní omyl daný fundamentálním pochybením v otázce praktického intelektu zásadně kritizovala a rektifikovala Hana Arendtová. Aristotelská myslitelka oddělila řemeslné vyrábění od politické praxe a odmítla koncept liberální svobody jako specifického mýtu Západu. Postmoderní osvícenští liberálové vedeni vlastním intelektem-sluncem také nečetli Aristotela a místo politického jednání občana zavedli politickou liberální mytopoetiku založenou na svobodě individuální apolitické vůle.

Nyní se můžeme vrátit k citovanému dílu *De homine*, které poprvé v dějinách latinského Západu integrálně obhajuje Aristotelovo a Averroesovo pojetí praktického intelektu. Albert zrušil scénář etiky podle druhého averroismu, který neúspěšně prezentovali Kilwardby a Rufus v Paříži. V roce 1245 se do Oxfordu vrátil akademicky poražený Kilwardby a v roce 1250 jej následoval Rufus. Albertovo pojetí etiky přijaté biskupem Alvernem jako základ křesťanké etiky „*ad mentem Averrois*“ bylo hlavní příčinou jejich odchodu z Paříže zpět do bašty modernismu na Oxfordu. Albert zakotvil etiku v jednání a činnosti jednotlivce. Proto odmítl základní předpoklad Rufusovy hypostázované *species* dobra, která v sobě obsahuje i kauzální působení dané reálně. Tato kauzalita je podle Alberta nesmysl, protože definice praktického intelektu daná jako esence má z podstaty věci pouze potenciální charakter. Objektivní definice jednání podle Rufuse a Kilwardbyho zrušila samotnou možnost, jak intelekt může být praktický.

„Filosof praví, že motivem jednání je pouze chtěné dobro. Je-li zdrojem vůle praktický intelekt, pak racionální vymezení dobra v tomto intelektu nestačí k určení reálného jednání.“ [[540]](#footnote-540)

Scénář etického poznání se řídí schématem prvního averroismu. Jednání je určováno ve vztahu ke skutečnému dobru, které chce reálně existující člověk. Nasvícení poznání může jít jedině se smyslů a v případě praktického intelektu pouze ze smyslové žádosti (*nihil movet nisi in quantum est appetitivum*). Pak modernisté nemají pravdu v tom, že teoretický výměr dobra (*in rationem boni tantum*) ustavuje sám od sebe kauzální působení praktického intelektu (*non videbitur hoc sufficere*). Praktický intelekt integruje žádostivost a vůli do svého pohybu, protože jedině tento pohyb v sobě nese aktualitu (*intellectus practicus sit movens*). Smyslová žádost aktualizující praktický intelekt jej vede k realizaci prakticky poznaného dobra. Bez aktualizace ze smyslů by intelekt neměl praktické poznání, protože lidský intelekt je čistá *tabula rasa* a jeho závěry jsou pouze univerzální a potenciální.[[541]](#footnote-541) Albertovo pojetí *intellectus practicus* v *De homine*, q. 63 udělalo skutečné *revolutio* zpět k Aristotelovi, a ne moderní a sofistikou revoluci. Kritická exegeze Alberta vrátila spekulace modernistů zpět ke skutečnému výkladu Aristotelova díla podle Komentátora. Modernistická dedukce zrušila praktický intelekt jako jedinečnou příčinu, která působí účinky v řádu prvních substancí. Další dvě kritické otázky spisu *De homine* se týkají chybně postaveného etického intelektualismu, který pojednává praktický intelekt z neoplatonské perspektivy Toledské školy a upřednostňuje teoretický pohled nad etickým.[[542]](#footnote-542) Albert odmítá oba postupy jako aporetické a zásadně je reviduje odkazem na Komentátorův výklad *Etiky*. Praktický intelekt musí být nasvícen zepředu, od reálného jednání a od reálné žádostivosti dané nejprve smyslově. Jedině tato determinace morálního jednání daná nasvícením praktického intelektu zepředu zajišťuje praktický sylogismus podle principu ex *inmediatis* daného ve *Druhých analytikách* (kap. 4.4.1). Albert se nyní může vrátit k původní definici praktického intelektu jako extenzi teoretického intelektu.

Pro další vývoj politické teorie je klíčový výklad dvojího typu poznání daného odděleně pro teoretický a pro praktický intelekt. Albert bránil autonomii obou typů intelektu v souladu s výkladem *Etiky Nikomachovy*. Následný postmoderní spor o autonomii praktického rozumu najdeme v Kantově *Kritice praktického rozumu*. Autodeterminace objektivně dané vůle v Kantově druhé kritice ale sleduje Oliviho ipseitu vůle (kap. .1.1). Kantova odpověď na extenzi teoretického rozumu do praktického sleduje scénář *Modernorum* (*Satz a priori wodurch*... *Wille unmittelbar objectiv bestimmt wird*).[[543]](#footnote-543) Kant odvodil schéma kauzality pro praktický rozum z teoretického intelektu, což první averroimus zásadně odmítl (*reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend*). Dílo *Kritika praktického rozumu* používá stejný model transcendentální dedukce pro praktický intelekt jako měla *Kritika čistého rozumu* pro teoretický intelekt podle Scota (kap. 5.4.4). Podle prvního averroismu nemůže být teoretický intelekt nikdy bezprostředně praktický, protože nemůže přímo působit v realitě. K výkonu přímé kauzality potřebuje potenciální teoretický intelekt příslušné mediační diafanum, což je praktický intelekt. Extenze teoretického poznání do praxe podle Alberta znamená, že teoretický a praktický intelekt není determinován stejným pojetím pravdy, protože nemá stejný předmět poznání. Opět je ve hře Averroesovo pojetí pravdy jako *proportio*, čili adekvace intelektu vzhledem k rodově určenému objektu poznání. Cílem teoretického intelektu je poznání, ale praktický rozum směřuje k činnosti dané v hotovém skutku či díle, které je dáno reálně a personálně. Oba rody se od sebe zásadně liší a tím i činnost a pravda daná v obou druzích intelektu. Extenze teoretického intelektu do praktického jde směrem k reálnému jednání a osobnímu chtění. Albert respektuje pořadí obou intelektů dané v tezi o primátu teoretického nazírání podle Aristotela vykládaného Averroesem a ne Avicennou. Vyhlášení války moderním avicennistům kvůli jejich chybnému pojetí etiky vypadá následovně.

„K dalšímu je třeba říci, že dobro je v intelektu dáno až po pravdě (*bonum est post verum in intellectu*). Pravda je dána ve výměru univerzální species, dobro naopak v osobním jednání. Proto je třeba rozšířit působnost teoretického intelektu nad to, co je mu vlastní jako intelektu. Podstatou intelektu, nakolik je intelektem, je jeho zakotvení v univerzalitě. Pokud má být praktickým, pak musí rozšířit své působení až k osobnímu jednání, které zakládá praxi (*extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis*).“ [[544]](#footnote-544)

První věta o primátu pravdy nad dobrem v lidském intelektu má rozhodující význam pro další utváření politické teorie (*bonum est post verum in intellectu*). Výklad dává správné pořadí praktického poznání podle Aristotela, a ne podle primátu dobra jako hypostázovanéspecies. Primát pravdy sledovaný skrze teoretický intelekt musí určovat jakékoliv poznání. Ale to v žádném případě neznamená, že poznání samo o sobě produkuje čin, jak si mysleli a dodnes myslí akademičtí modernisté. Nový výklad etické racionality je postaven podle výkladu intelektu v CMDA. Protože cíle obou intelektů nejsou stejné, pak se zásadně liší povaha obou intelektů (*proprium*). Primát teoretického intelektu je dán v universalitě poznání produkované skrze inteligibilní *species* (*verum enim est in ratione speciei universalis*). Naopak praktický intelekt směřuje k partikulárnímu jednání a produkovaném skutku či díle (*bonum autem in particularibus operum*). Pojetí species je dáno univerzálně a potenciálně v mysli, praktický čin je naopak dán partikulárně a aktuálně v realitě. Albert jasně odlišil dvojí cíl intelektu. Nová architektura obou intelektů odpovídá na původní otázku po povaze této extenze uvedenou výše (*quas sit ista extensio*). Intelekt nemůže opustit oblast univerzálního myšlení, protože by přestal být sebou samým (*proprium enim suum... est stare in universali*). Extenze je nutná proto, aby teoretický intelekt mohl aktivně působit v oblasti partikulárního jednání, kam vinou univerzality nemůže dosáhnout (*ultra id quod est intellectus proprium*). Albert věděl na rozdíl od tehdejší moderny, k čemu slouží diafanum v CMDA (kap. 2.4.4). Dvě genericky odlišné verse intelektu musí být ve vzájemném vztahu, neboť teoretické vědy se liší od praktických. Jestliže se má teoretický intelekt stát praktickým (*si deberet esse practicus*), pak musí expandovat do rodově odlišné intelektuální formy, která determinuje morální a politicku praxi (*necesse est extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis*). Obě složky jednoho a téhož intelektu daného v jedinečné osobě se v rámci extenze harmonicky doplňují a není mezi nimi žádný rozpor. Rozlišení obou intelektů sleduje rozbor *tertium* a *quartum* *genus* v CMDA rozlišující individuální a univerzální status *intellectus possibilis* (kap. 2.4.3). Za prvé, existuje *intellectus practicus* jako *tertium genus*, který se zabývá osobními činnostmi; tentýž intelekt lze chápat jako *quartum genus* vzhledem k jeho obecné povaze v člověku. Co se týče činnosti praktického intelektu, zprostředkování prochází skrze primát poznání uskutečňovaný v teoretickém intelektu. Univerzální poznání dobra se musí uskutečnit jako první krok (*bonum est post verum in intellectu*), protože racionalita daná univerzálními species (*in ratione speciei universalis*) zprostředkovává činnost praktického intelektu vzhledem k jeho cílům uskutečňovaným díky vůli dané v těle. Utopie a ideologie intelektuálů vznikají v teoretickém intelektu, dějinná praxe je dána pouze a jedině skrze nasazení praktického intelektu. Málokdo dokáže spojit oba intelekty do jednoty. Karel Marx navázal na myšlení prvního averroismu, protože zakotvil práci v dějinně situovaném těle. Dobře věděl, že hegeliánská univerzitní utopie a teoretický utilitarismus všeho druhu svět nezmění. Pro skutečnou změnu kapitalistického systému do lidštější podoby je třeba uplatnit praktický intelekt. Na základě známého provolání *Komunistický manifest* (1848) založil *Komunistickou internacionálu*, která politicky sjednotila odboráře a aktivisty v různých zemích.

Albertův spis *De homine* postavil primát prakticky realizovaného činu nad hypostázovaným dobrem a tím zrušil hlavní argumentaci teologického a politického augustinianismu. Albert ukončil neoplatonistické výklady *Etiky Nikomachovy*. Nejvyšší dobro chápané prostřednictvím *intellectus agens* přestalo být mobilem praktického intelektu. Etická správnost moderny byla daná jako Anselmovo *rectitudo*, které se realizovalo skrze mysticky osvícenou vůli (OBJ, kap. 1.2). Aktivní forma intelektu (*intellectus practicus*) poháněná lidskou vůlí a touhou byla aktualizována hypostázovanými formami dobra, které reflektoval kontemplativní intelekt. Albert obhájil původní význam Aristotelova dobra pro nás, které má etika a politika dosahovat podle výše uvedeného středního členu demonstrativního praktického sylogismu. Praktický sylogismus predikuje ideální střed mezi extrémy díky jednání založenému na prozíravém úsudku rozumných lidí.[[545]](#footnote-545) Novým středním členem (*medium*) praktického sylogismu je moudrý člověk sám, a ne nějaká *species* dobra třetího druhu odvozená porretánským dělením univerzálií. Albert otočil pořadí poznání v etice a tím ji založil jako praktickou vědu podle Averroesova výkladu. Albertova definice praktického rozumu jako specifického druhu racionální činnosti založila na latinském Západě etiku a později i politiku jako samostatné vědy. První averorismus s odvoláním na prozíraného člověka daného jako střed praktického sylogismu v *Etice* brání determinaci praktického intelektu z reálné kauzality svobodné osoby, a ne z teoretického principu poznání. Albert s odvoláním na Averroesův komentář k *Metafyzice* vysvětluje, proč etické a politické jednání vzniká v rámci autonomní racionální formy (*forma compositionis*). Založení etiky jako samostatné vědy ukazuje následující citát. Albert Definuje aktivní povahu praktického intelektu, který se liší od abstrakce teoretického intelektu. definující správně podanou predikaci *in artificialibus* pro praktický intelekt, která se zásadně odlišuje od abstrakce skrze teoretický intelekt.

„Dále platí, že praktický intelekt má formu vztaženou k jednání na úrovni věcí (*practicus intellectus habet formam operativam rei*) a skrze tuto formu se spojuje s reálnou věcí (*componitur cum re operata*). Aristoteles říká v sedmé knize *Metafyziky*, že zdraví způsobené v nemocném člověku pochází z poznání zdraví, které je v duši lékaře a mluví o 'složené formě' (*forma compositionis*). Proto není forma ve spekulativním intelektu dána směrem k individuální věci, ale vztahuje se k této věci tak, jak je reprezentována prostřednictvím abstrakce (*non est ad rem, sed a re per abstractionem*). Proto se nazývá 'abstrahovaná forma' (*forma abstractionis*).“ [[546]](#footnote-546)

Rozlišení mezi teoretickým a praktickým intelektem je dáno přesahem do reality, kde praktický intelekt působí kauzálně tím, že se přímo spojí s věcí. Reálné působení je dáno skrze účinnou formu praktického rozumu (*formam operativam rei*). Tento typ jednání zakládá praktické poznání jako druh aktivní formy (*ad rem*), která vytváří jednotu s reálnou věcí (*forma compositionis*). Teoretický intelekt naopak přijímá v procesu abstrakce poznání od reálné věci (*a re*). Generický rozdíl daný termíny „*ad rem–a re*“ má zásadní charakter. Kompozice praktického intelektu daná kauzálním spojením s reálnou věcí se tím zásadně liší od procesu abstrakce. Tím dostaneme dvojí typ poznané formy, který určuje dvojí rodově odlišný typ poznání. Abstraktní forma (*forma abstractionis*) je daná „od“ věci směrem k univerzální a pouze potenciální predikaci. Tím se zásadně liší od kompoziční formy přímo spojené „s“ danou věcí skrze operativní jednání v realitě (*forma compositionis*). Vztahem k první substanci jako kauzálně působícímu jsoucnu se zásadně odlišily dvě rodově odlišné operace intelektu dané teoreticky a prakticky. Teoretický intelekt abstrahuje od reálné věci, praktický intelekt komponuje reálnou věc. Definice jednání se výslovně týká praktického intelektu, jehož forma umožňuje aktivní manipulaci věcí (*practicus intellectus habet formam operativam rei*). Operativní forma je dílo, které intelekt vytváří svou činností, v níž jeho záměr a prováděné dílo přímo zasahuje danou jedinečnou věc v realitě (*hoc componitur cum re operata*). Takový druh praktického sylogismu se nazýval predikace „*in artificialibus*, protože řemeslná tvorba (*ars*) vytváří jednotu se skutečnou věcí. Albertův příklad pro tuto formu praktické kompozice intelektu a věci je vzatý podle Aristotela. Zdraví je praktický záměr a cíl činnosti nejprve daný v mysli lékaře (*quae est in anima medici*). Skrze jeho činnost se praktická idea stává reálnou formou v těle pacienta (*sanitas quae inducitur in aegro*). Kompozicí je tato činnost proto, že forma zdraví původně daná v lékaři je nyní převedena skrze *intellectus practicus* do hylemorfické substance pacienta. Hermeneutika zdůrazňuje, že tato teze vytváří jiný druh *dativus auctoris*, který se zásadně liší od moderního dativu. První averroismus postavil osobu jako subjekt vzhledem k jednání jako jsoucna, které přichází do prostoru dějinnné manifestace bytí (*Ge-Stell*). Osoba představuje hlavního aktéra dějinně určené praxe (viz Marx), a to díky praktickému intelektu jako *tertium genus* (Albert). Moderna provádí zcela falešnou projekci *tertium ens*, které ustavuje v prostoru mytologicky uchopené praxe. Nejprve ustavila denudaci osoby jako moderní *individuum*, které je chybně dána v modu *Oxfordian Fallacy* jako *quartum genus*. Pak před toto individuum postavila další mytologickou denudaci reálného jednání, které stojí na denudaci objektivního dobra jako *tertium ens* působícího jako reálná *causa efficiens* daná hyparchicky. Založení moderny ve vztahu ke skutečnosti vytváří metafyzickou paranoiu. Neexistuje ani realita, ani skutečný původce činností. Jedna abstrakce nahrazuje druhou. Bohužel, tento vyšinutý jedinec a jeho mytologická praxe následně představuje postmoderní subjekt společenských smluv a lidských práv.

Albert jasně vidí, že praktický intelekt dosahuje až do reálu, kde působí jako osoba také kauzálně, protože kompozice se týká přímo i přetvářené materie. Praktický intelekt neprodukuje univerzální formu danou pouze v mysli. Specifický objekt praktické činnosti je reálně uskutečněné dílo, v tomto případě uzdravený pacient. V etice je to dobrý nebo špatný skutek. Ale tyto činnosti jsou jedinečné aktuální činy a díla, a ne univerzální pojmy. Díky této původní činnosti intelektu v realitě se poznávající subjekt a poznávaný objekt spojují ve specifické činnosti, která manifestuje aktualizovaný předmět činnosti (*res operata*). Teoretický intelekt není schopen tohoto druhu individuální kompozice, protože má jiný druh formálního objektu poznání (*forma vero quae est in intellectu speculativo*). Povaha predikace zvaná „*in artificialibus*“ tvořila *Lichtung* pravdy a nepravdy, která kolem roku 1240 oddělila školu prvního a druhého averroismu. Albert se definitivně rozešel okolo roku 1240 se školou *Modernorum* kolem Rufuse, Bonaventury a Kilwardbyho. Forma vzniklá v procesu abstrakce nejde k věci jako u praktického intelektu (*non est ad rem*), ale pohybuje se pouze v oblasti univerzální abstrakce (*a re per abstractionem*). První averroismus dobře věděl na rozdíl od moderny, že spis *Etika* definuje zcela specifickou podobu pravdy pro praktický intelekt (ἀλήθεια πρακτική, E.N. 1139a26). Poznání praktického intelektu je adekvací vzhledem k prováděnému dílu a ne vzhledem k teoreticky poznané věci. Díky obhajobě praktického rozumu a pravdy je politika a etika možná jako samostatná forma lidského jednání. Jsou spojeny s osobním jednáním, které Aristoteles původně definoval jako „lidskou výtečnost“ (ἀρήτη). Tuto politickou schopnost nově ocenila Arendtová v brilantních analýzách politické praxe a svobody. Spis *De homine* položil základy pro samostatnou etiku a politiku v rámci vědecké definice praktického intelektu pojatého podle *Druhých analytik*. Albert inspirovaný Averroesem vytvořil na latinském Západě po první teorii dvou složek intelektu, z nichž každá má svou pravdu, svou formu a svůj obor poznání. Tento výklad převzal zakladatel humanismu Dante ve výše uvedeném díle *Monarchia*, které předkládá první humanistickou formu extenze teoretického rozumu do praktického. Politická a duchovní jednota lidstva postupně uskutečněná v rámci křesťanského kosmopolitismu se stává epochálně novou „*forma compositionis*“. Zapomenutý první averroimus Alberta, Sigera, Bacona a Danteho (a nikoliv teokratického teologa Akvinského) představuje základ evropského humanismu a autonomní politické vědy. Z předchozího výkladu extenze teoretického intelektu do praktického je jasné, že sofistická moderna neměla na to, aby vědecky obhájila autonomii lidského jednání v rámci jedinečné svobodné osoby.

Bacon podal podobný výklad termínu „*extensione fit practicus*“ okolo roku 1245, kdy prováděl první kritiku druhého averroismu. Jeho komentáře Aristotelovy praktické filosofie jsou ovlivněny Averroesovým komentářem k *Metafyzice*, proto se liší od Albertova výkladu *De homine* ovlivněného výkladem CMDA. Definice praktického intelektu je podána s ohledem na sebereflexi spekulativního intelektu, která se uskutečňuje prostřednictvím přímé kontemplace pravdy. Tím se spekulativní intelekt liší od praktického intelektu. Ten se aktualizuje mediací, která získává požadované dobro.

„Jakmile intelekt vidí a poznává onu pravdu, kterou sám ze sebe předává, pak se spekulativní intelekt tímto rozšířením stává praktickým (*intellectus speculativus extensione fit practicus*). Bez další mediace (*sine medio*) touží po této pravdě (*ad diligendum ipsum*). Spekulativní intelekt k tomu nepotřebuje žádného prostředníka, protože tuto touhu má dostatečně danou sám v sobě (*sufficienter sine medio diligitur*) a tak se stává totožný s praktickým intelektem (*speculatur ille idem practicus per medium*). Z toho vyplývá, praktický intelekt zprostředkovává jednání dané chtěním (*medium in via diligendi*) a spekulativní intelekt zprostředkovává jednání dané kontemplací (*medium in via speculandi*). [[547]](#footnote-547)

Pravda je ze své podstaty účinná v realitě (*verum quod suiipsius est communicativum*), ale praktickou pravdu lze šířit jedině skutkem. Proto teoretický intelekt je daný nazíravou praxí pravdy, ale ta má pouze spekulativní charakter. Teoretický intelekt expanduje při poznání dobra do své praktické formy (*speculativus extensione fit practicus*). Sebereflexe takto rozšířeného intelektu je výkonem vůle a lásky, proto nemůže být čistou intelektuální kontemplací univerzálních významů, kterou vykonává teoretický intelekt (*speculatur ille idem practicus per medium*). Extenze teoretického intelektu do praktického zajišťuje potřebný střední člen soudu daný kauzálně i univerzálně (*per medium in via speculandi*). Střední člen praktického jednání v sobě obsahuje aktuální a individuální poznání dané kauzálním chtěním (*est medium in via diligendi*). Na rozdíl od kritizovaných modernistů, jako byl Rufus, Bacon přesně definuje racionalitu podle kauzality středního článku sylogismu (*medium*), který zajišťuje vědecké poznání podle *Druhých analytik*. Teoreticky uvažovaná pravda a prakticky chtěné dobro představují dvě různé formy poznání, které nelze spojit do jednoho vědeckého sylogismu, protože nemají stejný způsob uvažování (*in via diligendi... in via speculandi*). Pro teoretický intelekt je pak střední článek důkazu zajištěn extenzí, protože praktický intelekt může vytvořit druh etického sylogismu. Proto Bacon tvrdí, že teoretický intelekt nepotřebuje Rufusovu *species* dobra nebo jinou porretánskou hypostázi pro ustavení středního členu praktického sylogismu (*movetur tunc sine medio ad diligendum ipsum*). Protože milujeme osobu či chceme nějakou věc, pak vzniká v intelektu praktické zaměření dané aktuálně, které se genericky liší od intelektuálního poznání. Tím je aktualizovaný teoretický intelekt, protože tuto aktualizaci chtění přijímá od prakticky dané inteligibilní formy a její kauzalitou je individuální vůle. Zavedení reálné kauzality od praktického chtění do teoretického intektu zavedlo schéma nasvícení zepředu, od reálně chtěné věci. Bacon stejně jako Albert odmítl Rufusovu teorii dobra jako hypostázované *species*, která působí současně univerzálně a kauzálně. Podle Bacona teoretický intelekt nemůže eticky-prakticky jednat, protože nemůže vytvořit praktický sylogismus sám ze sebe. Singulární chtění dané ve středním členu praktického soudu se rodově liší od univerzální abstrakce. Extenze teoretického intelektu do praktického pracuje podle Bacona na obě strany. Aby teoretický intelekt mohl být činný, musí se stát praktickým. Aby praktický intelekt byl etickým poznáním, a ne pouze slepou žádostivostí na způsob Oliviho moderní vůle, pak musí být prodloužením teoretického intelektu. Řešení extenze teoretického rozumu do praktického opřené o Averroesovo pojetí metafyziky odpovídá Albertovu spojení obou složek intelektu podle CMDA.

Tomáš Akvinský bránil autonomní etiku v komentáři k Sentencím (1252‒56), ale nikoliv autonomní politické jednání. Jeho kritika etického avicennismu se odvolává na *První list Timotejovi* („zákon není určen pro spravedlivého, nýbrž pro lidi zlé a neposlušné“) a toto místo vykládá podle Aristotelovy *Etiky*.[[548]](#footnote-548) Aristoteles říká, že správné morální jednání je založeno na svobodě a na lidské excelenci, proto nestačí distance od zlých činů založená pouze na strachu z trestu (E.N. 1179b12). Akvinský kombinuje Aristotelovu *Etiku* s citovaným biblickým místem proto, aby vyzdvihl význam autonomní mravnosti dané již před pádem do hříchu. Klíčový je nový důraz na zákon, který reprezentuje jak spravedlivý jednotlivec, tak i politická komunita. Obrana přirozeného zákona založená na jednání spravedlivého člověka jako nejvyšší formy pozitivního práva je založena na stejném principu jako Albertův výklad *Etiky*. Tomášovo pojetí extenze teoretického intelektu do praktického sleduje Albertovu a Baconovu linii výkladu *Etiky* uvedenou výše. Ale jeho výklad etické racionality pouze rektifikoval teologický augustinianismus.[[549]](#footnote-549) Akvinský potřebuje zdůvodnit spojení víry podle Augustina s praktickým intelektem Aristotela. Akvinský používá termín „*per dilectionem operatur*“ nikoliv jako modernisté, ale ve schématu praktického intelektu podle prvního averroismu. Akvinský odmítl kauzalitu hypostázovaného dobra danou skrze kontemplaci porretánských species. Etika je osobním výkonem jednající osoby definovaná podle Aristotelova rozumného chtění daného jako intelektuální předmět praktického intelektu pro vůli. Bacon a Albert už vůbec nepotřebovali Augustinovu a biblickou argumentaci ke zdůvodnění dobrého jednání. Aristotelova *Etika* musí být vyložena pouze na základě přirozeného rozumu a argumentace. Akvinského exegeze vznikla kolem roku 1255 v duchu prvního averroismu. Použití Augustina a Bible však ukazuje, že existovaly dvě různé teorie ohledně vlády spravedlnosti a přirozené excelence spravedlivého člověka, které vycházely z *Etiky Nikomachovy*. Etický teolog Akvinský sledoval opravenou linii avicennismu podle Toledské školy (kap. 4.5.1). Tím se lišil od etických filosofů Sicilské školy, kteří vyložili specifický charakter praktického intelektu „*ad mentem Averrois*“ podle CMDA (Albert, Siger) a podle Komentátorova výkladu *Metafyziky* (Bacon). Obě větve prvního averroismu ale potvrdily, že etické jednání a činná víra mají autonomii opřenou o novou formu praktického intelektu. Ten se odlišil od teoretického intelektu díky autonomnímu výkonu a cíli praktického poznání. Pro všechny tři hlavní představitele prvního averroismu dále platí, že praxe dostala vědecký statut a výměr (*ratio*) nikoliv od nejvyššího dobra, ale od dobra prakticky poznaného a chtěného vzhledem k nám (λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ, E.N. 1140b5). Nové *medium* etiky představuje podle Alberta jedině konkrétní jednání sledující to či ono individuálně dané dobro pro nás. Tím vzniklo nové východisko k vědeckému pojednání etiky podle skutečného záměru Aristotela, které zásadně odmítlo abstraktní dělení dobra jako *tertium ens*. Okolo roku 1255 došlo k rozchodu obou škol v otázce etiky, protože se zásadně rozlišil výklad *Etiky Nikomachovy*.

„Podstata etiky je dána ve střední návěsti deduktivního úsudku. Střed ctnosti je ale určen směrem k nám, a není jednoduše dán sám o sobě (*quoad nos et non simpliciter*). Proto neexistuje univerzálně daná středová návěst etického úsudku.“ [[550]](#footnote-550)

Citát obsahuje zásadní kritiku objektivistické etiky *Modernorum*. Argument jasně říká, že neexistuje objektivní a univerzální výměr dobra působící jako kauza v reálném jednání, protože praktický intelekt má jinou strukturu než teoretický (*universalis propositio de medio virtutis accipi non potest*). Tomášovy přednášky z let 1270‒71 (*Quaestiones disputatae de malo*) sledují Albertův výklad aristotelské *Etiky*. Pařížské disputace vykládají etický sylogismus podle *Etiky Nikomachovy* a obhajují racionální strukturu morálního jednání (*movetur tantum secundum iudicium rationis*).[[551]](#footnote-551) Tomášovy termíny „*electio*“ a „*iudicio*“ jsou vzaty podle *Etiky Nikomachovy* vykládané podle prvního averroismu. Etika se definuje vzhledem k blaženosti reálného jednání existující osoby, která dosahuje blaženosti racionálně a různými cestami.

Traktáty obhajující racionální výklad *Etiky* podané „*ad mentem Averrois*“ podle Sicilské školy byly namířené především proti etickým objektivistům ze školy *Modernorum*. Brilantní esejistické dílo *De summo bono sive De vita philosophi* (1270) od Boethia z Dácie a jemu podobné výklady nutně zadělaly na zásadní konflikt s objektivními avicennisty, jejichž mystika jedné pravdy kontemplující hypostázovanou *species* dobra nemohla z principu uznat princip etické autonomie. Ten byl založený na existenci osoby v modu „*ipse*“. Hermeneutický rozbor *Etiky* ukázal na další zásadní důvod Tempierova modernistického dekretu z března 1277, který útočil v článcích 167−83 na nové pojetí etiky, vztahu přirozených a nadpřirozených ctností, posledního cíle lidského života a sexuální morálky. Současné výklady dekretu předložily první koherentní interpretaci výše uvedených článků skrze systém autonomně pojaté sexuality (*système du sexe*; Libera 1991, 194). Hermeneutika ukazuje, že tento výklad je třeba doplnit o zásadní konflikt prvního a druhého averroismu ohledně aristotelské definice autonomní etiky a etické racionality. Rozdíl mezi oběma školami při výkladu autonomní etické a politické racionality ukazuje na dosud neprobádané téma „politického averroismu.“ Jeho zkoumání dané v hermeneutické archeologii uzavírá vznik a etablování objektivity na latinském Západě. Aristotelovo řešení rozšíření teoretického intelektu do praxe umožnilo přechod filozofické etiky do nově definované politické vědy. Autonomní politická racionalita se zrodila jedině v prvním averroismu sicilské školy, která interpretovala spis *Etika* a *politika* podle Averroesova pojetí „meta-fyziky“. Nové pojetí politické racionality využilo rozšíření teoretického intelektu do praxe. Po překladu Aristotelova spisu *Politika*, první averroismus integroval jednotu politického těla do jednoty božského řádu. Politika nabyla nového významu s ohledem na poslední určení člověka, které vzniklo v letech 1268–75 v debatách republikánské Florencie, papežské Itálie a filosofické Paříže. Hermeneutika nakonec zkoumá vznik nové politické racionality v souvislosti s různými projekty aristotelské metafyziky. Obhajoba etického jednání, která byla předložena v sicilské škole „*ad mentem Averrois*“, vytvořila základ pro politickou vědu latinského Západu. Západ v tomto bodě překonal Falsafu tím, že vytvořil nezávislou politickou racionalitu založenou na suverenitě lidu.

## 6.2 Vznik autonomní politické vědy

Humanisté prvního averroismu zavedli nový výklad *Etiky Nikomachovy*, který dal etice autonomní racionalitu a založil ji jako samostatnou vědu. Aristotelikové marně vysvětlovali škole prvních *Modernorum*, že praktický intelekt sleduje druh pravdy daný v singulárních činech osoby. Tímto přesahem do reality se praktický intelekt genericky odlišuje od hledání blaženosti podle teoretického intelektu, které je zaměřeno pouze kontemplativně a univerzálně. Tím, že je praktický intelekt v přímém kontaktu s reálnými věcmi, se odlišuje od hledání blaženosti podle teoretického intelektu, který je zaměřen pouze kontemplativně a univerzálně. Díky existenci praktického sylogismu predikujícího reálné účinky dané kauzalitou praktického intelektu se stala etika samostatnou vědou postavenou mimo teoretickou filosofii. V prvním kole sporu mezi oběma školami v letech 1240‒50 nebylo politické jednání zkoumáno jako samostaná etická disciplína. Situaci zásadně změnil překlad Aristotelovy *Politiky*, který Guillelmus Moerbeke odevzdal latinskému Západu roku 1260. Předešlý anonymní překlad zpracoval pouze první dvě knihy z tohoto spisu a měl na politickou teorii tehdejší doby jen malý vliv (Martin 1951, 29). Spor o autonomii morálního jednání vypukl znovu a s mnohem větší intenzitou po překladu Aristotelova díla o politice. Po recepci Aristotelovy *Politiky* bylo etické určení praktického intelektu dané v prvním averroismu rozšířeno i na politickou praxi. Spor politických aristoteliků s představiteli druhého averroismu se rozšířil i do oblasti politických teorií. Působení politicky činného prvního averroismu odkazuje na téma zatím nenalezených přednášek o Aristotelově *Politice* od Sigera z Brabantu. Mandonnet je citoval odkazem na Petra de Bosco.[[552]](#footnote-552) Je prý mnohem lépe, když stát řídí spravedlivé zákony než jen čestní lidé (*longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris*). Stát mají řídit spravedlivé zákony, protože vláda univerzálního práva postaveného na politické verzi praktického intelektu je víc, než jen vláda založená na osobní *fronésis*. První averroismus přinesl první autonomní politickou filosofii podle Aristotela, protože politická teorie byla oddělena od etiky i metafyziky. Falsafa nevytvořila autonomní politickou teorii. Jejím vrcholem byl vznik harmonického státu podle *Etiky Nikomachovy*, který vytvořil Al‑Fárábí jako první evropský intelektuál (OBJ I, ch. 2.1.1). Falsafa vytvořila politickou teorii založenou na Aristotelově *Etice*. Tato definice politiky, která vznikla asi tři století před latinským Západem, odpovídá uspořádání společnosti založené na příbuzenství, které se řídí etickými imperativy převzatými z Koránu.[[553]](#footnote-553) Tato vize spravedlivé společnosti a státu odpovídá Akvinského apolitické definici člověka jako „*animal sociale*“, který je determinován snahou o dosažení „*bonum commune*“. Etická definice sociality ale nestačí na založení rodově odlišné politické racionality na úrovni „*bonum politicum*“.

Latinští modernisté nevytvořili ani autonomní sociální teorii společnosti danou na úrovni aristotelské etiky. Škola iluminátů byla ovládaná teorií jedné pravdy opřené o politický augustinianismus, biblickou univoční ontoteologii a papežský primát. Jejich sofistická metafyzika a teorie poznání byly plné rozporů. Moderna až do Scota nevytvořila ucelený a koherentní systém myšlení. V takovém myšlenkovém světě nemohla vzniknout etika jako automnomní věda univočně definující jednání, natož autonomní politická racionalita. Výklad politického jednání ve škole *Modernorum* byl dán neoplatonským výkladem *Etiky Nikomachovy*, který vyložila předešlá kapitola. Vymezení politické racionality sledovalo avicennovské pojetí dobra jako nejvyššího rodu, které jednotlivec primárně neaktualizuje v jednání, ale skrze kontemplaci. Teorie jedné pravdy daná odsouzením 1277 a pak bulou *Unam Sanctam* vedla k objektivnímu náhledu na politickou moc, kterou šlo odvodit skrze různé formy univoční dedukce, dělení a třídění porretánských species. Moderní *Nominales* vytvořili podle Porfýriova stromu jsoucno třetího druhu v podobě různorodého sociálního těla a jemu odpovídajícímu cíle v podobě specifického dobra, které je možno teoreticky nazírat přes odpovídající formu habitu. Politický augustinianismus dělil abstraktní lid jako specifický „*corpus*“ na různé části (*corpus morale*, *politicum,* *naturale*, *mysticum*). Toto dělení vycházelo z jednoho rodového zdroje moci a racionality, kterým byl boží zákon (*lex aeterna*) dělený na podsložky dané teologicky, filosoficky a eticky. Unitární politická teorie od Augustina, přes Akvinského k  Aquaspartovi ví, že jednota vychází od boha jako dárce moci a forem a k bohu je potřeba tuto jednotu zase přivést.[[554]](#footnote-554) Druhý averroismus a semiaverroismus Akvinského a Aegidia Romana vzal teorii o plné harmonii církve a státu (*unanimitas*) známou již od karolinských právníků (Jonas z Orleansu, asi †843). Teoretikové prvního averroismu jako výše citovaný Jan z Paříže (kap. 6.1) postavili proti pojetí teokratické *unanimitas* filosofické přirozenoprávní teorie, které jasně oddělily *lex divina* a *ius naturale*.[[555]](#footnote-555) Politickou jednotu bylo třeba definovat v její rodové autonomii. Ta je daná formou kolektivního politického dobra a praktické politické racionality, která se rodově liší od etického jednání. První averroismus vědeckým rozlišením politiky, etiky, filosofie a teologie přinesl nové řešení sofistického sporu o tzv. „dvojí pravdu“. Mistři Pařížské univerzity ve svém prohlášení z dubna 1272 odmítli takový druh pravdy odkazem na filozofické a vědecké pojetí pravdy dané ve spise *Druhé analytiky*. Existuje jedna skutečná osoba a ta jde za blažeností jako jedinečným cílem života různými způsoby jednání, myšlení a volby. Magistři z Rue du Fouarre tímto prohlášením založili autonomii politické vědy v rámci přesně určeného rodového poznání politiky a jí odpovídající reálné kauzality a racionality. Vzhledem k politice a věčné blaženosti tuto dvojí cestu k jednomu cíli ukázal Dante ve spise *Monarchia*. Jeho aristotelským vzorem byl přívrženec Guelfů a florentský filosof Brunetto Latini. Jeho kniha *Li Livres dou Tresor* psané ve francouzském exilu (1261‒70) definovala lid jako zdroj politické moci a omezila moc vládce.[[556]](#footnote-556) Exulant Brunetto znal spis *Politika* a díky pobytu v Paříži patří k důležitým svědkům komentáře tohoto spisu v linii Sigera. Hermeneutika upozornila na klíčovou roli Sigera ve sporu o autonomii filosofie a humanitních věd, protože předložil nejúplnější obhajovu poznání a jednoty osoby podle CMDA již kolem 1265. A spis *Politika* byl přeložen v téže době a Siger jej komentoval ve svých přednáškách věnovaným výkladu *Corpus Aristotelicum*. Jeho výklad zásadně ocenil politický filosof a básník Dante v *Božské komedii* a prohlásil Sigera za nejlepšího filosofa jeho doby. Proto je pro ustavení automní politické vědy zásadní škoda, že moderna postihla svým *damnatio memoriae* tuto důležitou část Sigerova myšlení. Jeho komentáře *Etiky* a *Politiky* jistě kolovaly jako *reportatio* studentů, ale nedochovaly se mimo jiné i vinou zániku školy prvního averroismu a následnou démonizací Sigera (kap. 5.5). Dante a Ockham představují z hlediska politické teorie Sigerovy žáky. Objektivně manifestovanou podobu politického myšlení ukazují historické spory ohledně buly *Unam Sanctam* a spor avignonského papeže Jana XXII. a odbojného císaře Ludvíka IV. Bavorského. V tomto období píše Ockham svá politická díla, zejména traktát *Dialogus* psaný mezi léty 1333 až do jeho smrti (1348).

Albertův komentář ke spisu *Politika* (*Politica*, 1264) je vynikajícím příkladem dedukce politické racionality, která navazuje na jeho druhý komentář k *Etice Nikomachově* (*Ethica*, 1262). Albert řešil základní otázku ve stejné době jako Siger: Proč je pro stát lepší, když mu vládnou spravedlivé zákony než čestní lidé? Albert předkládá první kompletní výklad spisu *Politika* v původní intenci Aristotela, stejně jako to předtím udělal pro *Etiku*. Sigerovy traktáty podávající výklad *Etiky Nikomachovy* a *Politiky* zatím neznáme. V případě Aristotelových etických spisů jsme však sledovali Sigerův vliv na spis *Anonymus Giele* (kap. 4.3.1). Jeho předpokládaným autorem je Boethius z Dácie, který byl známým komentátorem *Etiky* v Sigerově linii. Pokud vezmeme Sigerův výklad *Metafyziky* a zejména *De anima*, pak lze právem předpokládat, že tento brilantní aristotelik komentoval *Politiku* v podobném duchu jako Albert. To ukazuje výše uvedený smysl Sigerových přednášek zaměřených na klíčové postavení politicky daného zákona nad etickou či politickou excelencí jednotlivce. Albertovo dílo mělo klíčový význam pro utváření pouta mezi praktickým intelektem a jemu odpovídající formou vlády. Albertův komentář *Politiky* byl první v řadě a díky své kvalitě dal základ následujícím politickým teoriím latinského Západu. Sofistické výklady druhého averroismu hrály při výkladu Aristotelovy *Politiky* už jen druhé housle. Výklad *Etiky* podle druhého averroismu měl dominantní charakter daný prvotní recepcí tohoto díla v prostředí Avicennovy metafyziky. Recepce politických spisů Aristotela se díky včasnému výkladu Alberta odlišila od moderních porretánských komentářů *Politiky*, které do roku 1277 ani nevznikly. Hermeneutika považuje polemické spisy proti Dantovi za jedny z prvních modernistických výkladů *Politiky*. Dominikán Guido Vernani ve spise *Contro Dante* (1329) považoval Danteho dílo *Monarchia* postavené na Albertově komentáři *Etiky* a *Politiky* za averroistický spis. Základní směr Albertovy interpretace *Politiky* je dán Aristotelovými odkazy na *Etiku Nikomachovu*, která určuje výklad *Politiky* orientací na cíl blaženého života. Rozdíl mezi politikem a filosofem v otázce blaženosti je následující.

„Úkolem politika je dosáhnout dokonalosti v oblasti etiky a šťastného života v politické komunitě (*perfectionem virtutis moralis et felicitatem civilem*). Úkolem filosofa je dosáhnout dokonalosti v oblasti rozumového poznání a intelektuální či kontemplativní blaženosti.“ [[557]](#footnote-557)

Blaženost dosažená aktualizací společného dobra v rámci politické komunity (*felicitatem civilem*) nemá stejný charakter jako individuální nazíravý život filosofa (*felicitatem contemplativam*). První averroismus se vrátil k původní vizi *Etiky* a *Politiky* tematizující plnost existence po všech stránkách, včetně přízně bohů a šťastné hry osudu (εὐδαιμονία). Blaženost představuje jeden společný cíl pro teoretické a politické jednání a vytváří poslední jednotu myšlení a praxe. Výměr (*ratio*) politického jednání a teoretické kontemplace proto nemůže být stejný, díky dvěma odlišným formám intelektu. Z filosofického hlediska existuje jen jeden finální cíl v životě člověka (*eadem est felicitas hominis et civitatis*).[[558]](#footnote-558) Ale existují dvě různé cesty k dosažení naplnění blaženosti v osobním a politickém životě. Proto musí výklad *Politiky* sledovat výklad *Etiky* a musí pojednávat obě cesty k blaženosti individuálním způsosobem (*de duobus sit inquirendum*). Rozlišení sfér politiky, etiky a filosofie v rámci blaženosti je dané existenciálním výkonem osoby jako reálné první substance, která realizuje osobní cestu za štěstím různými způsoby. Etické jednání jednotlivce se liší od politického rozhodování v polis, kde má ctnost jiný charakter. Tuto politicky určenou ctnost (*fronésis*) zkoumal již Hérakleitos z Efezu. Tento první politický filozof spojil jednotu vesmíru založenou na kosmickém logu s jednotou obce založenou na zákonu. Společný zákon si občané vytvářejí s ohledem na božský zákon jako nejvyšší zdroj moudrosti (DK 22, B 114). Takový téměř božský zákon mohou vytvořit jen ti nejlepší občané obdaření politickou ctností. Ti jsou zákonem sami pro sebe, protože jsou nejlepší v polis (B 33, B 49). Tito občané poznávají to, co je všem společné a brání zákon stejně udatně jako městskou hradbu (B 44). Hérakleitos nahlížel univerzálně vládnoucí logos mysticky, teoreticky a prakticky. Aristotelova *Politika* rozpracovává a systematizuje Hérakleitovu nauku o polemickém charakteru polis a o skryté jednotě logu.

Definice politiky prováděné v realitě musí najít praktický sylogismus, který zahrnuje specifickou kauzalitu politického jednání. Takové teoretické zkoumání definuje nejvyšší stupeň pozemské blaženosti. Platon a Aristoteles potvrzují, že život v politickém společenství svobodných občanů tvoří nezbytnou podmínku k dosažení nejlepšího teoretického života filosofa. Albertův a jistě i Sigerův komentář *Politiky* tematizuje formu existenciální blaženosti danou ve společenství svobodných a rovnoprávných občanů sdružených pod vládou zákona. Spravedlivý člověk je zákonem sám pro sebe i pro ostatní, což potvrdil předešlý Akvinského výklad *Etiky* opřené o Aristotela i o *Nový zákon*. Zákon není určen pro spravedlivého, nýbrž pro lidi zlé a neposlušné (*1 Tim* 1:9). Stejně tak spis *Politika* tvrdí, že občané vybavení politickou a morální excelencí žádný zákon nepotřebují. Plně ctnostní a moudří občané jsou sami sobě zákonem (αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος, *Pol*. 1284a15). Jejich absolutní ctnost a politická prozíravost zajišťuje obci mnohem lepší vodítko, než může nabídnout vláda obecného práva. Bylo by směšné vnucovat jim nějaký zákon přicházející zvenčí. Státník typu Solóna nebo Lykurga je podobný bohu (ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι, *Pol*. 1284a10‒11). Taková osobnost by měla řídit polis svobodných a rovnoprávných lidí z titulu své morální politické a filozofické nadřazenosti. Autonomie a určování práva na základě svobody zohledňuje výjimečné případy legendárních zákonodárců. Kant jako apolitický filosof však tuto výjimku v oblasti politické praxe univerzalizoval pro určení čistě individuální etiky, oddělené od politické praxe. Pojem „*Faktum der Vernunft*“ staví zákon primárně do autodeterminace individuální vůle.[[559]](#footnote-559) Pro Kantovo spojení zákona a determinující vůle skrze „*Faktum der Vernuft*“ plně platí kritika Arendtové vůči politickému liberalismu moderny, který zredukoval politickou svobodu antiky (ἐλευθερία) na svobodu individuální vůle (*liberum arbitrium*). Aristoteles zná pouze politickou svobodu vázanou na polis, nikoliv individuální svobodnou vůli, která vznikla až u apolitických stoiků žijících po rozpadu řecké polis. Proti citovanému Kantovi je Aristotelova kauzalita ze svobody dána komunitně a politicky. Aristoteles téměř vylučuje možnost, že by jednotlivec měl takovou míru politické ctnosti, že by se postavil mimo normální společenství polis.

Pro další vývoj politické vědy je proto důležité druhé řešení, které hledá politickou excelenci mimo rámec excelence legendárních státníků. Polis svobodných občanů reálně existuje, i když zde nejsou občané typu Solóna vynikající téměř božskou politickou ctností. Pokud mezi sebou nemáme legendární politiky minulosti, tak komunita sobě rovných a svobodných občanů musí vládnout sama sobě skrze obecný zákon. Princip isonomie tvoří podle Aristotela základ každé spravedlivé a legitimní vlády. Rovný podíl na politické moci patří svobodným lidem z titulu občanů. Díky isonomii mají právo vládnout v každém ze spravedlivých režimů vlády. Albertův komentář *Politiky* podává tento filosofický výměr politiky v pojmu *regnabile*. Termín „schopni vládnout“ (*regnabile*) vystihuje v originále *Politiky* III.13 obtížnou pasáž, která řeší právo všech občanů účastnit se výkonu politické moci (*Pol*. 1283a37‒b15). Základní a neodstranitelný problém reálných politických formací spočívá podle Aristotela v tom, že žádný ze tří zkoumaných režimů reálně existující politické vlády (monarchie, timokracie, demokracie) nedosahuje ideální isonomie.[[560]](#footnote-560) Kvůli nedokonalostem každého zkoumaného spravedlivého způsobu vlády (ἔστι δὲ ἀπορία τις) musí platit základní princip, že nikdo z občanů nemůže být vyloučen z podílu na politické moci. Debatovaná řada námitek proti spravedlivé vládě jednoho, několika nebo všech potvrzuje právo všech občanů polis, kteří tak či onak požadují podíl na vládě v každém ze tří zkoumaných režimů.[[561]](#footnote-561) Protože ideální není ani jedna forma vlády ze tří zkoumaných režimů, pak musí striktně platit isonomie pro všechny občany, aby si zde a nyní svobodně vytvořili vlastní vládu, kterou považují za nejlepší možnou a uskutečnitelnou. Primárním zdrojem moci není pro Aristotela a jeho vykladačku Arendtovou formálně a esenciálně definovaný politický režim, ale svobodně jednající občan, jehož politická svoboda je dána jako *causa sui*. Jedině osobní výkon politické svobody neobsahuje žádnou aporii: buď jsou občané svobodní tím, že svobodně jednají, nebo svobodní nejsou.[[562]](#footnote-562) Pro vědecké určení politiky musí Aristoteles zachovat kauzalitu svobodného politického jednání. Její plný význam bez jakéhokoli formálního omezení lze nalézt pouze na úrovni člověka žijícího v politickém společenství svobodných občanů. Albert vykládá citované místo *Politiky* III.13 podle úmyslu Aristotela. Jeho komentář představuje původní *Lichtung* právního státu postaveného na univerzální rovnosti svobodných občanů.

„Aristoteles ukázal smysl otázky, aby bylo lépe rozumět tomu, co míní, těmito slovy: 'Schopnost vládnout patří těm občanům (*regnabile quidem igitur est talis multitudo*), kteří jsou narozeni k tomu (*nata est*), aby tvořili nejlepší společenství, které vyniká schopností politické moci.' Tato schopnost není dána v osobě krále, ale skrze politickou moc jako takovou (*regnabile non a rege, sed regno*). Král vládne, ale mandát k vládě nemá sám ze sebe (*rex enim regnativus est, non regnabilis*).“ [[563]](#footnote-563)

Všichni občané (*talis multitudo*) jsou svobodní díky faktu narození ze svobodných rodičů (*quae nata est*). Jejich politická a nikoliv jen morální ctnost (*genus superexcellens secundum virtutem*) je disponuje k tomu, aby nesli odpovědnost za politicky danou moc (*ad praesulatum politicum*). Tím je poprvé na latinském Západě legitimována politická svoboda občanů. Politická moc v jakémkoliv politickém režimu vlády (Albert zde míní monarchii) je odvozena od původní formy moci celého politického společenství aktivně užívajícího politickou svobodu faktem narození (*talis multitudo, quae nata est... ad praesulatum politicum*). Politická práva jsou dána v modu *per prius* narozením do politické komunity, nikoliv morálním výkonem politické ctnosti, který je dán až v modu *per posterius*. Za doby Aristotela byla svoboda daná narozením ze svobodných občanů a dnes ji zakládá univerzální fakt lidských práv nezadatelně daných faktem narození. Pak následuje klíčová věta nové politické filosofie. Albert shrnuje smysl citované pasáže *Politiky* odkazem na předešlou část komentující politický režim monarchie jako nejlepší formu vlády. Isonomický podíl na vládě (*regnabile*) není dán skrze vládce (*regnabile non a rege*), protože ten pouze vykonává danou vládu (*rex enim regnativus est*). Panovník jako „*regnativus*“ odkazuje pasivně na pověření k vládě, které dostává. Zdroj aktivní politické moci (*regnabile*) vychází z politické komunity skrze svobodné občany sdružené v politickém společenství. Král vzhledem ke své moci není *causa sui*, protože tuto kauzalitu má pouze svobodný občan. Zmocnění k vládě nemá monarcha ze sebe, například skrze nějakou porretánskou hypostázi nebo habitus (*non regnabilis*). Pravomoc takto dané politické vlády pak král vykonává jménem těch, kteří politickou moc mají faktem narození do politického tělesa (*regnabile est talis multitudo*). Originální výklad *Politiky* potvrzuje, že právo na vládu (*regnabile*) nemůže být svobodným občanům vzato, protože isonomie zakládá jejich občanskou a politickou svobodu. Jedině tato isonomie zajišťuje plnou kauzalitu politické moci v tom, co je jí bytostně vlastní. Politická svoboda daná na úrovni osoby neobsahuje výše uvedené aporie dané na úrovni politických režimů. Isonomie podle Aristotela a Alberta zajišťuje, že politická kauzalita vzniklá z individuálních občanských svobod zůstane zachována za všech spravedlivých režimů vlády. Albert potvrzuje původní Aristotelův výklad. Král nevládne z vlastní habituálně dané autority (*non regnabilis*), ale z moci práva primárně daného ve svobodném lidu (*a regno*), který si svobodně zvolil monarchii jako nejlepší formu vlády. Albertův komentář k *Politice* tuto svobodnou a suverénní schopnost občanů vládnout podává skrze výklad pojmu „*regnabile*“. Citát ukazuje zásadní rozdíl mezi dvěma pojmy. Politická moc je determinována přirozeně, tedy faktem narození jako svobodný člověk, a proto patří celé politické komunitě (*regnabile*). Něco jiného je faktický výkon vlády v tom či onom politickém režimu (*regnativus*), čili ve trojím známém režimu vlády popsaném v díle *Politika*. Rozdíl mezi termíny „*regnabilis*“ a „*regnativus*“ zakládá novou politickou teorii latinského Západu. Znalec Aristotela vytvořil touto diferencí teoretický základ přenosu politické moci z lidu na panovníka. Albert vykonával tuto demokratickou nauku také prakticky. V občanských sporech v Kolíně vedl opakovaně tamějšího biskupa k tomu, aby uznal oprávněné nároky měšťanů (*Kleiner* a *Großer Schied* z let 1252 a 1258). Protestantští monarchomachové definovali tuto formu delegace moci odkazem na starozákonní smlouvy: Jozueho smlouvu s lidem v Sichemu (*Jos* 24:19‒25) nebo žádost izraelského lidu o pomazání krále (*1 Sam* 12:1). Kalvínský právník Johannes Althusius (†1638) přesunul důraz od Albertem ustaveného státu práva k zastupitelské demokracii. Klíčová pasáž díla *Politica methodice digesta* (1603) mluví o vládci jako o pouhém administrátorovi a reprezentantu politické moci.[[564]](#footnote-564) Althusius přesunul důraz z  monarchistického výkonu moci preferovaného Albertem a dalšími představiteli prvního averroismu na úřednickou formu vlády, kdy je magistát mocí dočasně pověřen (*regni administratores et rectores universalis consociationis corpus*). Althusiův spis rozšířil základní princip přenesení moci z lidu na panovníka, čímž v nové konstelaci politiky potvrdil Albertův pojem „*regnabile*“. Albertův výklad *Politiky* daný v linii prvního averroismu založil tradici moderního právního státu vládnoucího z moci občanů. Přenesení moci dané delegací a pouhým propůjčením původní suverenity lidu založilo moderní demokracii kombinovanou s vládou univerálně pojatého práva. Zdroj církevní autority, její právo a moc, je dáno z božího zákona (*lex divina*) daného mimo politickou komunitu. Toto vysvětlení vedlo k oddělení duchovní a světské moci v prvním averroismu. Teokratická skupina druhého averroismu a tomismu toto vysvětlení napadla a *de facto* zrušila bulou *Unam Sanctam*.

Další důležitou otázkou je kauzalita politického jednání, která se musí lišit od individuální etiky. Hermeneutika morálního jednání podle *Etiky Nikomachovy* ukázala, že etická praxe jedinečně jednající osoby zakládá kauzalitu středního členu soudu nutného pro ustavení praktického sylogismu. Praktický sylogismus pro etiku navržený Albertem a Akvinským spojuje v modu operativní formy (*forma compositionis*) jak univerzalitu dobra, tak jeho individuální aktualizaci v realitě, kdy se sjednocuje záměr a prováděné dílo (kap. 6.1). Vědecký postup *Druhých analytik* vyžaduje, aby se našel pro politiku také vědecký výměr politického jednání v modu *demonstratio*. Jinak by politika nebyla vědní disciplínou genericky odlišnou od etiky. Politika musí dostat vlastní definici založenou na účinné kauzalitě isonomicky jednajícího občana. Vraťme se k výše uvedeném citátu spojujícímu všechny členy politického vědeckého sylogismu (*regnabile ...talis multitudo.. nata est... genus...ad praesulatum politicum*). Generické působení politické racionality je možné proto, že existuje svobodný občan jako *causa sui*. Kauzalita politicky jednající osoby jako svobodně narozeného občana se kombinuje s kauzalitou danou v politickém společenství jako celku. Proto je třeba hledat výměr singulární a univerzální kauzality svobodného občana, který zakládá *medium* politického sylogismu. První averroismus rozšířil praktický sylogismus daný v *Etice* do výkladu *Politiky*, což dokazuje téma Sigerových nedochovaných přednášek o univerzální platnosti zákona v politické komunitě. Politika jako věda musí rozlišit ctnostné jednání osoby pojednané v *Etice* od ctnostného jednání občana pojednané v *Politice*. Obojí druh jednání lze shrnout skrze univerzální principy. Ale na rozdíl od obecné filosofické kontemplace je praktický intelekt zaměřen v jednání k dosahování reálných cílů, etických a politických. Osoba je angažována v politické komunitě jako občan, který nese v modu politického *subiectum* politickou racionalitu typu *regnabile*. Tím se politický subjekt liší od etického subjektu. Proto je třeba najít praktický sylogismus pro politiku, který zajistí filosoficky zdůvodněnou racionalitu politického jednání. S výměrem politického jednání stojí a padá autonomie politiky jako specifického druhu etického jednání poznaného vědecky. Albertův komentář k *Etice* ukázal proti modernistům, že středová pozice ctnosti může být dána pouze ve vztahu k nám (*quoad nos et non simpliciter,* kap. 6.1). Střední člen praktického soudu musí spojit univerzalitu danou racionálním výměrem a partikularitu danou kauzální účinností reálné první substance, kterou představuje morálně jednající jednotlivec. Totéž platí i pro určení středové pozice politické praxe vzhledem k nám. Racionálně určená povaha politické moci musí správně definovat střední člen politického sylogismu (*medium*) podle hyparchicky dané kauzality vykonávané v realitě polis (*regnabile*). Albertův komentář *Politiky* na tomto místě výslovně odkazuje na *Etiku Nikomachovu* opakovaně zmiňující obtížné hledání středu ctnosti vinou našich vášní (*medium invenire difficilimum est*).[[565]](#footnote-565) Středovou pozici sylogismu určujícího politické jednání zaujímá zákon a individuální praxe. Albert po vzoru Aristotela rozšířil etický zákon o univerzální politický náhled do toho, co je spravedlivé pro všechny svobodné a moudré občany. Připomeňme klíčovou větu z Albertova výkladu *Etiky*, která řídí tuto společnou kompozici praktického intelektu (*practicus intellectus habet formam operativam rei, et per hoc componitur cum re operata,* kap. 6.1). Společně komponovaný zákon obce je dán jako nová „*res operata*“. Tato kompozice ukazuje výkon politické racionality. Ta je ustavena v rámci kolektivně vykonávaného praktického intelektu skrze politickou praxi svobodných občanů.

„Z toho Aristoteles vyvodil následující výrok: 'Je zřejmé, že pokud občané hledají spravedlnost, hledají středovou pozici'. Jak je řečeno v *Etice Nikomachově*: 'Najít středovou pozici je to nejtěžší, a naopak je nejsnadnější se od ní odchýlit.' Stejně to platí o uchopení zákona. Proto říká, že zákon je oním středem, když praví: 'Zákon je tento střed.' Pokud se určí, co je spravedlivé, pak je nalezena i středová pozice. A spravedlnost existuje ve středu jednání, jak praví pátá kniha *Etiky Nikomachovy*.“ [[566]](#footnote-566)

Univerzálním středem politického života je společně hledaná spravedlnost (*justum quaerentes*). Zavedením pojmu „*justum*“ se změnil předmět politiky od rodově odlišné etiky založené na pojmu „*bonum*“. Spravedlnost ve smyslu hledaného středu politického jednání jsou schopni vykonávat ti, kteří znají zákony (*scientem leges*). Zákon určuje spravedlnost pro všechny občany, a tím tvoří politický střed jednání (*determinando enim justum, determinat et medium*). Citát výslovně poznamenává odkazem na originální text *Politiky*, že zákon je střed hledání spravedlnosti na univerzální rovině (*lex enim ipsum medium*). Zákon politického tělesa se liší od praktického etického sylogismu, protože jeho středem je jednající osoba. Svobodní občané jsou si sami sobě zákonem jen tehdy, pokud tento zákon obce tvoří jako společné dílo politické komunity. Pak jsou vázáni svou vlastní kolektivně a svobodně danou racionalitou, která tvoří politický střed jejich občanského jednání, a ne pouze etický střed jejich osobního jednání. Toto určení politického zákona založilo novou extenzi teoretického intelektu do praktického determinující nikoliv morálku jednotlivce, ale politické jednání celé obce a státu. Sigerův teoretický intelekt (*homo ipse intelligit*), který byl vázán na osobu, přešel nejprve do etické činnosti osoby a poté do politické činnosti zákonodárných a zákony dodržujících občanů. Nyní je tato racionalita kauzálně vykonávána skrze zákon jako střed obce (*lex enim ipsum medium*). Zákon je v politické komunitě účinný tím, že jej politicky tvoří, brání a prosazují spravedliví občané. Albert netvrdí jako Claude Lefort ve věku metafyzického nihilismu, že střed moci je prázdný.[[567]](#footnote-567) Modernista Lefort absolutizoval aporii *Politiky* ohledně politické moci dané způsobem vlády (ἔστι δὲ ἀπορία τις*, Pol*. 1283b13) a zapomněl kriticky zkoumat její zakládající kauzalitu, což naopak provedla aristotelička Arendová. Albert by namítl, že Lefortovo pojetí chybně zkoumá smysl politické racionality jako takové (*regnabile*), protože vidí pouze externí reprezentaci moci (*regnativus*). Střed politické moci v prvním averroismu existuje v modu autonomní kauzality, která naven působí skrze politickou racionalitu. Vědecká politická filosofie musí tento střed definovat proto, že existuje reálná politická kauzalita založená na reálné svobodě občanů. Filosofické myšlení musí pravdivě a vědecky přesně definovat všechny významné lidské záležitosti, protože jsou dány na úrovni osob jako reálných prvních substancí.

První averroismus Sicilské školy vytvořil okolo roku 1265 politickou filosofii jako kriticky založenou vědu zkoumající politickou formu praktického intelektu. Toledská škola reprezentovaná Akvinským nebyla schopna tento úkol provést. Střed moci má svou vlastní racionalitu danou skrze politicky vykonávaný praktický intelekt (*regnabile*). Politické režimy se mohou měnit, protože sekundární účinky této základní kauzality jsou na úrovni „*regnativum*“. Nyní je třeba najít střední člen soudu v politickém sylogismu, jenž kategoriálně predikuje singulární kauzalitu občanů jako prvních substancí. Univerzální hlavní premisa je dána jako zákon obce; ale v platném deduktivním důkazu je střední premisa nejdůležitější, protože přináší do důkazu reálnou kauzalitu. Pouze praktický intelekt má vlastní kauzalitu danou ze svobodné vůle (*liber est et causa sui*).[[568]](#footnote-568) Komentář k *Politice* navazuje na předchozí komentář k *Etice* a obhajuje praktický intelekt. Prostřední článek etického sylogismu je určen kauzalitou, kterou uplatňuje praktický intelekt. Svobodný člověk jako politicky jednající občan není nikomu poddaný ve smyslu instrumentální závislosti na cizím rozhodování, a proto je suverénním zdrojem vlastního jednání (*causa sui*). Albert ví z *Metafyziky* a z *Etiky*, že pouze politicky svobodný člověk je *causa sui* (ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα, *Met*. 982b26). Komentář *Politiky* rozšiřuje kauzalitu praktického intelektu daného v *Etice* na politické jednání svobodných občanů. Aristoteles a po něm Albert dává nejvyšší prioritu svobodné existenci občanů dané jejich politickou aktivitou. Občanské společenství založené na spravedlnosti překračuje etické určení osoby díky racionalitě vytvořené na základě společně realizované svobody.

„Aristoteles to zdůvodňuje tím, že «občané považují existenci svobodných lidí založenou na politice za nejlepší volbu ze všech možností» (*alteram quamdam esse a politica, et omnium esse eligibilissimam*). To znamená, že považují existenci svobodných občanů za nejlepší způsob života. Svobodný člověk není nikomu podřízen a je příčinou svého vlastního jednání (*est causa sui*). Proto Aristoteles praví, že ti, kdo takto charakterizují politiku, to dělají nejlepším způsobem.“ [[569]](#footnote-569)

Život svobodných lidí v nejvyšším stupni svobody je dán v politické komunitě (*vitam liberi esse a politica*). Společenství založené na spravedlivých zákonech aktualizuje svobodu v maximální míře, proto si politicky svobodný život zachovává nejvyšší hodnotu (*vita hominis liberi sit omnium eligibilissima*). Svobodná kauzalita založená praxí rovnoprávných občanů představuje nejvyšší úroveň politického společenství (*hanc scilicet politicam, opti­mam esse dicunt*). Albert přesně viděl specifikum Aristotelovy *Politiky* a její rozdílnost od *Etiky*. Interpretuje člověka jako politického tvora, a ne pouze sociálního, jako to má apolitický teolog Akvinský. Poslední míru politického jednání představuje svobodný občan polis, kterého ale neřídí pouze jeho vlastní vášně (ani ty dobré), ale společně hledaná spravedlnost, která je vyjádřena univerzálním, racionálně nalezeným a svobodně přijatým zákonem politicky jednající obce (*lex enim ipsum medium*). Prostředním článkem důkazu vybaveným vlastní aktualizovanou kauzalitou je svobodný člověk jako občan. Tím je dán kompletní sylogismus, který vytvořil politiku jako pravdivě založenou vědu. Obecné zákony (*maior*) jsou způsobeny politickou svobodou (*medium*) a jejich spojení vytváří účinnou kauzalitu zvanou politické společenství (*ergo*). Politický zákon státu se tedy rodově liší od morálního zákona daného bohem a přirozeným rozumem. Etika je dána na úrovni praktického sylogismu osoby. Politický život představuje nejvyšší stupeň pozemské praktické ctnosti. Politika si zachovává vlastní kauzalitu, která je dána svobodným jednáním občanů jako *causa sui* (*tertium genus*). Na úrovni politiky jako univerzálního pojmu (*quartum genus*) existuje genericky jedinečná politická racionalita, která spojuje všechny lidské bytosti (Dantova „*universitas humana*“). Albertův komentář *Politiky* našel politickou univerzalitu realizovanou skrze zákon obce. Tato univerzalita představuje lepšího průvodce, než jen spravedlivá osoba jednají podle etiky. Společně tvořený a uznaný zákon obce není ovlivněn vášněmi, které má ten či onen jednotlivec. A spravedlivý člověk se může o politicky daný zákon opřít tím, že jej v singulární situaci spravedlivě interpretuje.[[570]](#footnote-570) Stejnou pozici měl i Siger, protože podle dochovaného svědectví hájil stejně pojatou nadřazenost politického zákona nad etickým jednáním osoby (*longe melius est civitatem regi legibus rectis*). Zákon jako hledaný střed politické racionality má hierarchickou strukturu opřenou o individuální kauzalitu z politické svobody dané narozením. V souladu se spisem *Politika* Albert potvrzuje, že je možné dosáhnout téměř božské univerzality, která začíná u svobodného občana, přechází k politické komunitě a nakonec k celému lidstvu.

„Tento argument je založen na tom, co je řečeno v *Etice Nikomachově*: božské je to, co je vlastní člověku; božštější je to, co je dáno v obci; nejvíce božské to, co je dáno lidskému rodu.“ [[571]](#footnote-571)

Božskou hodnotu zákona realizuje nejprve osoba ve morálním jednání (*divinum, quod est hominis*). Mnohem více je vidět univerzální síla zákona v polis, kde tvoří střed praxe svobodných občanů (*divinius quod est civitatis*). Nakonec je síla rozumného zákona poznaná v celém lidstvu, i když prozatím jen jako přirozený zákon, který zatím nemá politickou sílu občanského práva (*divinissimum autem quod est gentis*). Tehdejší teoretici práva definovali „*ius gentium*“ ve smyslu univerzálního práva pouze na úrovni přirozeného práva, které ještě nemělo politickou sílu pozitivního práva. Proto byl tak důležitý Danteho pokus vytvořit kosmopolitickou komunitu i na úrovni společně sdílené vlády. Univerzalita zákona roste díky praxi moudrých lidí a polis tím participuje na božském řádu kosmu, jak to potvrdil Hérakleitos z Efezu. Citovaná pasáž Albertova výkladu *Politiky* inspirovala Danteho termín „*universitas humana*“, včetně nadřazeného postavení monarchie a vlády jednoho univerzálního panovníka.[[572]](#footnote-572) Připomeňme pořadí argumentace, která začíná u svobodné kauzality občana jako reálné první substance, a postupuje k univerzální monarchii. Výkon morálního porozumění jde od jednotlivce (*tertium genus*) k celku určenému v modu abstraktního species (*quartum genus*). Etické jednání osoby přechází skrze zákon do politické praxe a nakonec do univerzální monarchie. Teoretický rozum se rozšířením skrze svobodnou a zákonodárnou iniciativu občanů stal praktickým intelektem na druhou. Jeho politická působnost determinuje racionální a etické jednání celé politické komunity, nejen morální jednání jednotlivce. Albert se liší od Aristotela v tom, že dosadil do výkladu *Politiky* univerzální význam monarchie daný v jeho předešlém výkladu *Etiky*.[[573]](#footnote-573) Figura krále se nakonec ztotožnila s legendárními zákonodárci antiky, což rozhodně nebyla původní Aristotelova pozice.[[574]](#footnote-574) Stagiritovy politické spisy při hledání spravedlivých ústav jasně oddělily univerzalitu isonomie od plurality politických režimů připůsobených různým tradicím a zvyklostem řeckých politických komunit roztroušených v ohromném středomořském prostoru *Magna Graecia*.

Výše uvedené pasáže sedmé knihy *Politiky* chybí v Tomášově výkladu, ale Akvinský stihnul osobně dokončit pouze komentář prvních třech knih. Přesto je vidět zásadní rozdíl ve výkladu politické racionality mezi Albertem a jeho žákem. Akvinský nedefinoval politickou svobodu v pojmu „*regnabile*“ jako Albert. V jeho výkladu *Politiky* neexistuje autonomie politického jednání, na rozdíl od Alberta a Danteho. Tomáš bere z *Etiky* pouze prozíravost občana (*prudentia*) zaměřenou ke komunitní formě dobra a spravedlnosti, a pak ji ve stejném smyslu aplikuje na výklad *Politiky*. Svoboda občanů je v Akvinského výkladu nahrazena pouhou socialitou vázanou na uspojení pudu sebezáchovy (*bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae*).[[575]](#footnote-575) Akvinský na rozdíl od Alberta nenašel nový druh politického praktického sylogismu, který by politickou excelenci účinně odlišoval od morální spravedlnosti. Akvinský nezavedl do politiky autonomní kauzalitu a racionalitu odvozenou od politické svobody občanů. Proto je zakladatelem postmoderních ideologií, jako je politický liberalismus založený na představě státu jako tvůrce obecného blahobytu (*welfare state*). Tento druh politické teorie je založen na individualizovaném pudu sebezáchovy, nikoli na politické aktivitě svobodných občanů. Akvinského politické *individuum* definované jako „*animal sociale*“ není politicky aktivní osoba jako „*animal politicum*“ uvedené v prvním averroismu sicilské školy podle Aristotela (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, *Pol*. 1253a2). Lidská přirozenost se podle Aristotela odlišuje od zvířecí sociality, protože pouze člověk zakládá politické společenství svobodných občanů. Akvinský skončil u eticky daného společenství (*bene vivere*), a proto nemohl vidět autonomii politické racionality dané v díle *Politika*. Tento názor je vázán pouze na *Etiku* a plně odpovídá úrovni falsafy, která podle *Etiky* vytvořila ideu spravedlivého státu v učení Alfarabího. Následujíc Akvinského, pozdější tomismus zůstal stejně slepý ke specifické povaze politického jednání a teorie. Ve 20. století tomismus rozvinul teorii křesťanského sociálního státu, nikoli však teorii svobodného politického jednání, jak to učinila aristotelská myslitelka Arendtová. Její kritika solipsistické ideologie se týká ideologie liberalismu, který falešně konstruuje politickou teorii. V návaznosti na sicilskou školu Arendtová opustila definici politiky shrnutou jako soukromou existenci, která nedůvěřuje politické moci kvůli svému pudu sebezáchovy a soukromé svobodné vůli.[[576]](#footnote-576) Politický postmoderní liberalismus je *contradictio in adiecto*. Kritika Arendtové se tedy vztahuje na politiku definovanou Tomášem Akvinským, ale nikoli na aristotelskou politickou filozofii, kterou rozpracovali Siger a Albert. Akvinský nezaložil hermeneutiku politické racionality ve vědecké exegezi politické praxe, jak to učinili Albert, Siger a Dante ve škole prvního averroismu. Tomášův praktický sylogismus má pouze etický, nikoli politický charakter. Albert a jistě i Siger z prvního averroismu Sicilské školy přesně definovali kauzalitu z politické svobody občanů v polis. Tomistický politický diskurz je navíc daný teorií jedné teologické pravdy opět dané podle Toledské školy. Tento výklad je zcela zřejmý v Akvinského díle *De regno*, které brání teokratickou linii jedné moci. Toto linii politického averroismu kanonizovala pod vlivem prvního tomisty Aegidia papežská bula *Unam Sanctam*. Tomistické pojetí unifikované „*potestas directa*“ má efektivní politickou kauzalitu v osobě papeže jako „*rex et sacerdos*“. Tuto teorii hájil Akvinského žák Tolomeo da Lucca (†1327), který dokončil Akvinského komentář k *Politice* (*De regimine principum*). Politický semiaverroismus Akvinského v oblasti politické racionality završuje jeho semiaverroismus podaný v nauce o intelektu jako autonomní formě v duši.

Albert potvrdil stejně jako Siger, že svobodný člověk je nedělitelná substance a je vybaven svobodou v aristotelském smyslu *causa sui*. Aristotelské pojetí *causa sui* vázané na reálnou existenci první substance determinuje politickou svobodu občana v rámci isonomie. Kauzalitu z politicky dané svobody univerzalizuje spravedlivý zákon polis. To je důvod, proč se zásadně liší kauzalita ze svobody od neoplatonské *causa sui* u Plotína, kde vyjadřuje naprosto oddělenou autarkii Jednoho (αἴτιον ἑαυτοῦ, *Enn*. VI.8.14.41). Neomezená kauzalita jednoho je pro Aristotela definice tyranie, která znamená úplný zánik společného politického prostoru. Opět platí klíčové hermeneutické „jak“ (*Wie*) je dána suverenita lidu a autonomie politiky. Nasvícení smyslu politiky jde u Alberta zepředu, od reálné první substance, kterou představuje politicky moudrý občan formulující společný zákon. Důsledná obrana autonomie politické racionality zásadně odlišuje Alberta od Akvinského, protože jeho výklad *Politiky* nehledal autonomní politickou racionalitu. Akvinskému stačila socialita blaženého a ctnostného života podle *Etiky* *Nikomachovy*, kterou integroval do unitárního pojetí duchovní a světské moci. Tento politický tomismus hájila pozdější bula *Unam Sanctam*. V postmoderně 19. století navázaly na politický tomismus známé a sporné sylaby a encykliky papežů Pia IX. a Pia X. proti modernismu a liberalismu, které úspěšně pokračovaly v modernistické linii zmateného Tempierova odsouzení aristotelismu z roku 1277. V pojetí božské komedie inscenované Múzami je zřejmé, že tyto encykliky ve skutečnosti odsoudily moderní liberální teorie politiky založené na sociálně pojatém pudu sebezáchovy a pouze sociálním pojetí státu, které měl Akvinský a ne Albert.

Dvojí výklad *Politiky* ukázal, že uvnitř prvního averroismu došlo k zásadnímu rozdělení pozic ohledně politické filosofie, které oddělují teokratickou a apolitickou pozici Akvinského od politické aristotelské pozice Alberta a Sigera. Podle těchto znalců Aristotela podaného „*ad mentem Averrois*“ existují dva důvody zakládající rodovou odlišnost politiky a etiky. Oba argumenty mají zásadní charakter daný podle principu „*ex* *inmediatis*“ z *Druhých analytik*. Zákon obce se liší od mravního zákona díky jiné formě extenze teoretického intelektu do praktického. Praktický intelekt daný eticky je dán individuálně a zákonem rozumu, Desaterem nebo Ježíšovým přikázáním lásky k bližnímu. Praktický intelekt daný politicky je dán komunitně díky společnému spravedlivému zákonu *respublica* vypracovaným a dodržovaným svobodnými občany. Svobodná a mravní osoba praktikující osobní dobro není totéž co svobodný a prozíravý občan praktikující spravedlnost. Predikace politického jednání se rodově liší tím, že extenze teoretického intelektu do praktického má jiný charakter než u etiky. Druhá odlišnost postihuje kauzální střední člen politického soudu. Politický praktický intelekt jednotlivce není totéž, jako jeho etický praktický intelekt, protože střední člen *demonstratio* se zásadně liší ve výkonu praktického intelektu. Politické jednání svobodného občana má formu isonomické kauzality založené ve společně vykonávané svobodě dané zákonem obce (*lex enim ipsum medium*). Svobodné jednání sobě rovných občanů proto v závěru soudu zakládá jiný druh kauzality opřené o společně tvořenou racionalitu spravedlivého zákona. Jednání z politicky dané svobody občana má jinou praktickou kauzalitu než morální jednání jednotlivce vybaveného svobodou osobní vůle. Politika a etika jsou dvě genericky odlišné činnosti, proto vyžadují specifický způsob výkladu ve dvou odlišných knihách Aristotela. Ale cíl obou jednání je stejný, totiž blaženost svobodné osoby jednající morálně a politicky. První averroismus interpretoval politické a morální učení Aristotela tak, aby zdůraznil rozlišení obou sfér, církevní a světské. Podobným způsobem argumentovali magistři Pařížské univerzity v dubnu 1272 vzhledem k autonomii filosofie a teologie. Jejich kritické myšlení v téže době oddělilo etiku od politiky a založilo moderní autonommi politické vědy. Poražený Akvinský odchází z Pařížské univerzity hned po vydání tohoto dekretu. Akvinský prohrál dvakrát, protože jeho teokratické a čistě sociální pojetí politiky založené výhradně na sebezáchově nezachovalo povahu politické vědy. Isonomické jednání občanů je odděleno od nutnosti dané prací a výrobou. Arendtová ve věku metafyzického nihilismu znovu objevila autentickou povahu politické praxe podle Aristotela. Republikánská politická škola prvního averroismu z racionálních důvodů odmítla politické nároky buly *Unam Sanctam* a trvala na autonomii politické moci panovníka, například francouzského krále nebo německého císaře. Politický averroismus byl inspirován univoční ontoteologií druhého averroismu a politického tomismu, který reprezentoval Aegidius Romanus okolo roku 1300. Tento semiaverroista vzešlý ze školy prvního averroismu byl historicky prvním tomistou a teokratem. To dokazuje jak jeho sofistika ohledně výkladu *De anima*, tak jeho útok na Averroese a teoretická koncepce buly *Unam Sanctam* daná v jeho díle *De Ecclesiastica potestate* (1301). Na druhé straně stále výše uvedená skupina aristoteliků všeho druhu, která sahala až ke svobodomyslným dekretalistům v papežské konzistoři jako byl výše citovaný Oldradus de Ponte (kap. 6). Dante argumentoval proti redukci obou mocí na monarchickou vládu papeže a inspiroval se autonomií politiky, kterou založil Albert a Siger. Dantova racionální formulace podstaty politiky podle Aristotelovy *Etiky* a *Politiky* se zásadně odlišuje od biblických a teologických spekulací druhého averroismu a také od teokratického semiaverroismu Akvinského a Aegidia. Danteho spis *Monarchia* inspirovaly výše uvedené monarchistické a universalistické pasáže z Albertova výkladu *Etiky* ve spojení s uvedeným výkladem *Politiky*. Básník a myslitel vyhnaný ze svého rodného města za politickou činnost hájící zájmy Florencie proti papeži Bonifáci VIII. jako autorovi buly *Unam Sanctam* vyvodil z filosofie Alberta a Sigera správné závěry. Lidstvo dosáhne svůj pozemský cíl skrze poznání inspirované filosoficky (*ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit;* *Mon*. 3.15.9). Tento cíl člověka a lidstva aktualizujeme skrze morální a intelektuální ctnosti (*illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando;* *Mon*. 3.15.8). Navíc se blaženosti dosahuje dvěma různými styly života (*vita activa*, *contemplativa*). Římský papež vede lidstvo k věčnému životu v souladu se zjevenou pravdou (*secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam ecternam*; *Mon*. 3.15.10). Univerzální monarcha vede lidstvo k pozemské blaženosti v souladu s učením filosofie (*secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret;* *Mon*. 3.15.10). Poslední jednota obou cest k blaženému životu vzhledem k určení člověka v bohu (*mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur;* *Mon*. 3.15.17). Až poslední určení člověka vzhledem k bohu zavržuje dualismus obou cest, politicko-etické a náboženské. Danteho politický spis argumentuje ve stylu prvního averroismu a je přímo inspirovaný Albertovým výkladem *Etiky Nikomachovy* a *Politiky*. Podobnou lini měl okolo roku 1270 také Siger a florenťan Latini, ale to nevíme s jistotou. Danteho politická teorie staví na extenzi teoretického intelektu do praktického podle Averroesovy metafyziky aktuální první substance, kterou Albert vzal za základ pro aristotelské pojetí první vědy (kap. 4.4.3). Nyní je jasné, proč Guido Vernani ve spise *Contro Dante* (1329) považoval Danteho dílo *Monarchia* za averroistický spis. Správně viděl vliv Averroesovy filosofe v Dantově díle, ale mylně ji chápal v modernistickém smyslu tehdejšího druhého averroismu. Tento zcela modernistický dominikán chápal Aristotelovu *Politiku* v abstraktním univočním pojetí hypostázovaného dobra.[[577]](#footnote-577) Vernani vyčítá Dantemu dualismus založený na dvou pojetích blaženosti a hájí univoční pojetí vlády v rámci jedné univerzální *species* moci a vlády (*regimen universale*), které lze dělit na různé podskupiny (*regimen* *ecclesiasticum*, *civile*). Jeho dělení odpovídá předešlým interpretacím *Etiky Nikomachovy* podle druhého averroismu (kap. 6.1). V ontoteologickém scénáři druhého averroismu nemůže politická praxe a racionalita mít samostatnou definici. A navíc platí, že z perspektivy chybně vytvořené „*Unified Science*“ moderny jsou sprvně vytvořené dedukce tak zvaně „averroistické“, protože trvají na generickém rozlišení věd podle správně provedené dedukce. To tvrdil po Albertovi i Dante, a tím položil další stavební kámen k základům budoucího humanismu v návaznosti na již vyložené jednání jednotlivce podle Sigera (kap. 4.4.3). Kosmopolitní Kant pak tuto linii potvrdil i pro postmodernu, ale bohužel mimo autonomní politickou racionalitu. Kant skončil u kritiky praktického rozumu daného pouze eticky a nenapsal žádnou kritiku politického rozumu.

Arentová řešila klíčovou otázku filosofického zdůvodnění politické racionality, tedy extenzi teoretického intelektu do praktického, odkazem nikoliv na politického racionalistu Aristotela a Alberta, ale na postmoderního Kanta. Jeho termín „*erweiterte Denkungsart*“ patří ke třem maximám, které v *Kritice soudnosti* definují univerzalizaci maxim, a tím i Kantovo pojetí *sensus communis*.[[578]](#footnote-578) Arentová vzala rozšiřující způsob myšlení jako základ pro politické pojetí svobody ve smyslu antické *scholé*. Tuto činnost určující svobodnou osobu v modu „*free for world*“ chápe jako nezaujatou schopnost svobodných lidí poznávat svět ve společenství jiných svobodných lidí podle Kantova pojmu *uninteressiertes Wohlgefallen* (Arendt 1961, 210). Takto získaná kritická schopnost vidí svět očima druhých lidí, proto může založit společný svět svobodných občanů. Arendtová se pokusila odvodit z Kantovy *Kritiky soudnosti* novou formu politické racionality, ale z podstaty věci nemohla uspět. Kant není aristotelik, ale postmodernista. Výsledkem postmoderního *Irrtum* politické racionality definované podle Kantovy transcendentální filosofie soudnosti je podceněná role politického zákona jako *medium* nezbytného pro racionální definici občanské praxe. Aristoteles a republikánský prvním averroismus našel a definoval autonomní racionalitu obce danou společným zákonem. Arendtová odkazem na extenzi praktického intelektu podle Kanta redukovala politický *intellectus practicus* na novou formu teoretického intelektu a ze svobody udělala novou formu porretánského *scibile*. Na druhé straně ale bránila kauzalitu svobodně jednajícího občana podle politické svobody dané u Aristotela. Jenže tuto politickou svobodu občana brilantně bráněnou proti postmodernímu liberalismu už Arendtová nebyla schopna spojit do jednoty politického sylogismu daného jako společný zákon obce. Přitom v kritice totalitarismu Arendtová jasně viděla a konstatovala selhání abstraktního pojetí lidských práv postaveného mytologicky jako moderní hypostázovaná *species*. Jakmile běžence v Evropě a lidi v koloniích přestal chránit reálný zákon státu, tak skončili v detenčních koncentrácích jako uprchlíci z dnešních zhroucených států (*failed states*). Ve 20. století pak tito lidé bez práv nakonec skončili ve vyhlazovacích táborech. Proto je Albertovo a jistě i Sigerovo řešení politické racionality zatím nejlépe zdůvodněný argument pro automní politickou vědu. Naproti tomu politika dostala v augustinovské politické teorii teokratické moderny od samého počátku represivní a negativní charakter. Ve druhém averroismu nemá centrální postavení zákon daný aktivitou svobodného a prozíravého občana, ale hřích Adama zakládající dějiny spásy. Politika redukovaná na sociální spravedlnost podává lék na společenské následky hříchu v podobě spravedlivé represe a trestu (*remedium peccatum*). Excelence politicky svobodného člověka nemá v systému politického augustinianismu žádné autonomní postavení, ani osobitou hodnotu. Škola *Modernorum* navíc neoplatonsky sestupovala na žebříku obecnosti od ideje či *species* dobra univočně směrem dolů, až na úroveň dobra daného v politickém jednání specificky definovaného sociálního tělesa. Smísení teoretického a praktického intelektu představuje typický omyl moderny a postmoderny determinované myšlením *Oxfordian Fallacy*.

Po zatmění první substance následovalo zatmění svobodné politické praxe. Zavedením dobra jako specifického *scibile* pro etiku a politiku zmizela excelence jedinečného svobodného jednání a praxe, která tvoří základ Aristotelovy *Etiky* a *Politiky*. Abstrakce etického a politického jednání vytěsnila jedinečnou kauzalitu středního členu politického sylogismu nutnou pro vědecké *demonstratio* etiky a politiky. Akvinský obohatil augustinianismus o význam zákona podle Aristotelovy *Etiky* a jako Albert odmítl pojetí hypostázovaného dobra podle druhého averroismu. Tomáš ale nepochopil autonomní význam *Politiky* do stejné hloubky jako Albert a jako Siger. Tento semiaverroista kritizovaný Sigerem zůstal při výkladu extenze teoretického intelektu do praktického na půl cesty, stejně jako při výkladu *intellectus possibilis* podle CMDA. V pojetí prvního averroismu a politického semiaverroismu Akvinského a Aegidia nemůže vzniknout ani specifický politický sylogismus, ani autonomní extenze intelektu, ani teorie přenosu moci v podobě „*regnabile*“. To všechno měl první averroismus v podání Alberta, Danteho a Sigera. Morálka určovala politiku také v pozdějším tomismu. Politická věda neměla kauzálně daný střední člen deduktivního soudu, který by zajistil vědeckou definici politického jednání a racionality. Semiaverroisté ze školy prvního averroismu zredukovali politickou praxi na pouhou socialitu, přesně podle Senecovy a Akvinského definice člověka jako „*animal sociale et politicum*“. Hermeneutika připomíná zásadní význam onoho „*et*“ v modu skrytosti (*a/létheia*politické racionality u Akvinského. Vinou nedomyšlené konjunkce mezi politikou a socialitou pomohla jeho filosofie založit epochální *Irrtum* následné epochy politického liberalismu, který odhalila a kritizovala Hana Arendtová odkazem na skutečnou Aristotelovu politickou filosofii. Ale její brilantní analýzy aristotelského a raně-římského pojetí politiky a autority už neměly šířku znalosti celého Korpusu daného *ad mentem Averrois*, především *Druhých analytik* zakládajících společně s *Etikou* *Nikomachovou* a *Politikou* nový druh politické racionality. Stručný přehled Albertova výkladu *Politiky* a Dantova spisu *Monarchia* jasně ukázal, v čem se zásadně liší definice politického jednání v prvním a ve druhém averroismu, popřípadě v Akvinského etickém semiaverroismu. A hermeneutika pomocí těchto diferencí také zdůvodnila, proč je Dante v politické vědě žákem Alberta a Sigera, a nikoliv Akvinského.

## 6.3 Zatmění etické a politické praxe

Výklad Ockhamovy praktické a politické filosofie uzavírá vznik objektivity. Krátká kapitola nemůže postihnout celek Ockhamova politického myšlení, které bylo utvářeno složitými řádovými, církevními a politickými poměry danými v rámci sporu avignonského papeže Jana XXII. a odbojného císaře Ludvíka IV. Bavorského. Proto se pokusíme v závěru odpovědět na jedinou otázku. Jak patří Ockhamova obrana etické a politické praxe do předloženého schématu prvního averroismu Alberta, Sigera a Danteho? Nejprve je nutno zjistit, jak Ockham řeší extenzi teoretického intelektu do jeho praktické formy. Poslední představitel prvního averroismu bránil praktický sylogismus před oxfordskými scotisty. Praktický intelekt nesmí být subsumován pod teoretický intelekt, což provedl druhý averroismus. Ockhamova obrana racionálního autonomního jednání je zajímavá zejména tím, že je postavena na aktivně bráněné politické svobodě. Oxfordský františkán hájil autentickou nauku *Etiky* ohledně jednoho životního cíle, ale dvou cest vedoucích k blaženosti.

„Proti tomuto názoru ukáži, že praktický intelekt se neodlišuje od spekulativního vzhledem k cíli, tedy skrze finální příčinu tak, že by měl jinou finální příčinu než má spekulativní intelekt. Finální kauza je u obou intelektů stejná a je dána *simpliciter*.“ [[579]](#footnote-579)

Cíl pro teoretický a praktický intelekt je totožný, protože finální kauzalita praktického intelektu se nijak neodlišuje od teoretického (*practica non distinguitur a speculativa fine*). Citát ale zdůrazňuje, že totožnost finální kauzality pro obě stránky intelektu platí pouze v modu *simpliciter*. Jde o typický příklad metodického přístupu k intelektu v Averroesově modu *quartum genus*. V reálném výkonu porozumění totiž platí, že praktické jednání sleduje jiný objekt poznání, než teoretický rozum. Proti univočnímu objektivismu *Modernorum* je třeba nejprve zajistit předmět praktické racionality. Definice správného morálního úsudku (*recta ratio*) odpovídá předešlému aristotelskému výkladu *Etiky* (kap. 6.1). Ockhamova definice obsahuje všechny základní atributy výkladu podle prvního averroismu: aktualitu jednající osoby, zaměření na reálné dílo, eficientní kauzalitu.

„Správné jednání je dáno vzhledem ke středu jednání (*recta ratio*), který tvoří předmět etického jednání. Jelikož se mravní jednání vztahuje pouze ke skutečným cílům, pak platí, že správně dané jednání vykonává účinnou kauzalitu vzhledem ke ctnostnému jednání.“ [[580]](#footnote-580)

Výkon osoby určuje v daných jedinečných situacích moudrý střed mezi extrémy (*recta ratio*). Prakticky určený střed pak z hlediska teoretické úvahy tvoří předmět praktického jednání (*recta ratio est obiectum actus virtuosi*). Hermeneutické tázání po způsobu, jak se dobro v jednání zjevuje, je určeno nasvícením etiky zepředu, od výkonu reálně jednající osoby. Aktuální výkon dobra je dán díky jednotlivci svobodně jednajícím v reálných poměrech, kde jeho jednání vytváří nový stav světa (*obiectum in esse reali*). Jednání nesměřuje k teoretickému konceptu, ale k eticky správnému dílu danému jako jednotlivina (*ad actum virtuosum*). Jde o typickou predikaci „*in artificialibus*“, kterou měl Albert v činnosti praktického intelektu. Ten je schopen kauzálně působit na reálný stav věcí ve světě (*componitur cum re operato,* kap. 6.1). Etika nemůže být univočně objektivní, protože má vlastní objekt poznání a vlastní typ kauzality odlišný od teoretické aktivity intelektu. Další část citátu výslovně odmítá argumentaci *Oxfordian Fallacy* pro etický soud. Ockham nemůže připustit pro střední člen soudu kauzalitu z neoplatonského dobra, které subsistuje jako *tertium ens* daného jako habitus, specifické *scibile*, či jiná hypostáze v člověku. Jsoucna nelze množit podle proměnlivých potřeb moderních a postmoderních sofistů. Svobodně jednající člověk zakládá účinnou kauzalitu morální excelencí projevenou skutkem (*habet causalitatem effectivam respectu actus virtuosi*). Ockham potvrdil základní linii *Etiky Nikomachovy*, která zakládá autonomní racionalitu jednání. Zdrojem pravdivého mravního jednání se stal prozíravý člověk s jeho vlastní *fronésis*, která spolehlivě určuje proměnlivou středovou pozici ctnosti (kap. 6.1).

Ockham nyní může kvalifikovaně odmítnout Scotovu intelektualistickou a objektivistickou etiku. Moderní a postmoderní objektivisté nevidí rozdíl mezi oběma způsoby intelektu. Objektivní intelekt iluminátů nemůže správně definovat extenzi teoretického intelektu do reality, protože v rámci *Oxfordian Fallacy* pojal kauzalitu pro oba intelekty univočně. Prozíravý člověk je moudrý jiným způsobem, než filosof či teoretik vědy, protože je pravdivý skrze morálně či politicky dobrý čin daný svobodně a osobně. Opět platí zásadní rozdíl obou intelektů určený v modu „*extensione fit practicus*“. Ockham přesně určil základní problém aristotelského avicennismu. Moderna zrušila autonomní extenzi praktického intelektu do singulárního jednání daného v realitě. Hlavní problém *Modernorum* v oblasti etické a politické racionality spočívá v chybně definovaném pojmu habitu, který tvoří po vzoru *Nominales* sofistickou species třetího druhu. Hypostázovaný habitus jako objektivní species je univočně integrován do praktického sylogismu, a tím zakládá *medium* demonstrativního deduktivního soudu. Střední člen praktického soudu vinou esenciálně a kauzálně pojatého habitu obsahuje objektivně založenou kauzalitu. Predikace praktického nebo politického sylogismu stojí nad reálným jednáním jednotlivce v modu hypotázované objektivity. Zavedením habitu do praktického sylogismu vznikla nová verze *Oxfordian Fallacy*, která objektivizovala etiku a politiku. Ockham dlouze cituje Scotův úvod spisu *Ordinatio I* (ed. Vaticana I, p. 228) a provádí zásadní kritiku jeho etiky. Ockham zaměřil kritiku především proti Scotovu pojetí habitu, které zásadně deformovalo aristotelské pojetí praktického sylogismu. Slepota k působení první substance je nyní vystřídána slepotou k morálnímu a politickému jednání osoby jako první substance existující *per se*. Scotova četba Aristotela je zásadně mylná v momentu, kdy je třeba determinovat habitus vzhledem ke skutečné extenzi teoretického intelektu do praktického. Scotus definuje etiku na základě definice esence, což je v rozporu se skutečným praktickým sylogismem *Etiky* a *Politiky*. Ockham v traktátu *De distintione inter notitiam speculativam et practicam* cituje Scotovo *Ordinatio I*, liber I, prologus, q. 11. Tuto citaci ze Scota je třeba uvést jako první, aby byla jasná Ockhamova kritika.

„Scotus tvrdí, že «definici prozíravosti je třeba odvodit z habitu, který je nejblíže dané aktivitě, nakolik je tento habitus odvozený z konkrétních činností. Umění je dané vzhledem k proveditelnosti (*ars se habet circa factibilia*), proto je určeno podle habitu zkušenosti (*ad habitum experimenti*). Jednání je dané vzhledem k možnému činu (*circa agibilia*), proto je morální věda určena vzhledem k habitu prozíravosti (*ad habitum prudentiae*). Habitus umění a etického poznání je vzdálen od determinace jednání, protože je univerzální».“ [[581]](#footnote-581)

Prozíravost vychází ze získané sumy zkušeností uložených habituálně (*de habitu activo proximo*), a tím je určená z aktivního jednání jednotlivce (*adquisitus ex actibus*). První část definice praktického intelektu směřuje k individuálnímu jednání, což zdánlivě představuje aristotelský scénář. Praktický intelekt zdánlivě provádí poznání v singulárním modu „*secundum quid*“, vychází ze zkušenosti a je orientovaný na reálné jednání. Ale praktický sylogismus je zasazen do teoretického intelektu, a ne do praktického, jak to má *Etika Nikomachova*. To vytváří zcela odlišný výklad rozšíření, díky němuž se teoretický intelekt mění v praktický. Scotus vytvořil esenciální definici praxe, která sleduje dělení dobra podle *Nominales* a porretánů. Jeho predikace v modu *per prius* není určena skutečným průběhem jednání. Habitus vzniká na základě reálné praxe jednotlivce a ne naopak, což ukázala předchozí Ockhamova kritika scotismu (kap. 5.4.1). Citované *Ordinatio I* esencializuje a objektivizuje potenci té či oné aktivity (*factibilia*, *agibilia*). Scotus provádí teoretickou dedukci prozíravosti tím, že od obecného pojmu habitu dedukuje konkrétní jednání v realitě. To je podle Ockhama zásadně chybný postup v případě praktického sylogismu, protože Scotus nechá teoretickou dedukci řídit individuální jednání v realitě (*aequaliter diriget habitus universalis*; OTh 1, 318.13). Ve skutečnosti vzniká habitus a pojem prozíravosti na základě opakovaného správného jednání prozíravého člověka. Tuto singulární kauzalitu danou reálně nelze nahradit žádnou teoretickou dedukcí a pojmem, protože praktická racionalita představuje rodově odlišný deduktivní úsudek. Scotus vytvořil etickou verzi *Oxfordian Fallacy* pro praktický intelekt, která doplnila Rufusovu verzi objektivní etiky. Klíčovou roli v poznávacím schématu hraje objektivní pojetí habitu, které nahradilo bývalou porretánskou species třetího druhu. Vezměme první část Scotovy definice vytvářející novou verzi *Oxfordian Fallacy* pro praktický sylogismus (*ars se habet circa factibilia ad habitum experimenti*). Podstata dané činnosti (*ars*) je určena esenciálním výměrem činnosti (*factibilia*) určené nikoliv konkrétním jednáním osoby, ale hypostázovaným habitem zkušenosti (*habitum experimenti*). Objektivního Scota nezajímá reálné jednání osoby, protože konkrétní jednání je zahrnuto v esenciální kauzalitě. Proto je možné převést praktický sylogismus na teoretický model poznání. Scotus utvořil etickou dedukci z univerzální formy dané objektivně habituálně. Ockham správně vidí, že omyl Scota se týká středního členu praktického syllogismu. Objektivní extenze teoretického soudu do praktického je chybná, protože nevychází z reálné kauzality eticky jednající osoby. Habitus determinuje v modu teoretického intelektu univerzální, a proto pouze potenciální rozsah dané aktivity toho, co může být objektivně vyrobeno, nebo vykonáno (*factibilia, agibilia*). Citovaná definice uměleckého a etického jednání vychází od univerzální *species* daného vědění (*ars*, *scientia moralis*). Tento objektivní rod pak zakládá význam dané třídy jednání daném v objektivně definovaném řádu řemeslné práce (*factibilia*), nebo mravního či politického jednání (*agibilia*). A toto objektivní *species* není založeno na reálné kauzalitě jednající osoby, ale představuje hypostázovaný habitus. Scotus vytvořil logickou dedukci praktického sylogismu. Nejprve je dána potenciální definice objektivní činosti (*scientia moralis*) a toto objektivně-specifické určení etiky determinuje potenciální kategorii lidského jednání (*agibilia*). Výsledná definice etiky je dána skrze teoretický intelekt, a navíc skrze nasvícení zezadu od hypostázované esence. Scotus začíná u objektivně vymezené oblasti jednání (*circa* *agibilia*), která je napojena ve středním členu soudu na habitus jako kauzálně účinnou species (*ad habitum prudentiae*). Spojením těchto dvou abstraktních vymezení je pak založen objektivní výměr etiky (*circa* *agibilia se habet scientia moralis ad habitum prudentiae*). Substanciálně determinovaný habitus prozíravosti představuje singulárně-univerzální medium spojující oba univerzální pojmy (*scientia moralis, agibilia*). Toto pojetí habitu najdeme poprvé u Simplikia, jehož verzi „*esse ad*“ Gandavus použil k definici objektivního *habitudo* (kap. 5.2.3). Scotovo objektivní určení morálky a politiky je dané nasvícením zezadu, od neexistujícího jsoucna třetího druhu. Opět vznikl zásadní konflikt mezi objektivním a aristotelským pojetím etiky. Zavedením analytické a objektivní varianty principu „*ex* *inmediatis*“ do praktického sylogismu vznikla v praktické verzi *Oxfordian Fallacy* neexistující kauzalita objektivního *scibile*, které nahradilo svobodné jednání osoby.

Scotismus konstruoval etiku zásadně chybným a sofistickým způsobem. Za prvé, deduktivní vědecký důkaz nemá kauzalitu danou jednáním osoby jako reálné hyparchické substance. Za druhé, dedukce je vytvořena na základě logické abstrace. Ta zakládá teoretickou vědu genericky odlišnou od aristotelské etiky. Ockham tvrdí proti etickému objektivismu, že máme jednu osobu, ale dva rodově odlišné akty poznání (teoretický, činný intelekt). Oběma druhům intelektu nutně odpovídají dva rodově odlišné objekty poznání: teoretický pojem daný univerzálně-potenciálně a praktický čin daný singulárně-reálně. Objektivistické určení jednání a tvorby v rámci jedné univoční pravdy zrušilo aristotelskou existenciální jednotu dvou rodově odlišných způsobů poznání a dvou specifických objektů pro obě intelektuální aktivity jedné a téže osoby. Unifikace praktického intelektu pod jeho teoretickou složku v rámci Scotovy objektivní univocity je pro Ockhama nepřijatelná. Scotistická etika zrušila jedinečné jednání zakládající v modu reálné kauzality praktický sylogismus (*non potest haberi sine experientia singularium*; OTh 1, 318.21). Sofistická extenze teoretického intelektu do praktického zničila autonomii etiky a politiky. Moderna zrušila princip extenze teoretického intelektu do praktického a tím zrušila praktickou predikaci „*in artificialibus*“, které od sebe oddělovala oba způsoby poznání. Albertův rozbor *Etiky* ukázal, že jednání determinované praktickým intelektem provádí aktivní poznání jednotlivin (*practicus intellectus habet formam operativam rei*), kdy je intelekt svou kauzální činností přímo spojen s prováděným dílem v realitě (*hoc componitur cum re operato*, kap. 6.1). Totéž stanovisko drží Ockham a přesně rozlišuje etický a teoretický sylogismus. Scotova praktická verze *Oxfordian Fallacy* naopak jednání a myšlení smetla na jednu hromadu. Po formální stránce Scotus neudělal žádnou chybu při objektivním určení praktického sylogismu. Analytičtí filosofové uchopili „intelektu“ objektivně správně a stejným sofistickým způsobem provedli jeho praktickou „*extenzi*“. Pokud jde o objektivistickou etiku, metafyziku a politiku, jsou všechny kočky černé. Objektivní pohled je však dán způsobem logické abstrakce (*suppositio* logiky); to ale není případ reálného etického jednání osoby (*impositio* metafyziky). Ockham nejprve souhlasí se scotisty. V predikaci dané *simpliciter* je finální kauzalita je pro obě formy intelektu stejná. Logicky-formálně lze predikovat, že habitus určuje jednání, protože obě formy poznání jsou založeny v intelektu. Ale extenzi teoretického intelektu do praktického nelze zredukovat na objektivní náhled, teoretický determinismus, či schéma jednání dané *ex post*. Následující citát ukazuje zdroj Scotova omylu.

„Univerzálně pojatý habitus řídí jednání bezprostředně (*immediate dirigit*), ale nikoliv celostně, jen částečně (*partialiter tantum*). Mimo univerzálně pojatý habitus je totiž pro jednání nutno poznat jednotlivou věc v reálu (*notitia rei singularis*), která určuje konkrétní jednání, nebo na kterou se zaměřuje určitá schopnost jednání.“ [[582]](#footnote-582)

Analytická dedukce etiky vychází z essence, která působí kauzálně. Tento omyl předpokládá, že habitus v praktickém sylogismu přímo a účinně určuje skutečné jednání směřující k praktickému cíli (*habitus practicus immediate dirigit circa opus*). Kauzalita působená habitem může být přímá, ale protože je dílčí, nezakládá první, a tedy nejdůležitější příčinu jednání. Kauzalita, kterou působí habitus, může být přímá, ale jako částečná kauza nezakládá první, a tedy nejdůležitější příčinu jednání. Nejprve je třeba provést skutečnou impozici kauzality na úrovni reálných prvních substancí. Habitus není první substance, ale pouze abstrahovaný pojem v mysli. Jeho kauzalita se provádí „*immediate*“ pouze v logické a esencialistické verzi dedukce založené na logické supozici. Etika jako kritická věda musí být postavena na kauzalitě osoby, která *immediate*“ produkuje činnosti jako jejich první příčinu. To je jediná forma impozice, která zachovává kompletní (*totaliter*) metafyzickou povahu kauzality nutné pro praktický syllogismus. Ockham hájí princip „*ex* *inmediatis*“ podle prvního averroismu a podle *Druhých analytik*. Habitus pojatý objektivně nemá sám o sobě plnou kauzalitu k tomu, aby řídil konkrétní jednání. Abstraktně daný pojem tvoří jen část celkové kauzality jednající osoby (*partialiter tantum*). Univerzálně pojatý habitus vzniká pouze a jedině díky individuálnímu jednání vztaženého k tomu či onomu reálně danému cíli (*habitus universales requiritur notitia rei singularis quae debet dirigi*). Aktualita praktického jednání v modu *tertium genus* existuje pouze díky reálné osobě. Její jednání představuje jediný zdroj hyparchické kauzality, která zajišťuje vědeckou defici etiky a politiky. Pravdivá aristotelská etika musí při vypracování praktické *quidditas* jít cestou metafyzického dativu. Vědecká demonstrace nemůže být založena na objektivním druhu tertium ens v modu moderní pravdy jako mytologické asimilace (*coaequatio*; OBJ II, kap. 3.3.2). Ockham postavil deduktivní praktický soud na opačném principu, než má Scotus. Reálné jednání je dané v hyparchickém modu *per prius* a tím zakládá v kategoriální predikaci akcidentální habitus v univerzálním modu *per posterius*. Objektivní habitus je pouze logická abstrakce, která nemůže existovat před aktuálním jednáním. Tím se liší aristotelská definice habitu od jeho esenciální „exsistence“.

Výše uvedená kritika Scotovy definice habitu je nyní rozšířena i na oblast etického jednání. Ockham proti scotistům argumentuje, že praktické jednání vychází od osoby. Habitus nemůže tvořit univerzální jsoucno třetího druhu vybavené vlastní kauzální účinností typu porretánské species nebo Rufusova *scibile*. Proti sofistickým intelektualistům Ockham zdůrazňuje zásadní tezi *Etiky Nikomachovy*, že výkon etického jednání (*praxim virtuosam et vitiosam*) musí být v naší moci (*in potestate nostra*).[[583]](#footnote-583) Znovu jsme u dvojího pojetí poznání, které obhajuje první averroismus proti univoční teorii jedné objektivní pravdy. Extenze teoretického intelektu do praktického předpokládá jiný druh pravdivé adekvace praktického intelektu a člověkem vytvořené reality, než má univoční a nutně daná teoretická abstrakce. Ockhamovo vlastnoručně korektované *Ordinatio I* brání linii prvního averroismu danou skrze dvojí pojetí pravdy jak teoretického, tak i praktického intelektu. Extenze teoretického intelektu do reality zásadně mění povahu pravdy, což potvrdila Aristotelova *Etika*. Oba intelekty jsou zaměřeny k blaženosti jako poslednímu cíli, ale nedosahují tento objekt stejným způsobem.

„Podle úmyslu Filosofa je třeba vědět, že cíl praktického vědění je pravdivý, a ten je třeba sledovat ve správně založeném jednání (*secundum rectam rationem intendi*). Stejně tak je pravdivý i cíl teoretické vědy. Ale poslední cíl spekulativní vědy je pravda, zatímco poslední cíl praktického vědění není pravda, ale dílo (*finis autem ultimus scientiae practicae non est veritas sed opus*).“ [[584]](#footnote-584)

Činný život je zaměřený k reálnému dílu dané zde a nyní v jeho aktualitě slova, činu nebo díla. Takto daný objekt nelze pojmout v modu čisté spekulace, protože je pravdivý pouze v praktické predikaci „*in artificialibus*“ vztažené k reálné činnosti osob (*opus*). Pravda svobodného jednání sleduje linii správného etického úsudku (*recta ratio*). Jednání v proměnlivých jedinečných okolnostech se zásadně liší od univerzální pravdy. Teoretický intelekt determinuje univerzální pravdu, ale nikoliv singulární dílo. Svobodná praxe vytváří kauzální nexus, který nelze nahradit abstrakcí scotistického objektivního habitu. Proto platí, že objektivní pohled na etiku není aristotelsky-adekvátně pravdivý. Scotismus nasvítil jednání osoby zezadu od obecných definic. Střední člen praktického sylogismu stojí mimo reálnou kauzalitu danou v jednání osoby. Ockham scotistům připomíná, že skutečným cílem praktického jednání není teoretické nazírání, ale čin nebo dílo. Dílo a jednání prozíravého člověka se navíc vyznačuje tím, že dosvědčuje jeho svobodu.

Tuto svobodu Ockham odděluje jak od nutné produkce následků v přírodě, tak od teoretické dedukce svobody z habituálně určeného jednání. Moderní pojetí svobody vázané na *tertium ens* poprvé zavedl Rufus v konceptu „*potentia essentialis*“, který Olivi aplikoval na koncept svobodné vůle jako jsoucna třetího druhu. Aristotelský termín „*potentia substantialis*“ vázaný na účinky první substance se přeměnil na moderní termín „*potentia essentialis*“, který dostal u Gandava hypostázovaný status na úrovni substance (*relatio substantialis,* kap. 5.3.3). Scotisté rozšířili zatmění první substance v moderní metafyzice až do moderní etiky jako zatmění osoby. Tato svobodná první substance se přeměnila na analyticky pojatou kauzální esenci a na habitus vztažený k abstraktní množině činností (*factibilia*, *agibilia*). Ockham odmítá tezi, že svobodu osobního jednání lze redukovat na nějakou formu jsoucna třetího druhu. Kritika chybně pojaté svobody míří jak na Scota, tak na Oliviho. Následující text určuje základní Heideggerův *Irrtum* (OBJ I, kap. 1.2) objektivně pojaté politické a morální praxe moderny.

„Proti výše uvedenému názoru argumentuji tím, že podle klasických autorů odlišuji svobodu od principu přirozeně pojaté aktivity, a určuji ji jako nějakou nahodilost a nezávislost (*quaedam contingentia vel indifferentia*). Z toho vyplývá, že svoboda není slučitelná s nutností. Za druhé argumentuji proti snaze definovat svobodu skrze vůli jako nutný a aktivní princip.“ [[585]](#footnote-585)

Lidské jednání je svobodné tím, že na rozdíl od nutně daných přírodních dějů (*principium naturale activum*) má svobodný člověk možnost jednat a nejednat (*quaedam contingentia vel indifferentia*). Možnost jednat ze svobody není vázána na nutnost přírodních dějů a logiky, kde platí jiná forma determinismu (*libertas non stat cum necessitate*). Tento problém otevřel Olivi a po něm Kantova *Kritika čistého rozumu* (kap. 5.1.2). Ve třetí antinomii se Kant zabývá paradoxem lidské svobody, kterou nelze objektivně najít v kauzálním řádu přírody. Nakonec v *Kritice praktického rozumu* nachází nový druh kauzality ve svobodném subjektu. Kant podřizuje praktický rozum teoretické dedukci kauzality založené na morálním zákonu jako *causa sui*. Mnohem důležitější kritika se vztahuje na problém hypostatické moderní vůle. Oliviho vůle se stala další substancí třetího druhu v člověku. Mix *potentia substantialis* a *accidentialis* v moderní vůli jako *tertium ens* přinesl nový teoretický princip. Ten nahrazuje základní roli osobní aktivity, která je hlavní příčinou svobodného jednání v prvním averroismu. Ockham si dobře všiml základního omylu moderní a současné etiky. Ta založila praktický sylogismus na démonické logice, kterou vytvořila skrze zavedení *Oxfordian Fallacy*. Grosseteste založil démonickou logiku nutného příchodu Antikrista tím, že zpochybnil primát aristotelské nutnosti. Ta vychází z reality kauzálně působích prvních substancí a pak je reflektována v metafyzické nutnosti určené impozicí (OBJ II, kap. 3.1.2). Novověká logika vytvořená v subjektivním modu „*semel–semper*“ byla umístěna do moderního boha jako nejvyššího subjektu. Stejně tak byla realita svobodného jednání vycházející ze skutečné osoby nahrazena neosobní logickou abstrakcí. Věk nihilismu začal v momentu, kdy svoboda abstraktního „člověka–mrtvoly“ nahradila svobodu reálné osoby. Moderna vytvořila nový *dativus auctoris* pro svobodné jednání skrze vládu abstrakce. Ockham tento druh nihistické substituce reálné osoby za moderní abstrakci (*Ge-Stell*) provedené v rámci logické supozice scotismu konstatoval a odsoudil jako poslední aristotelik své doby. Scotovo pojetí svobody je odmítnuto proto, že vytvořil nový praktický sylogismus daný na základě falešné nutnosti (*in alio principio necessario activo*). Ockham argumentuje proti Oliviho a Scotově redukci praktické svobody jak na voluntaristickou iracionální intimitu, tak na objektivní nutnost určenou teoretickým intelektem (*salvandi aliter libertatem in voluntate*). Oliviho vůle se stala jsoucnem třetího druhu, v níž subsistuje současně potence a aktualita pro jednání. Oba vrcholní představitelé druhého averroismu a po nich i postmoderní Kant vytvořili koncept svobody vůle dané v přímém náhledu teoretického intelektu do tak či onak hypostázované *potentia esentialis*. Moderní ilumináti od Rufuse přes Kanta až po Hegela použili tento koncept, aby vymazali reálnou svobodu reálné osoby. Ockham jasně vidí, že moderna určila pouze simulákrum svobody, protože z ní vynechala reálnou kauzalitu svobodně jednajícího člověka. Svobodné jednání osoby už nelze převést na žádnou teoretickou hypostázi, protože osoba jako celek je *causa sui* v etice a politice. U Oliviho je agentem substančně daná intimní vůle; u Scota je to hypostázovaný objektivní habitus. Kant má přímý objektivní náhled do apriorně dané zákonodárné formy svobodné vůle. Všechny tyto variance avicennistické a porretánské esence definují pouze objektivní formu praktického sylogismu, která nemá ve středním členu soudu skutečnou kauzalitu ze svobody reálné eticky jednající osoby a reálného politicky jednajícího občana. Skutečná kauzalita existuje pouze na úrovni jednající svobodné osoby, která je *causa sui* podle *Metafyziky*. Tuto kauzalitu danou skrze *opus* jako reálnou první substanci nemůže nahradit žádná moderní nebo postmoderní esence. Pak vznikne objektivní intelektualistická etika a politika, ale ne vědecky založená racionální etika a politika.

Problém objektivistické dedukce etiky z *intellectus speculativus* spočívá ve falešné jasnosti této dedukce. Akademický iluminát vedený subjektivními Fúriemi považuje svůj teoretický intelekt za základ jednání. Jevy v přírodě jsou dány nutně a poznatky v teoretickém poznání mají pouze obecný charakter. Naopak *intellectus practicus* je podle Alberta, Ockhama a jistě i ztraceného Sigerova komentáře k Aristotelově *Politice* napojený na etické jednání a na politickou praxi svobodného jednotlivce. Reálná osoba je v etice a v politice daná jako *causa sui*. Podle zákona o vyloučením třetím nemůže existovat jiná *causa efficiens* ve stejném modu. První averroismus hledá jedinečně dané lidské dobro, které existuje zde a nyní v dokončeném díle, neboť toto dílo manifestuje kauzalitu existenciálně daného rozšíření praktického intelektu. Etická či politická činnost se odehrává v realitě, kde tvoří jednotu s osobním činitelem jako první substancí (*tertium genus*). Z takto dané hyparchické danosti lidského jednání odvozuje autentický aristotelismus praktickou formu predikace v rámci morálního a politického sylogismu. V něm vznikne teoretický náhled určující podstatu praktického intelektu v modu *quartum genus* podle CMDA. Olivi má podle Ockhama svobodnou vůli bez kritického rozumu; Scotus má logicky správný rozum bez reálné svobody osoby. Tito dva modernisté žili ve věku zatmění první substance a toto zatmění naplnili v etice a politice. Aristotelismus potvrzuje, že všechny oblasti lidského poznání a jednání jsou spojeny s působením osoby jako prvotní substance. Ockham byl poslední aristotelik ze školy prvního averroismu, který toto fundamentální pochybení *Modernorum* viděl a správně popsal. Teoretik prvního averroismu jako Albert, Siger, Dante a Ockhama má před sebou nejprve jednání konkrétního svobodného člověka, a pak teprve může tvořit teoretickou vědu. Svobodné jednání osoby nahrazuje ve správně utvořeném praktickém sylogismu hyparchickou funkci první substance. Proto má kauzalita svobodně jednající osoby primární charakter. Racionalita daná ve výkonu morálního či politického „*recta ratio*“ hraje roli druhé substance, od níž se odvíjí univerzálně daná predikace. Moderna toto pořadí otočila, jak bylo a je pro *sophistae Latini* dobrým zvykem od analytického výkladu *Druhých analytik*. Podobnou kritiku jako měl Ockham proti scotismu zopakovala v epoše nihilistické metafyziky mladohegeliánská levice typu Rugeho, Bauera a Marxe proti Hegelově spisu *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Postmodernisté vyšlí z absolutně objektivního Hegela dokázali intelektuální ekvilibristikou to, co je v praxi absolutně nemožné. Akademičtí hegeliáni začali pouhým myšlením prakticky přetvářet svět, což kritizoval Marx ve spise *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) jako hlavní úchylku německé idealistické filosofie degenerované na ideologii.[[586]](#footnote-586) Německý idealismus zrušil politickou praxi Hegelovým avicennismem, který absolutizoval dějinný pohyb absolutního ducha do naddějinné esence a dal této esenci dějinnou kauzalitu v nihilistické verzi *Oxfordian Fallacy*. Marx zopakoval v epoše metafyzického nihilismu kritickou pozici Ockhama proti moderně. Marx obnovil nasvícení morálního a politického jednání zepředu, od svobodně jednajících osob. Ve skotismu se morální a politické jednání stalo *tertium ens*, neboť poznání praxe přišlo díky osvícení provedenému zezadu. Predikace *per prius* začíná od sofistického simulákra reality a postupuje logickou dedukcí podle Rufusova a Kilwardbyho kauzálního principu „*ex* *inmediatis*“. Scotus změnil reálné jednání na teoretické pojmy (*factibilia, agibilia*) a ty pak převzal do praktického sylogismu jako kauzalitu reálných substancí. Moderní habitus svobodného jednání se stal hypostází na úrovni „*potentia substantialis*“. Toto *tertium ens* je nezbytné k nahrazení svobodného jednání osoby moderní vládou abstrakce provedenou v modu nového *dativus auctoris*. Ockham tuto paranoiu teoretického rozumu (*Irre*) diagnostikoval správně; jeho kritika však již nedokázala zastavit rozjetý vlak moderního pokroku řízený panem Nikým. Skutečná svoboda se z myšlení na *via Modernorum* vytratila a byla nahrazena mytologickým pojmem svobody. Na rozdíl od absolutně svobodného osobního jednání působí svoboda jako moderní habitus naprosto nutně, v modu „*semel–semper*“. Kauzálně jednající osoba se nahradila skrze teoreticky danou extenzi, která funguje v praktickém soudu jako objektivní *scibile*. Scotus vytvořil praktickou podobu Rufova termínu „*concretum*“, aby nahradil reálnou osobu jako původce svobodných činů. Vytvořil sofistikovanou verzi objektivního praktického sylogismu (*per modum concretum*; OBJ II, kap. 3.3.2). Postup *Modernorum* zrušil extenzi teoretického intelektu do praktického a tím zrušil i autonomii praktického a politického rozumu. Scotus v případě praktického sylogismu zopakoval scénář epochálního zatmění slunce, v němž účinnou kauzalitu nahradila teoretická *species* (kap. 5.3.2). Moderna převedla zatmění první substance dané v moderní metafyzice i na úroveň etického a politického jednání. Hermeneutika osoby zpochybňuje analytickou teorii praxe (Ricoeur 1990, 109–66) a chopila se stejné problematiky v kritice současné verze *Oxfordian Fallacy* (Danto, Anscombe, Davidson, Parfit), která charakterizuje epochu dokonaného metafyzického nihilismu. Po vyloučení osobní formy praktického intelektu zbyla pouze „objektivní svoboda“ daná jako Hegelova spekulativně poznaná nutnost nebo jako univoční kauzalita analytické filosofie.

Ockham jako poslední představitel kritického aristotelismu Sicilské školy přesně vidí zásadní problém moderny daný v modu *dativus incommodi*. Jeho analytičtí současníci na Oxfordu definovali svobodu skrze univerzální koncept objektivního individua jako *tertium ens*. Tím ale zrušili aktuální svobodu jednající osoby. Svoboda osoby jako aktuální první substance přestala pro vědu a filosofii reálně existovat, protože ji nahradila objektivní definice pouze potenciální činnosti a habitu. Jenže tím zmizel fenomén reálné kauzality dané ve světě pouze z osobně účinné svobody (*causa sui*). Tato reálná svoboda jednat je založena na extenzi teoretického intelektu do reality, kde pak singulárně působí jako praktický intekt. Moderna je „prakticky“ paranoická. Nemá etickou a politickou pravdu jako adekvaci v modu „*in artificialibus*“ a vinou objektivně chybné dedukce zrušila aristotelský praktický intelekt. Tím zničila vědecké pojetí praxe podle *Druhých analytik* a nahradila je sofistickými simulákry produkovanými skrze analytickou filosofii praxe podle *Oxfordian Fallacy*. Ockham není moderní, ale pravdivý. Ani teoretický intelekt, ani kauzálně založená příroda nemohou jednat indiferentně vzhledem k nutnosti správně daného teoretického úsudku, či vzhledem k efektivně působící kauze. Nutnost je v teoretickém myšlení určena logickou a metafyzickou formou teoretického intelektu a v přírodě skutečnou kauzalitou prvních fyzikálních substancí. Obě formy nutnosti tvoří efektivní příčinu ve správně daném teoretickém důkazu nebo jako účinně danou kauzalitu v přírodě. Osoba vedená praktickým intelektem svobodně jednat může a činí tak skrze singulární působení v realitě. Její etická a politická racionalita (*recta ratio*) určující zde a nyní správné jednání. Osoba je extenzí teoretického intelektu do reality, kde jedná autonomně, tedy kontigentně a nezávisle (*contingentia vel indifferentia*). Pravdou etiky a politiky je svobodný čin (*opus*) založený na správném jednání prozíravé osoby a občana (*intellectus practicus*). Ockham naposledy a marně připomíná Scotovi a celé moderně, že teoretický intelekt nemá žádnou možnost, jak by mohl v partikulárních situacích jednat sám ze sebe. Teoretický intelekt myslí pouze univerzálně a v řádu logické či metafyzické nutnosti a nemůže v realitě vytvořit žádné *opus*. V kontingentním reálu působí pouze skrze svou extenzi v rámci praktického intelektu. Teoretický intelekt nemůže sám ze sebe vytvořit reálnou účinnou kauzalitu, protože ta je dána skrze svobodnou osobu, tj. skrze její vůli, chtění a jednání. Tato extenze zakládá rodově odlišnou schopnost poznání a adekvace. Predikace *in artificialibus* určuje kategoriální genus etické a politické racionality. Oba druhy praktického sylogismu mají vlastní pole působení a vlastní způsob, jak hledat střed mezi *ad hoc* danými extrémy (*recta ratio*). Hermeneutika již několikrát ukázala, jak spekulativní intelekt moderny, od Rufuse počínaje, narcisticky nahlíží smysl jsoucna sám v sobě jako v zrcadle, či v médiu vlastní originální produkce. První averroismus správně viděl, že teoretický intelekt zasáhne do praxe jedině tím, že rezignuje na svůj základní atribut nutnosti a všeobecnosti dané teoreticky. Etické a politické jednání představuje právě z tohoto důvodu „krásné riziko“, jak by řekl Aristoteles. Teoretické zkoumání etiky a politiky je možné až ve druhém kroku daném pojmovou abstrakcí (*quartum genus*) intendující reálné jednání existující osoby jako první substance (*tertium genus*). Ockhamovo pojetí svobody nemá nic společného s Oliviho a Scotovou svobodou jako neoplatonským habitem třetího druhu, natož s postmoderní nihilistickou svobodou definovanou jako teoretická, ideologická, evoluční, revoluční, přírodní či kapitalistická nutnost.

Redukce praktického sylogismu na teoretickou dedukci měla v dějinách latinského Západu fatální následky. Moderna a postmoderna zapomněla na pravdivou extenzi teoretického intelektu do praktického. Objektivní etická a politická spekulace moderny je postavena mimo autonomní charakter praktického intelektu. Proto se stala částí teoretického myšlení. Hana Arendtová kritizovala jako základní omyl moderny tuto deformaci politiky předělanou na ekonomickou spekulaci v zájmu pudu sebezáchovy či zredukovanou na intimní charakter *liberum arbitrium*. Hermeneutika ukázala, že kritiční myslitelé odmítli etickou formu *Oxfordian Fallacy*. V objektivní metafyzice Oliviho a Scota ztratila osoba reálnou svobodu, protože přestala být první reálnou substancí. Po zatmění první substance dostalo moderní individuum objektivní simulákrum svobody jako intelektuální náhražku za původní reálnou svobodu. Cesta *Modernorum* vedla od scotismu k postmoderní ideologii liberalismu ve dvou krocích. První krok založil romantickou intimitu osobní svobodné vůle jako substance třetího druhu (Olivi). Druhý krok vedla k deterministické koncepci dějin jako nihilistického pohybu různých forem *scibile* (Scotus). Ockhamova obrana etické a politické praxe podržela Albertovo a Sigerovo pojetí extenze teoretického intelektu do praktického, kterou hájil Dante ve spisu *Monarchia*. Reálná svoboda v Averroesově modu *tertium genus* není teoretický koncept nazíraný moderně-objektivně či postmoderně-ideologicky v totalitních koncepcích toho či onoho završení dějin. Praktická verze *Oxfordian Fallacy* daná modernisty připravila cestu totalitním politickým ideologiím. Po zatmění praktického intelektu nahlíží teoretický intelekt *Modernorum* lidské jednání skrze autonomní *intellectus agens*. Jeho domnělou superioritu v praxi postavil tím, že přidal teoretickému intelektu kauzální účinnost skrze objektivně pojatý habitus nebo nějakou formu ideologie. Kant podržel primát teoretické vědy nad praktickým rozumem skrze kategorický imperativ a univerzalizaci maxim. Tím založil objektivní etiku v osvícenské postmoderně. Kantovi oponenti namítali, že princip univerzalizace a formalizace daný v rámci kategorického imperativu může vést v konkrétním případě k nemorálnímu a k nespravedlivému jednání. Hegel kritizoval Kantovu „etickou tautologii“ ve studii z roku 1803.[[587]](#footnote-587) Hegel změnil Kantovu objektivní etiku na dějiny absolutního myšlení. Marx kritizoval zcestné myšlení německého idealismu v díle *Die deutsche Ideologie* (1836). Moderna od Scota až po dialektického Hegela více či méně zapomněla, že skutečná svoboda je dána pouze v reálném jednání jednotlivce. Myšlení metafyzického nihilismu ve 20. a 21. století se narcisticky kontempluje v zrcadle vlastních *scibilia*. Vyhlazovací tábory technicky-efektivně ukázaly, že v absolutním pohybu ideje hnané instrumentální racionalitou pudu sebezáchovy se objektivně pojaté „konkrétní individuum“ nakonec stane úplně nadbytečným. V sebezáchovné logice třídně daného zájmu a ideologicky zdůvoděného pohybu dějin k imanentně určenému cíli je potřeba tuto neposlušnou materii zničit. Epocha praktického nihilismu zařídila po smrti moderního boha i smrt postmoderního subjektu.

Ockhamova kritika moderní etiky nastínila moderní verzi *dativus incommodi*, která se týkala zastínění svobodných osob. Aristoteles by řekl, že po ztrátě svobody není rozdíl mezi „*animal sociale*“ člověka a zvířat. Proto postmoderna měla jedno společné procesní právo pro obě formy „zvířat“ (kap. 5.5). Dvě světové války a totalita nahradily „člověka“ jako teoreticky postulované a objektivní *scibile* ideálně správnou logickou praxí, která aktualizovala dřívější druhy *Oxfordian Fallacy*. Arendtová znovu nalezla autonomii politické racionality podle Aristotela. Tato odvážná politická aktivistka a brilantní myslitelka navázala v Aristotelově pojetí povahy politiky na kritické myslitele reálné praxe (např. Niccolò Machiavelliho a Alexise de Tocquevilla), aby podpořila politický odkaz prvního averroismu.

Obnovený výklad Aristotelovy *Etiky* v duchu prvního averroismu určil také Ockhamův výklad politické praxe nutně poznamenané konfliktním děním jeho doby. Jeho politické dílo se vytvářelo v situaci boje mezi papežskou a světskou mocí. Zredukujeme tuto složitou problematiku na hledání základní formy politické racionality. Předešlá kritika scotismu exponovala pouze obranu praktické racionality v etickém jednání. Politická racionalita ale musí obsahovat jak tvorbu společných zákonů, tak i nový střed praktického sylogismu daný skrze politickou praxi občanů. Hermeneutika hledá v politickém díle Ockhama paralelu k Albertově pojmu „*regnabile*“ (kap. 6.2). Tento pojem založil moderní formu právního státu s mocí lidu, která je oddělena jak od politických režimů vytvořených formou „*regnativus*“, tak od církevní autority určené božím zákonem. Základním průvodcem bude dílo *Dialogus* psané zhruba od roku 1333 až do mistrovy smrti (1348).[[588]](#footnote-588) Ockham hledá pravdivý střed církevní a světské moci v situaci mocenského a ideologického zápasu mezi papežem Janem XXII. a králem Ludvíkem IV. Bavorským. Po úspěšném útěku z Avignonu má Ockham znovu na stole výše uvedenou Albertovu a Sigerovu otázku, která založila automní politickou filosofii postavenou mimo sofismata *Modernorum*. Stát mají řídit spravedlivé zákony, a ne pouze správný úsudek čestných a spravedlivých občanů (*recta ratio*). Proto je vyloučeno, aby za základní míru vztahu církevní a světské moci byla vzata osobní rozhodnutí politiků a papežů. Natož problematických avignonských papežů jako Jan XXII., kterého považovala velká část latinských křesťanů za heretika. Ockham sleduje v časech politických a církevních zápasů daných po vydání buly *Unam Sanctam* jinou problematiku, než jakou měl před sebou Albert nebo Siger v minulé generaci. Františkánský magistr se ptá, odkud se bere světská a církevní moc a jak je předávána. Translaci duchovní a světské moci dané v rámci *Imperium Romanum* je možné filosoficky vyřešit jen tím, že se objasní fundamentální povaha politické moci.

První předání politické moci vychází od boha k člověku formou pověření k vládě a je dáno hned při stvoření světa: „Naplňte zemi a podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“ (*Genesis* 1:28). Ockham jasně říká, že toto boží pověření k vládě (*imperium*) patří lidstvu jako celku a bez souhlasu všech lidí je nelze vzít. Podívejme se na novou formu metafyzického dativu zakládajícího translaci politické moci z boha na člověka.

„Pro celé lidské společenství platí, co řekl bůh prvním lidem: 'Zaplňte zemi, podrobte si ji a panujte nad mořskými rybami.' Proto lidské společenství na zemi nesmí být připraveno o právo na vládu bez svého výslovného souhlasu.“ [[589]](#footnote-589)

Citát mluví o celku lidstva (*pro tota communitate mortalium*), které dostává pověření k vládě. Nezadatelné právo (*non debet privari iure suo*) k politické moci (*super imperium*) patří všem lidem z titulu přirozených schopností daných skrze akt stvoření. Tato dedukce přirozeného práva k vládě je postavena podle argumentu „*destructio primis*“ (OBJ I, kap. 1.3). K odmítnutí tyranie by stačil jediný svobodný člověk z celého lidstva, aby svým nesouhlasem potvrdil přirozené právo k politické vládě. Připomeňme pdobný argument CMDA (OBJ I, kap. 2.4.3). K ustavení racionality v lidském „*species humana*“ stačí jediný člověk reálně schopný kriticky a filosoficky myslet. Doufejme, že tomu tak bude i nadále. Ockham jako poslední představitel prvního averroismu je s Albertem, Sigerem a Dantem dalším autorem křesťansky založené ideje univerzálního a nezadatelného práva člověka na politickou moc. Právo vládnout máme od boha a toto nezvratné rozhodnutí dané na začátku stvoření nelze nijak změnit. Tímto způsobem pochází veškerá politická moc přímo od boha, ale je vázaná na přirozené schopnosti člověka dané v rámci praktického jednání vůči stvoření. Ockham našel první instanci univerzálně pojatého pověření k vládě, kterou v sobě nese každý jednotlivě. Tato univerzální species vytváří v modu abstrakce univoční jednotu politické racionality v rámci lidstva jako rodu, kterou měl Dante v pojmu „*universitas humana*“ (kap. 4.4.3). Politická jednota lidstva je dána z původního božího příkazu. Toto *primum mobile* praktického intelektu kauzálně aktivovaného z biblického příkazu starat se o zemi představuje původní místo činnosti praktického intelektu. Jeho univerzální definice je dána v modu Averroesova *quartum genus*, tedy v modelu rodové jednoty lidstva dané v rámci specifického *intellectus practicus*.

Ockham našel zdroj moci, z něhož se odvozuje univerzální predikace politické racionality. Politika byla iniciována božským mandátem, který ustanovil původní přirozenou formu vlády. Existuje svrchovanost celého lidstva, které vykonává primární moc nad stvořením. Předávání moci pak vychází ze středověké verze *translatio imperii*. V tomto schématu není žádná církev, ani nějaké náboženství, což zcela zpochybnilo argumentaci podle buly *Unam Sanctam*. Připomeňme podobné pojetí aristotelika Jana z Paříže, který buduje autonomní politický řád z přirozenosti dané od boha (*ex naturali instinctu, qui ex Deo est*, kap. 6.1). Pojetí přirozenosti v pojmu *ex naturali instinctu* ale není stejné jako u Hobbese za časů politického nihilismu. Hobbes vytváří teorii státu na základě z pudu sebezáchovy. Tato iracionální moc, vytvořená v modu neosobního *scibile*, tvoří základní předmět všech postmoderních politických teorií. Jan z Paříže a Ockham by řekli proti Hobbesově absolutizaci biologického pudu sebezáchovy, že vláda v politické komunitě je dána extenzí teoretického rozumu do svobodné praxe. Osoba není postmoderní ustrašené zvíře řízené pudem sebezáchovy. Člověk zakládá politické společenství skrze jedinečnou extenzi teoretického intelektu do praktického. Přirozeně dané pověření k vládě určuje moc v jejím autonomním charakteru, který je vázaný na lidskou komunitu jako celek. Přenos moci daný souhlasem lidstva zakládá stát jako politickou instituci, protože všichni vládci odvozují svou moc od rozhodnutí lidské komunity. Ta má původní pověření k vládě od boha a sekundárně je přenáší na jiné politické subjekty. Primární přenos moci běží od lidu k vládci, což odpovídá Albertovu pojetí *regnabile* (kap. 6.2). Magistr řeší žákovu otázku, jak je možné přenést moc z jednoho impéria na druhé.

„Odpovídám, že politickou moc (*potestas*) k přenesení říše má v zásadě tak či onak celé lidské společenství (*est apud universitatem mortalium*); pouze lidé obdrželi moc zřídit stát (*potestas constituendi imperium*), a to absolutně suverénním způsobem (*principalissimum*). Pokud to tedy politické společenství chce, pak může Římskou říši přenést z jednoho národa na druhý.“ [[590]](#footnote-590)

Schopnost ustavovat politické celky a říše (*potestas transferendi imperium*) leží primárně v lidstvu jako celku (*principalissime est apud universitatem mortalium*) a je tedy daná přirozeně. Lid jako suverén aktem své zákonodárné vůle přenáší moc bývalé Římské říše na jiné subjekty (*potestas transferendi imperium*). Text výslovně říká, že pokud tak lid chce učinit, tak to může suverénně provést (*vellet posset*). K vytvoření politické společnosti není nutná jiná podmínka než vůle občanů, kteří se řídí svým svobodným jednáním. Totéž platí i pro transfer moci z bývalé Římské říše na další státní subjekty středověku. Například římský lid jako suverén může klidně přenést politickou moc i na papeže (*potestatem suam transferre possunt in papam*).[[591]](#footnote-591) Ale v tomto případě je moc papeži dána politicky, tedy nikoliv z papežské moci, ale z pověření Římského lidu nebo jím zvolených zástupců (*auctoritate Romanorum vel electorum*). Proto lid může papeži moc zase vzít a předat ji komukoliv jinému nebo vládnout přímo. Navíc platí, že římské politické instituce a úřady, které si lid přímo ustanovil, zůstávají mimo takto delegovanou papežskou politickou moc.[[592]](#footnote-592) Stejně tak platí, že pokud papež sesazoval panovníky z trůnu, tak to činil z titulu předané politické moci od lidu, ale nikoliv ze své církevní moci.[[593]](#footnote-593) Pověření k vládě dané lidské komunitě od stvoření světa také odpovídá na otázku, zda vládci patří vláda faktem pouhého získání moci. Ockham musí řešit Albertovu otázku, zda je monarcha „*regnativus*“ nebo „*regnabilis*“ (kap. 6.2). Pokud by pouhé užívání moci dávalo její plnou legitimaci, pak by král vládl sám od sebe nebo z božího pověření. Tuto variantu magistr v dialogu zásadně odmítá poukazem na přirozené právo k vládě, které patří všem lidem. Například v případě římské říše patří tato původní moc římskému lidu.

„Výkon moci ustanovuje vládce pouze se souhlasem římského lidu (*auctoritate populi Romani*). (...) Proto stát nepochází od papežské moci. *Student*. Ale oni tvrdí, že římská říše není dána z vůle římského lidu, ale díky vládcovu výkonu moci. *Magistr*. Pak je třeba říci, že výkon moci ustanovuje vládce pouze se souhlasem římského lidu (*exercitus non facit imperatorem nisi auctoritate populi Romani*).“ [[594]](#footnote-594)

Legitimita vládce není odvozena z pouhého výkonu moci (*exercitus non facit imperatorem*). Exemplární příklad římské *respublica* ukazuje, že delegace moci a pověření k výkonu vlády jde k vládci pouze a jedině skrze římský lid (*auctoritate populi Romani*). Světská moc nepochází od papeže, jehož autorita je založena jiným způsobem (*imperium non est a papa*). Žák se marně snaží zvrátit toto rozhodnutí poukazem na různé historické okolnosti a na papežské dekrety, včetně *Konstantinovy donace*, tehdy považované za pravou. Magistrova odpověď je jasná. Ani vládce ani papež nemohou dávat to, co jim nepatří, protože k výkonu vlády uschopňuje autorita lidu. Závěr celé úvahy o zdroji politické moci je naprosto jednoznačný: „*Ergo a populo est imperium*.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 27; p. 106.9) Ockham proti zastáncům papežského primátu tvrdí, že panovníci dostávají moc jedině a pouze z lidu, protože ten má přirozené právo k politické moci a nikdo jiný. K aktu svrchovaného předání politické moci dané aktem platného zvolení panovníka nemůže papežská korunovace či pomazání panovníka nic přidat a nemůže ho ani anulovat.[[595]](#footnote-595) Popření unitárních nároků buly *Unam Sanctam* či zbožných mnišských falzifikátů jako byla *Konstantinova donace* je založeno na politické suverenitě lidu, která je nezadatelná a tvoří přirozené právo člověka dané bohem.

Ockham ve stejné době jako Dantův spis *Monarchia* odmítl všechny klasické biblické exegeze podporující papežský nárok na politickou moc. Například metaforu o panovníkovi, který jako měsíc svítí odraženým světlem od papeže jako slunce, nebo teorii dvou mečů legitimující nadvládu duchovní nad světskou. Translace politické moci z císaře na papeže nemůže proběhnout, protože světská a duchovní moc se od sebe liší naprosto zásadním způsobem. A pokud papež v nějaké době vládne jako světský panovník, tak pouze z pověření lidu. Duchovní *auctoritas* a světská *potestas* jsou rodově odlišné formy moci, protože jejich racionalita a kauzalita má odlišný základ. Ockham rozlišuje dva mody poznání dané dvojí extenzí teoretického intelektu do praxe. Podle *Druhých analytik* nelze dedukci založenou na specifické kauzalitě přenášet z jednoho rodu na druhý. Ockham založil moc na suverenitě lidu a proto odmítl každý přenos politické moci, která má jiný genus. Papež nemůže přenést na panovníka moc, kterou sám nemá. A důvod je dokonce dvojí, protože tuto moc nemá ani panovník sám od sebe, ale díky mandátu k vládě, který dostal od suvernního lidu. Ockham tím teoreticky vyřešil všechny případy sporů papeže se světskými vládci, například s panovníkem Francie.[[596]](#footnote-596) Stát existoval dávno před érou Nového zákona a bůh nepředal politickou moc Petrovi ani jeho nástupcům. Ockham realisticky konstatuje, že římské impérium vzniklo silou meče, ostatní národy si podrobilo násilím, a proto může stejným násilím zaniknout.[[597]](#footnote-597) Otázka násilí dokazuje, že impérum a papežství nemají stejnou formu moci. Ani teokracie není v křesťanství možná. Moc církve byla dána na bohem vyvolené kněžstvo Nového zákona, které není dědičné, jako tomu bylo u Áronova kněžství ve Starém zákoně. Papežská moc nemá donucovací politickou moc ani sama ze sebe ani z koncilu, protože forma její moci je odlišná.

Proto Ockham hájí nárok papeže, který má z božského pověření absolutní a svrchovanou autoritu nad křesťanským lidem z titulu ochránce víry. Toto pověření bylo Petrovi a jeho nástupcům předáno přímo a tvoří součást jejich nezadatelné duchovní autority nad celým křesťanským lidem.[[598]](#footnote-598) Petr a jeho nástupci tvoří onu skálu, na níž je podle *Matoušova evangelia* vybudována autorita církve (Mt 16:18). Církevní koncil celého křesťanského lidu takovou autoritu nemá, protože Petr dostal od boha pověření k vedení církve přímo, bez delegace koncilu či společenství apoštolů. Papeže heretika může křesťanský lid skrze koncil odvolat, nebo to může udělat křesťanský panovník jménem křesťanského lidu. Marsilius uchopil autoritu papeže v modelu politického pověření k vládě a dal suverenitu donucovací moci (*vis coactiva*) křesťanskému lidu a církevnímu koncilu. Ockham dal církevní *plenitudo potestatis* pouze a přímo papeži, proto odmítá Marsiliův konciliarismus. Ockham argumentuje proti Marsiliovi ve prospěch přímého předání moci Petrovi a jeho následovníkům. Důvod je opět založen na *Druhých analytikách*. Marsilius se dopustil chyby v obecné definici praktické racionality, kterou chybně aplikoval na zcela odlišnou povahu papežské moci. Mandát, který Bůh papeži udělil a který mu umožnil jednat, má ve skutečnosti stejnou povahu *lex divina* (nikoliv však stejný rod) jako mandát, který bůh udělil celému lidstvu a který mu dal právo vládnout Zemi. Kauzalita papežské moci je dána předáním moci od boha k papeži, a ne od boha ke koncilu a pak k papeži. Nyní je jasné, proč Ockham zásadně a jednoznačně odmítl podobu konciliarismu, kterou reprezentovalo Marsiliovo dílo *Defensor pacis* (1324). Moc křesťanského lidu je podle Ockhama podřízena papežské suverenitě dané od boha (Lagarde 1937, 431‒43). Důvod odmítnutí konciliarismu je jasný. Tato teorie patří do generické sféry politické racionality, kdy společenství svobodných občanů jako suverénní *causa sui* pověřuje panovníka k výkonu moci. Politická moc přechází od boha přirozeně na celé lidstvo a dále na konkrétní lid. Politická komunita předává svou nezadatelnou moc panovníkovi podle svého suverénního rozhodnutí, nebo si ji může ponechat a může vládnout jakýmkoliv jiným způsobem. V politice platí konciliaristické pojetí, protože zdrojem moci je shromáždění samotného lidu. Pověření moci papeže patří do genericky odlišné oblasti moci církevní autority, kdy model *causa sui* patří bohu a pak přímo papeži. Vzhledem k odlišné povaze papežské *causa sui* je na druhou stranu zřejmé, že politická moc z povahy věci papežství nepatří. Petr politickou moc od Krista nedostal, mimo jiné i proto, že Ježíš se zřekl výkonu donucovací politické moci ve svém pozemském životě.[[599]](#footnote-599) Papež nemá přímý politický nárok na moc. Marsilius tvrdil totéž, ale jeho teorie byla založena na falešných základech, pokud jde o rod obou typů moci. Jeho teorie jednoty církevní a světské moci byla ve skutečnosti stejného druhu jako bula *Unam Sanctam*, jen pořadí bylo obrácené. Ockham jasně vysvětlil, že křesťanský lid nemá právo na nejvyšší duchovní moc, protože její *causa sui* je daná papeži jako jako církevní autoritě přímo od boha, a to v rámci *lex divina*. Protože oba typy moci jsou z hlediska kauzality rodově odlišné, pak koncil nemá církevní moc nad papežem a papež nemá politickou moc nad panovníky. Církevní společenství nemá moc založenu na stejném principu jako politická komunita. Zdroj moci papežských klíčů svazovat a rozvazovat leží přímo u boha a předání této moci se děje svátostným způsobem na Petra a na jeho nástupce. Žádné společenství křesťanů či koncil nemůže toto boží pověření papeži ani delegovat, ani odebrat. Společenství křesťanů podle Ockhama nevlastní papežskou moc, protože křesťanský lid ani koncil není *causa sui* vzhledem k papežství. Výslovnou kritiku Marsiliova díla *Defensor Pacis* najdeme ve třetí části spisu *Dialogus* psanou po roce 1338. Teologická část Ockhamovy kritiky Marsilia provádí rozbor papežského primátu a odmítá argumenty o superioritě a neomylnosti všeobecného koncilu. Donucovací moc ve věcech víry a mravů je Petrovi a jeho nástupcům svěřena přímo od boha a mimo pravomoc koncilu. Marsilius z Padovy vytvořil unitární teorii a dal veškerou moc církevnímu a obecnému lidu. Tím podle Ockhama zrušil autonomii duchovní sféry dané přímo od boha jako původní kauzality pro moc papeže. Ockham považuje translaci papežovy autority na církevní koncil či opačný proces za herezi. Boží lid či koncil Petrovu moc klíčů nikdy neměl, takže ji ani nemůže předávat. Stejně tak panovník neměl a nemá moc sám ze sebe, protože přirozené právo k vládě patří lidu. Konciliaristická teorie chybně staví na politické extenzi praktického intelektu, protože papežská moc patří do teologické extenze praktického intelektu. Oba výkony praxe jsou rodově odlišné, protože se liší z hlediska zakládající kauzality dané jako původní pověření k vládě. Brilantní Ockhamova kritika odmítla jak duchovní nárok politicky založeného konciliarismu, tak církevní nárok na politickou moc chybně podaný v bule *Unam Sanctam*.

Krátký exkurz do povahy politické a papežské moci ukázal, že Ockham v díle *Dialogus* plně obhájil základní linii Albertova a Sigerova výkladu Aristotelovy *Politiky*. Ockham sleduje stejné *ratio* politické teorie, které zavedl Albertův výklad Aristotelovy *Politiky* zásadním rozdílem mezi termíny *regnabilis* a *regnativus*. Autonomie politické praxe je dána generickým rozlišením církevní a světské moci vzhledem k rodově odlišné účinné kauzalitě. Každá z nich má vlastní racionalitu a zdůvodnění, ale obě pocházejí od boha jako posledního zdroje vší moci. Podle Albertovy politické teorie platí, že pokud papež vykonává politickou moc jako výkonný orgán pod označením „*regnativus*“, pak dostává mandát daný skrze pojem „*regnabile*“. Konečný zdroj této moci je plně v rukou lidu. Ockham tento rozdíl brilantně specifikoval tím, že vytvořil tři vrstvy hierarchicky uspořádané architektury uvažování: typ kauzality, která generuje tu či onu moc; právní mandát, který dává právo vykonávat tento typ moci; legitimita jednající osoby, která tento mandát získala prostřednictvím *translatio imperii*. Za prvé je dán původní zdroj vlády od boha a z něj plynoucí definice speciúfické povahy duchovní nebo světské moci. Za druhé je popsán v modu legitimního pověření k vládě akt platného či neplatného držení této moci dané od boha papeži v případě duchovní moci, nebo přirozeně delegované na celek lidstva v případě politické vlády. Za třetí je analyzován legitimní či nelegitimní výkon takto předané moci v rámci té či oné konkrétní osoby papeže nebo panovníka. Exekutivní výkon moci má vlastní donucovací pramovoc (*vis coactiva*), kterou může vykonávat lid politicky a papež duchovně. Vláda božího a lidského zákona je také dána pokaždé jiným způsobem. V případě politické moci jde toto pověření od boha k lidské komunitě jako přirozené právo nebo jako plnost moci, které lid delegací předává na panovníka. Vláda božího zákona je naopak zcela oddělena od politické moci, protože její delegace jde od boha k papeži přímo. Posledním zdrojem duchovního a světského zákona je bůh jako finální kauza. Z této perspektivy jsou posuzovány případy pravověrného versus heretického papeže, nebo usurpátorského diktátora versus spravedlivého vládce. V případě heretického papeže přebírá donucovací funkci všeobecný koncil, křesťanský lid či křesťanský panovník jednající jménem křesťanského lidu. Důvod pro to však musí být naprosto pádný, když je výkon úřadu znemožněn kvůli osobě dotyčného papeže. Ten je *causa sui* jako papež, a nikoliv křesťanský lid. Lid může světského panovníka kdykoli sesadit, protože panovník dostal moc od lidu. Celá teorie politické a církevní praxe má jasně daný aristotelský charakter odvozený z praktického sylogismu pro politickou racionalitu. Obecný zákon je univerzální, ale střední člen praktického soudu nikoliv. Efektivní kauza je vázaná na konkrétního a jednajícího člověka v modu *tertium genus*, což je historicky daný panovník a papež. Pokud je určení moci dáno abstraktně, pak nastupují specifické univerzální instance v modu *quartum genus* (lidstvo, římský lid, království, papežství). Výkon světské či papežské moci je dán dvojím způsobem a jeho autonomii zakládá příslušná rodově daná racionalita praktické extenze. Proto máme dva odlišné typy praktického sylogismu opřené o kauzalitu singulárního jednání toho či onoho papeže a císaře v existenciálním modu *tertium genus*. Oba nositelé genericky odlišného typu moci jsou omylní, hříšní, a mohou být *in extremis* ze svých činů souzeni a sesazeni z trůnu buď koncilem nebo politickou komunitou. Racionalita daná v modu *quartum genus* determinuje obecnou církevní moc tohoto singulárního papeže a druhá zase obecnou světskou moc tohoto singulárního panovníka. Tím je praktický sylogismus kompletní, protože má jak univerzální *maior*, tak i partikulární *minor* pro správný praktický závěr ve věcech politiky, víry a mravů. Toto brilantní rozlišení posledního představitele prvního averroismu odmítli oba druhy moderních objektivistů. Radikální teokrat Aegidius hájil zájmy unifikované papežské moci; radikální konciliarista Marsilius hájil zájmy unifikované moci lidu. Obojí horlivci pro objektivistický model jednání v modu jedné univoční pravdy udělali tu chybu, že zrušili ve středním členu praktického sylogismu kauzalitu svobodně jednající osoby dané jinak vzhledem k *recta ratio* duchovní autority a jinak vzhledem k *recta ratio* světské moci. Ockham velmi dobře ví, že svobodná osoba je svrchovaná *causa sui*. I papež se může stát heretikem, což pro něj asi byl papež Jan XXII. Ale papežství nebo impérium je univerzální pojem, jehož *ratio* je dáno mimo jednajícího jednotlivce. Toto rozlišení v modu *tertium* a *quartum genus* zavedl Averroes, aby odlišil osobní akty od obecných definic.

Hermeneutika politické teorie ukázala, že i v tomto bodě Ockham představuje autentického představitele prvního averroismu, navíc vybaveného skutečnou prozíravostí. Jeho soudní exkomunikace upadla v zapomnění, díky jeho univerzálnímu mistrovství a diplomacii prováděné ve prospěch německého císaře a zdejšího církevního kléru. Jeho brilantní polemika s vítěznou školou *Modernorum* se postavila jak proti papežskému nároku omnipotence, tak proti Marsiliovu konciliarismu. V aktu moderní *damnatio memoriae* dostal tento poslední reprezentant prvního averroismu objektivní nálepku tzv. „nominalisty“. Tento filosofický *Irrtum* definitivně odkrývá dějinný smysl objektivity v její pravdě a nepravdě. Větrné mlýny akademické a církevní moderny se pilně točily již celé století století a vytvořily tolik sofismat, že je nemohl nezastavit ani donkichotský útok posledního zástupce prvního averroismu. Po Ockhamově smrti přechází smysl výše popsané gigantomachie mezi prvním a druhým averroismem do objektivně dané Léthé. Dějinnost prvního a druhého averroismu se nejprve stala nejasnými dějinami filosofie a nakonec skončila jako pozitivistická historie objektivního myšlení. Historie vedená akademickými Fúriemi freneticky oslavuje vítězný typ instrumentální racionality Západu, která je plně založena na filosofických omylech a na animálním pudu sebezáchovy vítězných elit. Gigantomachie o substanci vyložená podle Heideggerovy *a/létheia* je nyní definitivně podaná od konce filosofického příběhu prvního a druhého averroismu. Hermeneutická archeologie odkryla jeho dějinný smysl v modu *de fine*. Myšlení určené jako *via Modernorum* je podáno skrze všechny zkoumané matrice objektivity. Zkoumání nově vytvořené metafyziky, kterou založil Scotus a kterou zpochybnil Ockham, uzavírá donaci objektivity. Její dějiny jdou od pozdní antiky přes falsafu až na latinský Západ. Dějinnost této donace určovaly existenciály vyložené skrze formy *dativus obiectivus*. Objektivně zajisté platí, že historii píší vítězové z jejich ideologické nebo mocenské pozice. Nová forma metafyziky vyřešila či anulovala spory předešlé generace skrze epochální *Aufhebung* obou škol obhajujících filosofické dědictví Averroese. Po jejich zániku obou škol byl už spor o tzv. „averroismus“ nesmyslný. Dějinnost tohoto zápasu byla podána z hlediska proměn Heideggerovy *alétheia*, která postupně zjevovala epochální *Irrtum* moderny vázaný na zatmění první substance v metafyzice. Pak došlo k zatmění svobodně jednajícího jednotlivce v etice a v politice. Nihilistické směřování metafyziky bylo vyloženo jako skryté dění samotného bytí dávajícího dějinný smysl vyloženým epochám a matricím myšlení skrze myslitelsky modifikované podoby jsoucna. Osudový obrat aristotelského jsoucna, jehož smysl byl kompletně zapomenut skrze zatmění první substance (ἐποχή), je dán obratem metafyziky k objektivní formě jsoucna (*Ereignis*). Objektivní bloudění následných epoch moderny a postmoderny vytváří novou formu dějin myšlení vázaného na gigantomachii prvního a druhého averroismu pouze nihilistickým způsobem (*Irre*). Po historicky vítězném nástupu moderny do epochálně účinné objektivity již mohou takto ustavené *tertium ens* zkoumat jakékoliv speciální vědy. Objektivní pravdu o člověku a světu manifestovanou v modu subjektivní jistoty a evidence lze hledat skrze analytickou filosofii, kognitivně pojaté neurovědy či mimeticky-kulturně daný evoluční potenciál DNA. O bytostném určení objektivity nemusí speciální vědy už nic (*nihil*) vědět, protože se pohybují v objektivním určení jsoucna stejně zdatně jako ryba ve vodě.

Františkánské pojetí svrchovaně intimní a demiurgické vůle zahájilo sekularizaci Západu a stalo se duchovním základem kalvínského kapitalismu. Bonaventurův mysticko-erotický *appetitus* materie potkal hypostázovaný apetit Oliviho intimní demiurgické vůle. Objektivizace *Písně Písní* v kapitalistické mytopoetice měla velký úspěch, protože vytvořila ideologii nové kruciáty. Olivi se stal jednou z prvních intelektuálních obětí z řad *Modernorum*. Byl obětován na oltář modernismu, čímž následoval osud antimodernisty Sigera Brabantského, který byl jeho skutečným učitelem. Františkáni v roce 1318 zničili Oliviho hojně navštěvovaný hrob v Narbonne. Pod vlivem nábožensky posedlých Furií zdevastovali hrob zakladatele západního nihilismu, aniž by věděli, co vlastně dělají. Olivi byl právem uctíván jako mecenáš a mystik a v tomto dvojím duchu křesťanské mystiky a filozofického nihilismu také založil kapitalismus. Z novověkého nositele (*subiectum*) absolutně dané vůle vznikl reformační subjekt vykoupení a odsouzení a následně také světský subjekt kapitalismu. V tomto dějinném vývoji se skrývá závěrečná odpověď na otázku po hledané formě *dativus finalis*. Avicennovský moderní bůh jako *Dator formarum* fakticky zemřel ve filosofii Dunse Scota a zanechal po sobě racionální ontoteologickou strukturu. Smysl jsoucna je po smrti moderního boha daný vzhledem k postmodernímu individuu jako novému dárci forem. Moderní vůle napojená na pojetí pravdy-*rectitudo* dostala vykupitelský charakter. Augustiniánský mnich Martin Luther přenesl do postmoderní teologie základní témata modernistů: substančně rozdělený člověk je spojen do jednoty skrze vůli a skrze externí formu vykoupení. Luther spojil oba klíčové problémy *Modernorum*, tj. jistotu a plnost pravdy tím, že založil nový teologický subjekt Západu. Boží *rectitudo* spásy potkává lidské *certitudo* hříchu; jejich spojení je dáno skrze osobní akt víry založené na bohem osvícené vůli hříšníka. Ospravedlnění běží díky svrchovanému aktu božího vyvolení (*sola gratia*) a je přijímáno díky aktu osobní vůle a víry hříšníka (*sola fide*). Tajemství vykoupení interpretoval Luther podle *Listu Římanům* (*iustus ex fide vivit*, Rm1:17). Iluminace hříšníka přichází vnějšku, skrze nezaslouženou boží milost. Mezi hříšníkem a bohem není žádný prostředník. Potřebné *certitudo* boží spásy zajistí hříšníkovi přechod ze světského patra zavržené existence do vykoupené roviny božího působení. Právo na tento existenční přechod mu zajišťuje Kristova vykupitelská oběť. Reformace postavila osobní akt víry mimo mediaci katolické církve, což je zcela moderní gesto. Druhý averroismus dal poznání mimo adekvaci smyslů a mimo Averroesův *intellectus possibilis* a Olivi dal svobodnou substanční vůli mimo praktický intelekt. Tím je dána finální odpověď na otázku, jak demiurgická vůle vytvořila *Weltanschauung* postmoderny v rámci reformovaného teologického náhledu na celek jsoucna (*dativus modi*). Reformační subjekt vzniklý v epoše postmoderny nahradil původní katolický subjekt určený skrze avicennismus moderny. V reformaci platí teze „*operatio sequitur esse*“ vzhledem k ospravedlněné existenci. Protestantismus završil metafyzický nihilismus druhého averroismu tím, že mu dal vykupitelský charakter. Kapitalistické *operatio* následuje po aktu božího vykoupení, které radikálně mění vezdejší život a existenci bývalého hříšníka. Aktivita kapitalistického subjektu nutně vede k subjektivní jistotě spásy (*certitudo*) na konci života. Svrchovaný Bůh uděluje spásu svou vykupitelskou spravedlností (*rectitudo*). Morální akumulace bohatství vytváří kapitálově silnou pravdu jako *certitudo*. Subjektivní víra podepřená kapitálem a skutky spoléhá na vykupitelské boží *rectitudo* plným subjektivním právem takto reformované moderny. Postmoderní subjekt tím zajistil lidsky možné právo na boží ospravedlnění podle etiky raného kapitalismu. Tímto historicky plně daným kapitalismem postmodernismus dokončil dějinně určenou cestu modernity. Na počátku modernity vznikla podobným způsobem idea očistce, aby zajistila právo na věčné sebezachování kupců (OBJ II, kapitola 1.6). Tím je dána poslední odpověď na další existenciální dativ určující, jak se objektivně definované jsoucno stalo nástrojem novověké vědo-techniky (*dativus instrumenti*). Vědecko-technická instrumentální racionalita se stala po smrti boha *Modernorum* jediným sekulárním nástrojem spásy. Lutherova reformace završila Bonaventurovo spirituální cestu v díle *Itinerarium mentis in Deum*. Plně kapitalistický subjekt založený Kalvínem získal definitivní jistotu spasení tím, že spojil obě patra Bonaventurových regulí ve světské rovině. Svobodný subjekt Západu zakládající podle Webera kalvínský kapitalismus aktualizoval původní vizi druhého averroismu, ale už v epoše metafyzického nihilismu. Plně kapitalistický subjekt založený Kalvínem dosáhl konečné jistoty spásy spojením dvou rovin Bonaventurovy „*regula agentis in/creati*“ na světské úrovni. Weber popsal svobodný subjekt Západu, který založil kalvínský kapitalismus. Tento subjekt aktualizoval původní vizi druhého averroismu v éře metafyzického nihilismu. Postmodernismus dostal novou cestu vykoupení založenou na všech druzích kapitálu.

Po Marxově průkopnickém díle se „*das Kapital*“ stal novým bohem, protože moderní bůh byl již mrtvý. Proto všechny cesty postmoderny už nevedou do Říma, ale na Wall Street. Vtipné Múzy inscenovaly nové kolo božské komedie. Schizofrenický bílý muž se stal novým spasitelem lidstva a vytrvale táhne své imperialistické břímě na Golgotu zvanou *City of London*. Tohoto nového mesiáše objektivně vítězně oslavil Kipling jako postmoderní Homér anglo-saského imperialismu (*Take up the White Man's burden*; OBJ II, kap. 3.5). Poetická spravedlnost imperialistického kapitalismu je vedená démonickými Fúriemi schovanými pod objektivní ideologickou maskou (πρόσωπον, *persona*) „člověka–mrtvoly“ podává tragickou odpověď na otázku, jak se objektivně definované jsoucno stalo nástrojem novověké vědo-techniky (*dativus instrumenti*). Intimně svobodná a iracionálně chtějící vůle je nyní plně angažovaná v modu kapitalistické produkce a imperialistického dobývání světa, protože svět tvoří sekundární a akcidentální aspekt svobodné vůle dnes dané téměř globálně. Olivi vytvořil kapitalistickou verzi objektivně určeného „třetího světa“, z níž vznikl dnešní Třetí svět. Tato verze neoplatonského simulákra byla původně daná v Jamblichově diakosmu a v islámské falsafě. Křesťanský očistec se v epoše postmoderny stal ekonomickým pojmem. Třetí svět symbolizuje veškerou bídu myšlení a činů západní objektivity v pracovních táborech od 19. až do 21. století. Jeho poslední transformace ve věku nihilismu završuje moderní definici člověka jako specifické mrtvoly chápané v modu instrumentální racionality, která se stala novým „*totum virtuale*“. Nový subjekt je určen formální definicí potence dané *ex nihilo*, protože představuje jsoucno třetího druhu definované jako porretánské konkrétní individuum. Tato podivuhodná kolekta objektivních substancí drží pohromadě pouze sebezáchovnou silou demiurgické vůle danou jako Spinozův „*conatus*“. Současné neoliberální kolo tohoto vykupitelského nihilismu spustila jednostranná interprepretace Friedricha Hayeka ohledně „*invisible hand*“ dané v jediné zmínce u Adama Smitha. Tento ekonomický moralista a prakticky myslící Skot tematizoval ekonomický *appetitus* kapitalistického subjektu v rámci morální filosofie (*The Wealth of Nations*, 1776). Ekonomickou morálku Adama Smitha budující kapitalismus nahradily v epoše dokonaného neoliberalismu finanční deriváty ovládající fiktivní dluh exponenciálně rostoucí skrze složený úrok. Tím je dána i odpověď na otázku, jak objektivně pojaté vědění ničí člověka ve světových válkách skrze objektivismus, instrumentální racionalitu, nihilismus techniky a vulgární ekonomismus současného korporátního fašismu (*dativus ethicus*). Metafyzika substanční vůle založená Bonaventurou a Olivim zásadně nasměrovala myšlení na cestu západního metafyzického nihilismu. Epocha současné techno-vědy završuje paranoickou chtivost křížových výprav, které vedli první modernisté. Její současná etapa je řízena globálními korporacemi a idelogií vulgárního neoliberalismu. Tento nový nihilistický produkt se stal podle Marxova aforismu novým opiem kulturně pokleslé střední třídy. Dělnická třída už skončila jako „*animal laborans*“ popsaný Arendtovou, kterou v dalším kole postkapitalistické produkce nahradí roboti a umělá inteligence. Tato nihilistická „*universitas humana*“ směřuje do další globální války. Vládnoucí třída nových iluminátů používá kolektivně danou instrumentální racionalitu jako základní nástroj (*dativus instrumenti*). Pak se bude v aktu objektivního a globálního *Mobilmachung* vyžadovat po „lidských zdrojích“ oběť života ve jménu budoucího, a proto dosud reálně neexistujícího míru. A budoucí mír musí po nasazení správných technických prostředků přijít na dobytou zem se stejnou logickou nutností jako budoucí Antikrist za doby Grossetesteho.

# 7. Oidipův objektivní komplex

Tisíciletý spor metafyziky determinované Platonem nebo Aristotelem lze ilustrovat zajímavým příkladem. Geologické formace Aleutských a Havajských ostrovů či oblasti Yellowstone kolem Snake River vznikly tím, že pod zemskou kůrou o průměrné tloušťce kolem 100 km (litosféra) leží v hloubkách kolem 400 km magmatický krb napájený teplem z vnějšího zemského jádra (tzv. *hotspot*). Magmatický krb nemění po milióny let svou pozici, pouze se posunuje horní zemská kra, například Pacifická nebo Severoamerická litosférická deska. Stabilní magmatický krb v zemském jádru taví na stále novém místě pohyblivou zemskou desku, kde vytváří horní kalderu umístěnou jen několik kilometrů pod povrchem. Horní komora supervulkánu přetlakem dolního krbu po stovkách tisíců let pravidelně vybuchuje a vytváří buď nové ostrovy nebo obrovský kráter jako v oblasti Yellowstone. Hermeneutika nezkoumá geologické vrstvy supervulkánu, ale dějinnost filosofického myšlení, jehož výsledným produktem je objektivní náhled na svět a vědecké poznání. Matrice objektivity ukázaly, že skrytá gigantomachie mezi Platonem a Aristotelem se stále znovu opakuje v průběhu tisíciletí. Původní *Ereignis* Platonovy a Aristotelovy gigantomachie o substanci žhne hluboko v Léthé samotného bytí a odtud dává vyrůstat stále novým konfiguracím smyslu jsoucna. Uplynuly generace a staletí, géniové založili nové myšlenkové erupce, které formují západní metafyziku a její dynamickou krajinu. Archaický dativ mystérií se změnil na principiální dativ první filosofie, pak na metafyzický dativ a nakonec na objektivní dativ. Archeologie apollinské a múzické pravdy jako po-odkrytosti (*a/létheia*) ukazuje, jak myšlení v metafyzice odpovědělo na výzvu danou skrze bytí substance. První gigantomachie o substanci mezi Akademií a Lyceem se konala v pozdní antice; pak přešla do falsafy a nakonec do rané scholastiky. Poslední série filosofických sporů o určení substance vznikla ve třináctém století a vytvořila dnešní podobu objektivity.

Výklad šesti matric postupně našel místa dávných výbuchů v triádě dějinnosti, dějin a historie. Pokaždé došlo k nové donaci metafyzického jsoucna, až k dnešní epoše metafyzického nihilismu. Úvodní věta zamyšlení tvrdila, že hermeneutické zkoumání objektivity nesmí být objektivní, ale pravdivé, protože jen tak je moudré. Předložená práce si vzala za úkol provést nestranné zkoumání velkých činů dosud neznámé gigantomachie o substanci, kterou vedli zastánci prvního a druhého averroismu. Matrice objektivity popsaly jednotlivé bitvy a jejich aktéry a podle inspirace Hérodotovým dílem *Historie*. Smysl objektivity byl podán v modu archaického zkoumání (ἱστορία). Hérodot a hermeneutika sledovaly znamení daná apolinskou sémantikou Delf a provedly jejich výklad. Stejným způsobem Hérodotos vytvořil první historii a Sokrates lásku k moudrosti. Hermeneutika objektivity vytvořila celek vědění v modu Hérodotova archaického *demonstratio* (ἱστορίης ἀπόδεξις, *Hist*. 1.p.1). Otec historie předal obhájcům apodiktického výkladu minulosti jeden zásadní úkol. Hermeneutický trojúhelník odkryl smysl lidských činů, které tvořily celé epochy (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων). Úkol apodiktického zkoumání je zřejmý, neboť je dvojí: vidět, co se skutečně stalo, a posoudit to podle *alétheia* určené Múzami. Za prvé; tento nejdůležitější smysl lidské dějinnosti a dějin nesmí být pohřben plynutím času chronos (τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, ibid). Za druhé, že aktéři těchto událostí nesmí být připraveni o spravedlivý díl nepomíjející slávy smrtelníků (ἀκλεᾶ γένηται, *Hist*. 1.p.4). Apodiktické zkoumání po vzoru Hérodota popsalo nesmrtelné činy platoniků a aristoteliků, aby nikdo z nich nepřišel o zasloužený díl nesmrtelné slávy. Hérodotos sledoval v archaickém schématu tragické viny (*manía*) sílu *hýbris* a pleonexie, které stály na samém začátku Řecko-perských válek. Jeho spis apodikticky vyložil po vzoru pythických orákulí archaický spor Médů a Peršanů, který měl rozhodující dějinný vliv na historii řecko-perských válek. Hermeneutika s pomocí Múz a usmířených Fúrií (Aischylovy *Eumenidae*) zajistila nesmrtelnost odkrytých činů myšlení (κλέος, *gloria*). Obžaloba (*kategoría*) z filosofické gigantomachie a kategoriální odkrytost tohoto zápasu (*alétheia*) byla provedena ve shromáždění moudrých smrtelníků shromážděných na hermeneutické agoře. Milovníci moudrosti Západu sledují cestu první filosofie ukončené tragiky a Sokratovým hledáním apollinské pravdy. Koncept moudrého a proto tragického zkoumání dědičně předávané viny zvané „objektivita“ dosud neexistoval v dramatickém celku. Hermeneutika vyložila apodiktickým způsobem v úvodu prvního dílu původní *hýbris* první moderny. Platonovo podobenství o jeskyni rozebrané v úvodu práce vytvořilo tragickou formu viny, která se formě ideálního šílenství rozumu předává z jedné generace akademiků na druhou. V epoše po Platonovi mohou akademici žít v jeskyni bez reality, ale rozhodně ne bez idejí. Gigantomachie začala na aristotelském Lyceu, když byl platonský ideový svět odmítnut jako neexistující zásvětí akademicky pomateného ducha. Zkoumání filosofické tragédie a později i tragikomedie našlo původní formu archaického a metafyzického *Lichtung*, odkud odkrytost objektivity vyšla do západních dějin myšlení skrze gigantomachiiprvního a druhého averroismu. V tomto zápase o substanci podobném Trojské válce vznikla dějinná podstata obou dnes zaniklých škol a také předložený příběh (μῦθος) o jejich zápasu. Následujíc Hérodota jsme museli najít složitý systém skryté kauzality, která způsobila tento druh gigantomachie. Základní příčinou byly nesmiřitelné figury pravdy a nepravdy metafyziky, kvůli nimž představitelé aristotelismu a moderny bojovali jeden proti druhému (δι᾽ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι, *Hist*. 1.p.5). Kauzalita aristotelismu je zásadně odlišná od kauzality moderny; to byla hlavní příčina zatím poslední gigantomachie o substanci. Rapsódická nesmrtelnost daná v dějinách myšlení požaduje už od Homérových dob, aby každý účastník Trojské války o substanci dostal zasloužený díl nesmrtelné slávy. Rozlišení podílu nesmrtelnosti dané zlými i dobrými skutky (κρίσις) je určené žijící filosofickou komunitou. Její moudří představitelé konzervují ve svobodně prováděné *scholé* smysl této gigantomachie pro dnešek. Počátek hermeneutiky daný v mystériích (*Anfang*) umožňuje zkoumat začátek metafyziky (*Beginn*). Tato dvojí vláda (ἀρχή) archaického myšlení zavazuje předloženou archeologii objektivity k tomu, aby se angažovala ve sporu obou forem metafyziky. Zápas o dějinnou podobu pravdy znamená, že vstřícné myšlení hermeneutiky (Heideggerovo „*Andenken*“) zůstává bdělé ke smyslu bytí jsoucna. Moudrý člověk hledá, o co v dějinách myšlení jde doopravdy a co je pouhá hra simuláker vedených akademicky vzdělanými Fúriemi. Díky této kritické exegezi původní podoby filosofie se hermeneutická archeologie stala součástí nadčasové gigantomachie o bytostné určení pravdy. Jednou z těchto bitev filosofické Trojské války je také klamný manévr metafyziky založené Platonem, který smysl celé války o pravdu shrnul do gigantomachie o ideální substanci. Tuto nepravdivou synekdochu v modu *pars pro toto* jsme analyzovali ve falešně daném *modus ponens* moderní logiky a objektivity. Výklad sledující skryté působení apollinské sémantiky bojoval po boku těch pravdivých myslitelů, kteří gigantomachii prohráli. Podle soudu pozitivní historie vedené skrze *dativus obiectivus*, zvítězila objektivní forma substance. Ale z hlediska původní podoby pravdy mají skuteční vítězové právo na plnou míru lidsky možné nesmrtelnosti. Jejich prohra ukazuje v tragickém modu *Verkehrung ins Gegenteil* skutečný zápas filosofie o apollinskou a sokratovskou podobu pravdy.

Předložená verze apodiktického zkoumání se metodicky inspiruje vztahem k minulosti, který razil francouzský historik Michel de Certeau. Francouzský historik Jules Michelet (†1874) napsal v úvodu díla *Histoire de France*, že mrtví, které vzkřísil k historické existenci, se navracejí do svých hrobů méně smutní. Historik provádí na rozdíl od Pýthie, věštců a nekromantů zvláštní druh nekromancie, v němž vyvolá k životu mrtvé aktéry dávných sporů a také abstrakce jako „Francie“ nebo „lid“. Tyto abstrakce a mrtvé osoby nechává promlouvat skrze historii a tak jim dává konceptuální podobu existence ve světě živých (Certeau 1975, 47‒53). Hermeneutická nekromacie vyložila zápasy prvního a druhého averroismu tak, aby povolal do dějinné přítomnosti z říše Zapomnění více či méně oslavené aktéry dávných sporů o metafyzický smysl jsoucna. Hermeneutika objektivity vytvořila múzické dějiny moderny tím, že zaměnila pořadí vítězů a poražených podle biblického hesla o posledních, kteří budou prvními: Muhammad ibn Rušd, Pierre Abelard, William z Auvergne, Siger z Brabantu, Boethius z Dácie, Dante Alighieri, William Ockham. Základní pravdivost a spravedlnost ve smyslu filosofické *alétheia* dlužíme především Averroesovi a jeho autentickým nástupcům ze školy prvního averroismu. Jejich dílo bylo odkryto v nové podobě. Tímto exorcismem nechala archaická hermeneutika mluvit v naší přítomnosti původní nadčasovou sílu dějinné Paměti (*Mnémosyné*). Exegeze matric v rámci hermeneutického výkladu ukázala různé způsoby, jak smysl jsoucna přichází do dějin myšlení skrze filosofické spory spojené s gigantomachií o substanci. Opět platí úvodní teze, že hermeneutický pohled na minulost není objektivní, ale apollinsky pravdivý. Věštci a šamani znali při cestách do říše minulosti, přítomnosti a budoucnosti její účinky a přinášeli sémantiku síly Paměti moudrým i nemoudrým současníkům (*Ilias* 1.70). Archaická hermenutika sestoupila do říše mrtvých a tam sledovala parmenidovská znamení na cestě apollinsky dvojznačného porozumění (πλακτὸν νόον; DK 28, B 6.13). Pravda Múz se skrývá ve dvojznačných znameních, které moudří myslitelé musí vyložit, když se pohybují v říši lidských dvojhlavců (δίκρανοι, B 6.12). Pak se může výklad opět vrátit sluneční branou Dne a Noci (B 1.34) do filosofické reality. Odysseus, Parmenides a dokonce i metafyzický Aristoteles šli cestou reálného astronomického Slunce. Po ukončené cestě skrze říši stínů danou na základě objektivity může hermeneutika vyprávět celé dějiny gigantomachie podle *alétheia* dané Múzami. Je k tomu zavázaná pod trestem bohyně Díké. Tato vynalézavě trestající božská síla (Δίκη πολύποινος, B 1.37) střeží skrze brány Dne a Noci pravdu kosmu a jeho věčný řád. Slunce jde jen jedním směrem; taková je forma božské spravedlnosti.

Výklad ukázal, jak rostla slepota vůči bytí první a druhé substance: od primární opuštěnosti bytí v první metafyzice (*Seinsverlassenheit*) až po zapomenutí reálné substance v moderní metafyzice (*Seinsvergessenheit*). Substance už není predikována v původním hyparchickém modu *per prius* daném ve spisech *Kategorie* a *Druhé analytiky*. Aristoteles vzal smyslové vnímání reálné substance jako zakládající událost bytí jsoucna (τό τί ἦν εἶναι) a vytvořil první verzi metafyzického dativu. Kategoriálně prediková druhá substance zakládá smysl jsoucna vzhledem k reálné existenci zde a nyní jsoucí první substanci (τόδε τι). První substance vlastní bytí z hlediska původního *dativus possessivus*. Kauzalita první substance působí ve vědeckém soudu skrze princip „*ex inmediatis*“. Důkaz vědecky zakládá sekundární poznání této jsoucnosti dané v univerzálním modu a proto pouze v mysli. Moderna změnila aristotelský *dativus possessivus* první substance daný v hyparchickém modu na subjektivní *dativus* *possessivus* daný v absolutním modu. Subjekt nahradil smysl jsoucna přicházející od první substance svou vlastní autoritou (*dativus auctoris*). Platon a jeho žáci se stali zakladateli (*auctores*) akademické mytopoetiky dané skrze ideové vidění světa. Neoplatonské vidění světa vzešlé z platonské jeskyně nahradilo klasický aristotelismus. Moderna vytvořila pod vedením akademicky vzdělaných Fúrií novou formu parousie, kde se ukazuje smysl jsoucna mimo první sustanci. Autoritářská moderna se po založení akademického Říma daného vraždou Sokrata jako Remula už nemusí starat o reálnou první substanci. Každý akademik mocensky správně argumentuje jako Romulus tím, že pravda daná dvanácti ptáky je objektivně pravdivější, než Remulovo původní a první vidění pouze šesti ptáků. Pokrok daný na základě dvanácti ptáků je nepopiratelné lidské *factum*; to vymazalo božské znamení dané pouhými šesti ptáky. Sokratovo hledání pythické pravdy bylo zapomenuto. Po zmizení archaické moudrosti stačí moderním akademikům pouze objektivní vědění o esenci definované subjektivním „viděním“. Hermenutika sleduje eschalogický charakter zkoumání daný *de fine*, ale skrze kruhovou cestu Slunce. Na „vítěznou“ pravdu dnes zničeného antického Říma a na deficit současného myšlení se díváme směrem od skrytého archaického počátku. Proto se hermeneutika stejně jako chytrý Odysseus nedala na sluneční cestě zmást zpěvem Sirén a falešnými znameními trestajících akademických Fúrií, které tak jako tak stojí pod vládou Díké. Falešný výklad zůstává v říši mrtvých simuláker a chodí bezcílně tam i zpět (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, *Parm*. B 1.16). Postmoderní troglodyté už neopouštějí jeskyni, ve které plně zdomácněli. Důvěrně známé prostředí jeskyně plné digitálních pokladů určených matematicky si troglodyté vyzdobili umělým světlem metaforického rozumu podpořeného počítačovými simulacemi. Manická filosofie postavená na metafyzickém nihilismu se stala služkou digitálního vědění. Objektivní mytopoetika vedená intelektem-sluncem zajišťuje moderně virtuální odysseu myšlení v rámci absolutní spekulace či *ad hoc* navržených myšlenkových experimentů. Postmoderní ilumináti proměnili gigantomachii o substanci nejprve v božskou komedii moderny a dnes už jen v postmoderní dadaistický kabaret. V prvním dadaistickém kabaretu *Voltaire* založeném roku 1916 v Curychu daly Múzy dohromady básníky jako Tristan Tzara a revolucionáře jako byl Vladimír Iljič Lenin. Tento ruský marxista a vizionář dějin redigoval ve zdejší knihovně (viz bývalé *Musaion* v Alexandrii) své hlavní dílo *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* (1916). Spojení dadaismu, revolučního marxismu a První světové války není náhodné. Spojení poetiky a revoluce odstartovalo pod vedením válečně založených Fúrií poslední kolo tragikomedie 20. a 21. století.

Hermeneutické zkoumání objektivity spočívá v múzické ambivalenci řeckého slovesa „vidět“ a „vědět“. Moudří lidé pravdivě poznávají jevy, které se objevují v jejich pravé podobě. Spisovatelé řecké tragédie působili ještě před vznikem metafyziky, znali mystéria a respektovali sílu orákula. Před jejich očima se zrodila první forma modernity. Tragikové byli zděšeni hloupostí, která se stala dominantní charakteristikou této nové tyranské třídy. Sofoklova tragédie *Oidipus Tyrannus* byla poprvé uvedena na scénu kolem roku 430 př. n. l. Vyvrcholením tragédie je setkání Oidipa a Teirésiáse v královském paláci. Teirésiás upozorňuje Oidipa, že Láiosova vraha nemusí hledat daleko, stačí se setkat sám se sebou (v. 362). Tento verš obsahuje *in nuce* tragiku moderny; slepí současníci nejsou schopni najít smysl objektivního vědění. Objektivně vševědoucí tyran vyhodí slepého věštce z thébského paláce. Tím rozhodl svůj osud, a také osud moderny. Tyran všechno objektivně vidí, ale nic důležitého neví; věštec nic nevidí, ale všechno podstatné ví. Vynalézavý a odvážný tyran jedná jménem svého nadřazeného vědění a šikovnosti (τέχνη τέχνης ὑπερφέρουσα, v. 380‒81). Tragédie dobře ví, že jednání tohoto zaslepeného objektivisty a prvního moderního technokrata je jeho vlastní, že tento tyran je strůjcem vlastního osudu. Když se Oidipus ze žalu oslepuje, chór jasně říká, že všechno zlo spáchal ze sebe a nikoliv mimo sebe (κακὰ ἑκόντα κοὐκ ἄκοντα) a za způsobené zlo může vlastním přičiněním a důmyslem (αὐθαίρετοι, vv. 1229‒31). Oidipus jako archetyp tragického modernisty odmítá varování slepého věštce Teirésiáse, který vidí do jeho osudu. Znalci této tragédie si dobře všimli, že hlavní téma spočívá v neschopnosti Oidipa poznat sám sebe a tak naplnit hlavní přikázání Delf: „Poznej sám sebe!“ (Lefèvre 1987, Schmitt 1988). Oidipova tragédie má pro hermeneutiku zásadní dějinný smysl. Archaické Fúrie poprvé v dějinách dostaly akademické vzdělání. V této době začíná v Athénách působit škola mladých platonských modernistů. Tito sofisté se šikovně schovali za Sokratovo hledání moudrosti. Moderní Oidipus byl technik moci a viděl svět srze brýle metafyziky. Ale to, co měl vidět, to byla znamení daná božskými řády. V této objektivní slepotě dané věděním thébského technokrata se skrývá smysl moderní tragické existence. Po rozřešení hádanky sfingy král Théb objektivně ví, co je člověk; ale nevidí, jak osobně žije. Kvůli Oidipově gigantické porci nerozumu a kvůli jeho *hýbris* vypukl mor v Thébách, dnes nahrazený globálním ničením biosféry. Ironii Múz lze spatřovat ve změně názvu dramatu, neboť soudobí sofisté změnili název „tyran“ na „krále“. Tak se tyran stal králem moderní doby. Od Sofokla až po Euripida dramatikové viděli a správně diagnostikovali tragickou slepotu oligarchických současníků, prvních sofistů a školy mladého Platona. Vyhození věštce z paláce provedené brilantním a téměř božským technikem moci a vědění ukazuje zakládající událost moderní kastrace archaické pravdy . Platon byl první metafyzik, který spustil tento proces. Moderní anti-hrdina Oidipus hraje v dramatu moderny podobnou roli jako Gilgameš v původním moudrém mýtu komentujícím pravdivé postavení smrtelníka. Ale na rozdíl od Gilgamše není moderní člověk schopen najít pravdu vlastní smrtelné existence. Oslepený Oidipus zmoudřel a poznal tragickou pravdu svého bloudění. V okamžiku, kdy tyran zná celou pravdu o svém životě, sám sebe oslepuje. Všechno podstatné o svém osudu už Oidipus ví a nic jiného vidět nepotřebuje.

Poslední dramatikové tragégie v Athénách správně viděli a identifikovali místo současného vědění (*ortus scientiarum*) v tehdy vznikající metafyzice Platona a jeho školy. A pravdivě popsali tyranské a tragické rysy této technické formy „první filosofie“. Výklad západní gigantomachie o substanci stojí na pythické četbě tohoto Oidipova objektivního komplexu. Hérakleitos z Efezu by k tragické slepotě moderny jistě citoval výrok vyložený v úvodu studie: „Charakter — člověku — démon“ (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων; DK 22, B 119). Tento výrok vztažený ke vzniku moderny je třeba číst z obou stran, tedy stejně pravdivě jako Apollónovy výroky dané skrze orákulum Delfské věštírny. Hermeneutika vztahuje Hérakleitův výrok k démonickému charakteru bytí, které určuje objektivní avicenistické a karteziánské „*cogito ergo sum*“. Tragédii modernismu je třeba brát *de fine*. Postmoderní zaslepení skutečnosti je definitivně dáno v kartezianimu a lze je shrnout do následující věty: „*cogito ergo aspecto*“. Tento výrok shrnuje smysl celé studie a představuje orákulum dané v rámci múzické podoby pravdy jako *a/létheia*. Proto jej musíme číst podle archaické hermeneutiky, tedy z obou stran. Tragická četba je moderní a je založena na nasvícení smyslu jsoucna zezadu. Myšlení nesměřuje k realitě prvních substancí, ale k intuici objektivního významu, který existuje pouze v myšlení a v demiurgické vůli (Oliviho *aspectus*). Tento aspekt jsoucna je vzatý dogmaticky a autoritativně (Rufusovo *scibile*) a zakládá slepé vidění moderny. Místo první substance přímo viděné v prvním averroismu postavila moderna objektivní jsoucno třetího druhu jako vítěznou ideu Západu. Sofistický výklad *Druhých analytik* zahájil zatmění první substance. Metafyzická diference mezi prézentním „vidět“ a perfektním „vědět“ se změnila v temnou propast (χάος) slepého akademického pseudovědění (ἀπαιδευσία, *docta ignorantia*). Autoři řecké tragédie toto vědění právem považovali za démonický druh porozumění. V této původní temnotě počátku dlí společně Apollon, Díké a Fúrie. Nekritické myšlení moderny propadlé Oidipovu objektivnímu komplexu nedbá na apollinská znamení a nesleduje cestu skrytého slunce, které putuje i v říši mrtvých pouze jedním směrem. Zmatená cesta moderních dvojhlavců bloudících v ideologické a mytopoetické říši moderních idolů tam i zpět způsobila tragickou a později i tragikomickou slepotu myšlení. O poslední jmenované dějství božské komedie se postarala scholastická a postmoderní verze Oidipova objektivního komplexu daná v modu neurotického komplexu popsaného Freudem (*Verkehrung ins Gegenteil*). Chaotické poznání současné metafyziky a dekonstrukce nasvěcuje smysl jsoucna zezadu od potenciálních intelektuálních forem a nikoliv od aktuální první substance. Objektivita se usadila v tomto perverzním způsobu myšlení (παλίντροπός κέλευθος, *perversio*). Myšlení reaguje na skrytou historicitu odhalenou Defiovými věštbami tragickým, tedy démonickým způsobem. Tím vznikla epocha zatmění první substance daná v linii Platona, Avicenny a Rufuse. Oidipův komplex produkovaný objektivní formou metafyziky nevidí ani identitu první substance, ani ipseitu osoby, ani správnou cestu k bohu. Paranoia současného intelektu je v tom, že je absolutně logický a tím i absolutně správný. Tento slepý intelekt není objektivně schopen rozlišovat smysl jsoucna v metafyzické abstrakci, která dává pojetí nezastřenosti jsoucna jako pravdivé akdekvace moudrého myšlení a reálné věci. Moderní paranoia nás přivedla do posledních časů (*novissimum*) slepých akademických všeználků. Moderní ilumináti jsou oslepeni světlem jejich vlastního vědění. Toto světlo si vytvářejí sami prostřednictvím objektivních forem, které tvoří znamení na chaotické cestě jejich slunečního intelektu. Hermeneutická archeologie proto hledá skrytý původ těchto objektivních a spekulativních simulaker, který určuje nihilistickou přítomnost v modu skrytého počátku (ἀρχή). Ideologická tyranie moderny a postmoderny daná objektivní verzí Oidipova komplexu; proto symbolizuje skrytost bytí jsoucna pouze logicky, tedy plně tragikomickým způsobem. Veritativní a pozitivní vědění si je tak jisté samo sebou v aktu narcistního a spekulativního sebekladení, že nepotřebuje vidět, jak se pro myšlení adekvátně zjevuje reálná první substance a reálná osoba.

Slepá objektivita Západu se po vzoru oslepého tyrana z Théb vydala na cestu myšlení zvanou *via Modernorum*. Moudrý slepec se stal vědoucím, opustil Théby a vydal se na cestu epochálního putování. Moderní věk ho následoval, byl také slepý a bohužel nemoudrý, protože se vydal cestou metafyzického šílenství (*Irre*). Moudrý člověk po vzoru Homérova archaického svědka (ἴστωρ) nejprve viděl důležité děje a pak „historicky“ dosvědčil to, co předtím viděl (*Ilias* 23.486–87). Hlupák a sofista to dělají opačně. Pak si tragicky namlouvají, že to, co falešně vědí, také vidí v realitě. Změna v dějinnosti, čili v diferenci „vidění‒vědění“ vyprodukovala objektivní dějiny Západu vytvořené novým subjektem. Ten si vzal za vlastní Oidipův komplex, ale ne Oidipovu moudrost. Po exkomunikaci prvního averroismu si myšlení vystačí s pouhým věděním a přestalo vidět realitu v její původní hloubce bytí. Archaické myšlení a po něm Sokrates jako nejmoudřejší ze všech lidí tvrdí, že vědení člověka spočívá v plnosti správného vidění, nikoliv v technokratickém vědění. Hérodotos exaktně věděl jednotu dění danou ve staletém konfliktu Řeků a Peršanů. V tomto bodě následoval vidění Pýthií v Delfách. Hérodotos věděl, že apolinské mystérium v Delfách synopticky vidí jednotu skrytých dějů v modu pythické po‑odhalenosti (*a/létheia*). První historik potvrdil splněná delfská proroctví jako historický důkaz pravdy v modu *alétheia*. Ale nyní se jednalo o novou formu poznání zvanou "historie", která tato proroctví apodikticky ověřovala. Totéž učinil Sókratés během svého veřejného působení v Athénách s ohledem na slavné orákulum Pýthie, které oznámilo pravdu jako božskou *alétheia* ohledně jeho osoby. Tragika anti-historické moderny spočívá v tom, že objektivní vědění nechce vidět nic z původní archaické pravdy. Moderna nastolená archaickým tyranem Oidipem se nechce potkat sama se sebou a s epochální odhaleností vlastního osudu. Múzická pravda o současné epoše proto má tragický a tragikomický charakter. Věštecké synoptické vidění Kalcháse popsané Homérem v modu toho, co bylo, co je a co bude se změnilo na moderní vidění esence, která je stále přítomná ve své objektivní parousii. Moderní myšlení neodpovídá na skrytou výzvu bytí, ale upravuje si objektivní jsoucno ke svému paranoickému a tragickému obrazu. A osud slepých hlupáků vždy běží nejprve v modu zapomnění a vytěsnění, dokud nepřijde tragédie a katarze. Slepotu myšlení danou skrze dějinnou Léthé prvního averroismu vystřídalo subjektivní vědění. Moderna sleduje vlastní znamení daná objektivním pojetím smyslu jsoucího v modu *rectitudo* a *certitudo*. Tato objektivní pravda založila dějiny moderní filosofie. Západní myšlení se sjednotilo s modernismem v averroistickém modu *copulatio*; takto oplodněná modernita zrodila a následně zabila moderního boha. Po objektivní vraždě boha žijeme v epoše vlády objektivně slepého Oidipa, který svůj napoleonský komplex kapitalizuje globálně a neoliberálně.

Transformace archaického vidění na metafyzické vědění založila specifický druh metafyzického šílenství Západu (*Irre*). Přechod z principiálního dativu první filosofie na metafyzický dativ způsobil, že kompletně zmizelo vidění celku *fýsis* a zůstalo pouze vědění izolované ideje nebo substance. Další epochální změna způsobila, že v objektivním dativu nakonec zmizela také aristotelská první substance. Vidění celku světa dostalo pouze subjekt-objektivní charakter, protože po zmizení archaické *fýsis* zmizel z moderní filosofie metafyzický primát první substance. Heidegger spojil založení západní vědy a techniky s nihilistickou formou metafyziky. Hermeneutika po vzoru Heideggera ukazuje, že metafyzika objektivního Oidipova komplexu pozoruje svět stejně špatně, jako ho otroci objektivity reflektují ve svém myšlení. Výklad *Druhých analytik* ukázal, že specifická zaslepenost modernismu a postmodernismu vytvořila chybnou reprezentaci světa. Aristotelská pravda jako korespondence se změnila v mytologickou reprezentaci objektivní pravdy. Nová podoba pravdy se manifestuje v mysli subjektu jako evidence jeho vlastní jistoty a správnosti. Objektivní významy nejsou primárně určené vztahem k realitě, ale vztahem k modernímu subjektu poznání. Supozice objektivního vědění v modu správnosti a jistoty nahradila původní impozici významu od reálné první substance predikované skrze metafyzický dativ. Moderna vidí jen to, co dobývá a manipuluje skrze instrumentální rozum. Tento druh slepého vědění je založen na oidipovském komplexu objektivity, která generuje moderní a zcela tragickou formu moci. Deontologie objektivní pravdy je dána před tragický slepý subjekt v modu *Ge-Stell*. Tragédii *Modernorum* uvádí do pohybu instrumentální racionalita, která je ze své podstaty slepá a vychází z objektivního Oidipova komplexu. V epoše nazvané „*novissimum*“ dostaly Erínyje vyslané trestající bohyní Diké subjektivní a nihilistický charakter. Aristotelský smysl reálného jsoucna hledaný v první vědě se změnil na subjektivní dění pravdy jako správnosti. Smysl jsoucna je dán od demiurgického stvořitele a v postmoderní fázi metafyzického nihilismu už jen od smrtelného tvůrce. Neposlušná realita se stala čistou nahodilostí postavenou mimo věčnou a trvalou objektivní racionalitu. Proto je třeba první substanci asimilovat v kognitivní a voluntaristické trajektorii porozumění (*aspectus*), které vytváří moderní subjekt. Smysl jsoucna třetího druhu bytuje *ex nihilo*, protože má počátek pouze v neexistujícím bohu *Modernorum*. Po smrti moderního boha v nihilistickém stádiu metafyziky garantuje objektivní smysl jsoucna pouze smrtelný lidský subjekt. Osoba již objektivně neexistuje; jako první substance také zmizela, aby uvolnila místo bizarním sbírkám *tertium ens*. Hermeneutika objektivity prostřednictvím analýzy moderní gigantomachie vysvětlila, proč myšlení *Modernorum* otevřelo epochu metafyzického nihilismu. Došlo ke slepotě vůči první a také vůči druhé substanci. Ty jsou dnes dány v binární podobě. Nihilistická etapa postmodernismu začala po roce 1300, kdy došlo k rozhodujícímu zatmění klasické metafyziky. Latinští osvícenci propadli intelektuálnímu kouzlu neoplatonismu a přijali Avicennovu metafyziku, kterou Averroes odmítl jako zásadní omyl. Komentátor se stal dvojnásobným heretikem ve falsafě a také ve scholastice. Důsledky této *fuga mundi* byly tragické. Filosofie přišla o pravdu jako adekvaci intelektu a reality a začala vytvářet novou formu akademické mytologie. Ontologické chápání moderny (Vor-blickbahn) směřuje od subjektu k jeho vlastnímu objektu, což představuje moderní druh *Ge-Stell*.

Filosofická gigantomachie mezi Avicennou a Averroesem o osud pravdivého myšlení zásadně poznamenala teologické dějiny křesťanského a islámského Západu. Reakce na vznik objektivity předané skrze neoplatónskou antiku byla dána v teologii skrze dva zcela rozdílné způsoby. Islámští učenci 11. a 12. století považovali smrt boha za horší zlo než nástup avicennistické moderny; proto zničili falsafu jako samostatný způsob myšlení. Jejich nekritické rozlišování nevidělo myslitelskou cestu Ibn Rušda, který nabídl minimalistické ale pravdivé myšlení boha jako aristotelské první příčiny. Latinský Západ nezničil filosofii, ale přeměnil ji na mytologickou spekulaci danou na základech moderní ontoteologie. Škola *sophistae Latini* vzala prapor mytologie a zahájila objektivní kruciátu, aby zničila pravdu Filosofa a Komentátora. Latinští modernisté zvítězili nad prvním averroismem o dvě století později, avšak mnohem tragičtějším způsobem než islámští teologové. Bůh latinských *Modernorum* skončil jako antropologická modla, která postupně přišla o všechny důvody své objektivní akademické existence. Hegelova logika dějin vznikla jako reakce na fatálně nemožného moderního boha a založila objektivní vědení absolutním způsobem. Nový druh absolutní spekulativní logiky začal stvořením pojmu *ex nihilo* a skončil u pojmového simulákra dějin, které apokalypticky manifestují na konci gnostického příběhu o začátku a konci myšlení. Osvícení skrze dějinně završenou reflexi absolutního subjektu završuje proces tvorby smyslu jsoucího a moderního boha, jehož *logos* je daný ontologickým pohybem absolutního ducha. Nietzsche a hegeliánská levice pak poslali Hegelem upraveného moderního boha na zasloužený odpočinek do metafyzické Léthé.

Po smrti moderního Demiurga musel být vytvořen nový druh *Ge-Stell*, aby byl zachován nihilistický smysl jsoucna. Moderní individuum začalo aktualizovat smysl dějin objektivně absolutním způsobem, aby nahradilo *horror vacui* mrtvé metafyziky novou verzí demiurgické aktivity. Teoretický intelekt byl mrtvý a jeho místo zaujala aktivní vůle k moci. Imperiální *apppetitus* bílého muže zahájil novou etapu imperiálních válek světového charakteru, které anonymní subjekty vedou pod praporem totalitních ideologií 20. a 21. století. V posledních časech se smrt objektivní filozofie stala neodvratným faktem. Je to naprogramováno v pokroku umělé inteligence. Na konci modernity tento druh inteligence vítězně pokračuje bez svého slepého a méně inteligentního tvůrce. Vytvořil objektivní třetí svět, v němž nakonec prohraje. V dnešní době začali Fúrie ovládat umělou inteligenci, aby si podmanily moderní jedince, kteří jsou svou povahou poněkud slabomyslní. Svobodní jedinci nemohou být nikdy poraženi, ale v nihilistickém počítačovém mozku již neexistují. Svoboda nemá logiku, zatímco algoritmy mají pouze logiku Antikrista. Cesta od chybné filosofie k vítězné technologii je objektivně správně zahrnuta do strategie pokroku na *via Modernorum*. Cesta technických iluminátů v převleku nihilistického neurohumanisty a technika umělé inteligence je vedena v neurotickém módu potlačování jakékoli formy moudrosti tím, že ji mění v její opak. Proto je třeba v modu vítězné platonské ironie společně s Fúriemi pochválit současné vítězné formy nihilistické metafyziky za tento rozhodný metodologický a pozitivně-vědecký krok do propasti. Pravdivé vidění světa nelze nahradit objektivním věděním, protože poznání dané mimo realitu je samo o sobě slepé. Moderna současného Západu ví s jistotou karteziánského slepce, co je objektivní jsoucno. Vinou Oidipova metafyzického komplexu nepotřebují současníci vidět, jak se jsoucno dějinně zjevuje ve svém reálném bytí. Božská komedie konečného Oidipova putování v závěru dramatu je dána tím, že objektivně slepý akademický iluminát vede totálně slepého technokrata.

Filosofie substančně pojaté vůle poslala mystický *appetitus* latinského Západu na cestu Moderních zvanou „kapitalismus“. Jeho subjekt charakterizuje Oliviho reálné rozlišení intimní vůle a externího světa; takto určená vůle k moci se stala absolutním a intimním demiurgem objektivního bytí. Nejde o žádné rozšíření teoretického intelektu na praktický, ale o novou *unio mystica* vůle k moci s jejím vnitřním předmětem daným jako *scibile, factum* a *concretum*. Rozšíření umožnilo teoretickému intelektu působit v reálném světě jako praktický intelekt. Oddělení provedené novým druhem demiurgické vůle vede k vytvoření třetího světa iluzí. Z tohoto intimního světa subjektu pobývajícího v platonské jeskyni s digitálním Eliášovým krkavcem se rozbíhá postmoderní nihilistický proces osmyslnění objektivního jsoucna v reálném světě. Poslední epocha tragikomicky daná ve znamení Bonaventurovy numerické bestie (*in numero nominis bestiae*) provádí osmyslnění skrze asimilaci objektivních významů v modu digitálního *coaequatio*. Celek jsoucna je tomuto subjektu přivlastněn v modu objektivity dané skrze *dativus possessivus* a *dativus auctoris*. Jsoucno je k demiurgovi přisunuto (*Ge-Stell*) jako *aspectus* individuálně (a nikoliv osobně) svobodné vůle (*dativus possessivus*). Tato moderní kapitalistická vůle je daná v modu *absolute*, tedy odděleně od reálného světa (*dativus auctoris*). Oba dativy jasně dokazují, že objektivní smysl světa je určen z excentrické pozice moderního subjektu daného mimo hyparchickou kauzalitu prvních substancí. Přivlastnění objektivního jsoucna v tomto nihilistickém modu se děje tím, že jsoucno v epoše plného zatmění první substance je vtaženo do prostoru voluntaristické manifestace jsoucna, které se stalo intimním vlastnictvím moderního subjektu. Díky globální formě *Mobilmachung* objektivních materiálních a lidských zdrojů může kapitalistický demiurg produkovat objektivní *scibilia* v neustále nové podobě. Tato produkce *tertium ens* dala kapitalismu současný excentrický charakter založený na fetišistickém charakteru zboží a kapitálu (K. Marx). Metafyzika kapitalismu ukázala hermeneutický způsob, „jak“ (*Wie*) demiurgická vůle a její sekulární akt vyvolení (*electio*) vytvořil epochu novověké vědecko-technické produkce dané v kapitalismu (*dativus instrumenti*). Nihilistická forma vůle je spojena se zatměním první substance. Tato událost vázaná na stav samotného bytí (*Ereignis*) vedla k vytvoření systému, který ničí člověka ve světových válkách: skrze objektivismus, instrumentální racionalitu, nihilismus techniky a vulgární ekonomismus současného korporátního fašismu (*dativus ethicus*).

Archaická hermeneutika se řídí pythickým čtením moderního orákula ukrytého v cloudových databázích. Ty odhalují tragickou, a proto božskou souvislost s počátkem modernity. Od 12. století si akademické Fúrie osvojily informatiku založenou na prvních verzích *Oxfordian Fallacy*, kterou vytvořily školy porretánů a *Nominales*. Popsané aspekty demiurgické vůle a chtivosti vytvářejí sekulární *religio* současné epochy. Skrze objektivní působení dějin moderny nás spojují s jejím počátkem u moderního Bonaventury a Oliviho (*religare*). Odkrytí múzické podoby *alétheia* umožňuje kritickou a hermeneutickou četbu moderny (*relegere*). Podívejme se ještě jednou na hlavní mody postkapitalistické produkce smyslu jsoucna ve věku metafyzického nihilismu.

* Produkce se děje v režimu porretánského „*exsistere*“; tím dává kapitálu primární mýtickou autoritu založenou na ideologii permanentního růstu (*augere*). Kapitál jako nový druh druhé kategoriální substance se stal nejvíce expandujícím *tertium ens*; proto kapitál působí jako základ imperialistické verze *dativus possessivus*.
* Mytologický základ kapitálu je maskován objektivní povahou vědeckého poznání vytvořeného v rámci *Oxfordian Fallacy*. Objektivní věda založená na moderní logice Antikrista vytváří objektivní diakosmos, který umožňuje expanzi kapitálu. Proto se kapitál maskovaný jako techno-věda stal vlastním subjektem nihilistického kapitalismu (*dativus auctoris*).
* Moderní vědění se stalo mocí; zdroj této moci není v objektivním vědění samém, nýbrž v kapitálu jako příčině a subjektu vědy. Matematicky aplikovaná věda zajišťuje logickou neomylnost nihilistické produkce virtuálních dluhů. Tato produkce digitalizované nicoty zajišťuje základní „*ortus scientiarum*“ ekonomického neoliberalismu, který kontroluje a manipuluje objektivní vědu (*dativus instrumenti*).
* Množení, rozdělení a klasifikace virtuálního kapitálu v rámci globálních bank a korporací vytváří sekulární kapitálovou nadstavbu jako ideologickou formu *tertium ens*. Živí nihilističtí banksteři nahradili mrtvého moderního boha. Bankteři jako objektivní božské bytosti stojí mimo dobro a zlo. Dnes tvoří dominující božskou třídu Fúrií, která charakterizuje tento typ *New Age*. Banksteři a jimi koupená střední třída politiků, vědců, učitelů, byrokratů atd. společně organizují ideologické oslavy spásonosného kapitálu (*mysterium salutis*), který společně produkují (*dativus finalis*).
* Posledním, již nedělitelným nositelem těchto univerzálnícj *scibilia* je kapitalistický nositel výroby, spotřeby a vlastní reprodukce (*individuum*). Mobilizace těchto individuálních lidských zdrojů v éře dokonaného nihilismu je obtížným úkolem kapitalismu. Chaotická individua musí být plánovitě spotřebovávána a trvale nahrazována novými výrobními a reprodukčními jednotkami (*dativus incommodi*).
* *Arbor Porphyriana* jako základní struktura *New Word Order* je postaven na základě moderního *volitio* a *electio*. Chtivost *volitio* míří do světa, aby prováděla akumulaci kapitálu. Mystika *electio* mobilizuje instrumentální racionalitu jako novou aktivitu Fúrií. Oba druhy kapitalistického habitu jsou ustaveny v rámci „*totaler Mobilmachung*“ (E. Jünger) kapitalizovaných lidských zdrojů. Jedinci, kteří nejsou vybráni v rámci iracionální pleonexie jednoho procenta, aby oslavovali globálně prováděnou konjunkci kapitálu (ὄργια, *conferentia*), ti mají být zničeni jako neposlušná hmota (*dativus ethicus*).
* Globální mobilizace jednotlivců zajišťuje jako primární úkol objektivní rozpoznání veškeré manipulovatelné materie převedené do digitalizované podoby (*totum virtuale*). Biopolitika je založena na biometrice (biometrické měření, testy DNA, psychologické testy, skenování všeho druhu, odposlechy, počítačové simulace chování, manipulace s masami umělou inteligencí). Finální „*voodoo capitalism*“ si vytváří skrze biometriku konkrétní znamení, aby všechna poslušná individua kráčela po *via Modernorum* k směrem finálnímu nihilismu. Biometrická znamení nové biopolitiky jsou měřítkem vítězného pokroku (*dativus mensurae*).
* Kořeny globálního Porfýriova stromu jsou živeny lidským kapitálem tzv. „Třetího světa“. To je základní způsob, jak jde pokrok nihilismu. v epoše metafyzického nihilismu. Uprchlické a pracovní tábory, *sweatshops*  a hybridní války nahradily Jamblichův diakosmos a poté *'ālam al-mithāl* islámské falsafy und křesťanský očistec (*dativus modi*).

Bonaventurovo „*itinerarium mentis*“ je nyní dáno jako iracionální putování kapitálu (*Irre*). Po zatím nenaplněném příchodu Antikrista tvoří kapitál hybnou sílu současné objektivity. Produkce objektivity skrze kapitál se děje skrze základní mody *dativus obiectivus* a má jasně dané historické etapy. Za prvé, v Oxfordu vznikla nová třída *intelligentia spiritualis*, která nyní stojí na vrcholu neoliberálního Jakubova žebříku. Akademičtí ilumináti středověku vytvořili „*brave new world*“ moderny. Tu na svých bedrech nese nový demiurgický sujekt, který byl stvořen jako moderní bůh a moderní individuum. Výroba spásonosného kapitálu se stala konečným ontoteologickým určením moderního lidstva. Tato spása byla dříve známá jako Lutherova „*sola fide*“ v rámci reformy. Po smrti moderního Boha je spása kapitalistického subjektu zajišťována v režimu finančního nihilismu skrze bankstery. Ti vykonávají boží dílo, a protože jsou novým božstvem, tak nemohou být nikdy potrestáni světskou mocí. Banksteři produkují digitální svět dluhů a spekulativních sázek na reálně neexistující budoucnost. Jejich božské dílo plodí místní války, hybridní konflikty a ničení planety. Kapitál je nejprve dán metafyzicko-eticky (Olivi), pak spásonosně (Kalvín), pak ekonomicko-ideologicky (Marx), pak sociálně (Bourdieu), pak ve formě virtuálního dluhu (finanční deriváty, kvantitativní uvolňování), a nakonec je mysticky-evolučně zakódán v DNA jako kulturní mimetikum (Dawkins). Moderní člověk jako digitalizované *concretum* a *factibile* je definován jako individuální subjekt nesoucí v modu moderního *hardware* specifickou kombinaci DNA jako svůj individuální a specifický *software*. Digitalizované individuum se stalo v epoše korporátního fašismu novým subjektem, který determinuje současnou epochu finančního a globálního nihilismu.

Náboženství moderny našlo své základní potvrzení hermeneutickým začarovaným kruhem „*religio*“. Odhalili jsme spojení s původním počátkem, z něhož vyrůstá autorita a vláda moderny nad světem. Nový objektivní dativ zakládá současnou dějinnou podobu objektivity přiléhavě nazvané termínem „antropocén“. Celá planeta Země se postupně mění na nihilistické *tertium ens*. Skrze metafyzické vytěsnění reálného jsoucna (*Seinsvergessenheit*) rozpoutal západní subjekt objektivní tragédii, která se odehrává před našima očima. Nejprve byla z metafyzického myšlení vytěsněna první substance a pak jednání svobodného člověka. Dějiny fašistické, totalitní, korporátní a narcistní postmoderny potvrdily skrze pozitivistická fakta historie dějinně daný nihilismus metafyziky objektivně postavené podle Oidipova tragického příběhu. Instrumentální rozum převedl celek jsoucna na vědecko-technickou jednotu danou v rámci pouhé matematické abstrakce či digitální diference mezi objektivně danou jedničkou a nulou. Postmoderní neopozitivistické a lingvistické paradigma nakonec zrušilo i samotnou metafyziku. Binární diference zakládající současný oblak nevědění v rámci *cloud computing* ukazuje konečné stádium neexistující metafyziky, jež tvoří základní démonický étos dnešních *Modernorum*. Tato sofistikovaná slepota Západu hermeneuticky vysvětluje, proč technický a politický nihilismus vytvořil epochu dvou světových válek, totalitaristická hnutí a globální ničení Země v epoše zvané antropocén. Hermeneutika objektivity datuje tuto epochální změnu dějin myšlení do druhé poloviny 13. století, kdy vzniká moderní historie Západu. Archeologie objektivity určila, kdo byl člověk a kým se stal v epochálním *Lichtung* nepravdy. Protože *Lichtung* bytí také odhaluje pravdu, můžeme se probudit z objektivního spánku nihilistického rozumu. A možná, že jednou najdeme i původní způsob, jak v modu apollinské archegetické sémantiky kolem nás přecházel i samotný bůh. Pak můžeme jít po božích stopách a tak budovat novou globální komunitu *Magna Graecia*. Po zmizení simulákra nazvaného „bůh *Modernorum*“ toto moderní *tertium ens* definitivně přešlo do světa mrtvých. Kult mrtvého moderního boha je nyní uměle udržován postmoderní ideologií, objektivistickou teologií a mystickou pseudometafyzikou. Proto se musí archaická hermeneutika vrátit ke skrytému theologickému působení Múz, které odešly do dějinně konfigurované Léthé. Milovník moudrosti musí být tam, kde po-odkrytě působí moudrost. V dějinně daném součtveří bohů a smrtelníků, nebe a země stále působí pravda Múz v původní božské verzi *dativus archaicus* a následné verzi *dativus principalis* první filosofie. Z tohoto důvodu také pořád platí i aristotelská definice humanismu v metafyzickém dativu. Pouze jediná moudrá a žijící osoba stočí k tomu, aby založila univerzální species zvanou *homo sapiens*. Kritická hermeneutika západní cesty k objektivitě stojí mimo nazírání světa určené objektivitou, jenž globálně a fatálně určuje současné dějiny myšlení. Proto bylo třeba najít výklad objektivity postavený mimo rámec současné *intelligentia spiritualis*, která je vtělena do objektivního vědění současných osvícenců a mediavelistů. Poslední poděkování patří všem přátelům, kteří se na vzniku tohoto díla podíleli. Byl publikován v soukromém nakladatelství, skrze kolektivně řízený nakladatelský projekt našeho malého *Musaion*. Z hlediska předložených argumentů platí, že jakékoli jiné vydání této knihy, které by obešlo archaickou pravdu určenou Múzami, by bylo *contradictio in adiecto*.

### Použité zkratky

Citace řeckých textů bez výslovného uvedení kritického vydání jsou převzaty z digitální ediceThesaurus Linguae Graecae, the Packard Humanities Institute, *The Perseus Project and others*, 1999–2007.

**ABMA** *William of Ockham: Dialogus. Latin Text and English Translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl, Semih Heinen*. Dílo *Dialogus* citujeme podle kritické edice *Auctores Britannici Medii Aevi* průběžně vydávané v digitální formě (www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/).

**CCSL** *Corpus Christianorum Series Latina*, ed. Brepols, 1953‒.

**CMDA** *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*. F. Stuart Crawford (ed.)., Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1953.

**DK** *Die Fragmente der Vorsokratiker* *I−III*. Herausgegeben von Hermann Diels und Walter Kranz. Curych: Weidmann 1952.

**GA** Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (1975‒).

**Hegel** Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969- 1971 (Theorie-Werkausgabe).

– Band 3: *Phänomenologie des Geistes*, 1986.

**KdRV** Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* podle prvního vydání 1781 (Berlin: Akademieausgabe, 1904, Band IV.) citováno pod značkou „A“. Druhé vydání 1787 (Berlin: Akademieausgabe, 1911, Band III) je citováno pod značkou „B“.

**KdPV** Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademieausgabe 1913, Band V, 1–163.

**KdU** Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademieausgabe 1913, Band V, 165–485.

**KSA** Nietzsche, Friedrich*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und New York 1980.

**LCDA** Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on the De anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Therese-Anne Druart, subeditor*. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

**OBJ** *Hermeneutika objektivity I, II, III*. V textu je citován příslušný díl a kapitola.

**PL** *Patrologiae latinae cursus completus*, ed. Migne, 1844‒1864.

**RRP** Edice *The Richard Rufus of Cornwall Project*, University of Stanford (http://rrp.stanford.edu). Richard Rufus of Cornwall.*In Aristoteli Analytica posteriora* (ed. Rega Wood); *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis* (eds. Rega Wood & Neil Lewis, 2013); *In Aristotelis De anima. Redactio brevior. Liber 1–3*. (Eds. Christopher J. Martin, Neil Lewis, Rega Wood 2007).

**SZ** Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 171993.

**WA**  *The Works of Aristotle I-XII*, ed. W. D. Ross. Oxford, 1908‒52.

### Index locorum

Citováno je dílo (popř. svazek díla a kvestie), stránka, řádka kritického vydání, které je uvedeno v bibliografii.

**Abelard**

*Glossae super Peri ermeneias*  419, 9–13.....................93

**Aegidius Romanus**

*De erroribus Philosophorum* 11.15 209

*De plurificatione possibilis intellectus* 113.153‒56 200

*De plurificatione possibilis intellectus* 122.379‒85 211

*De plurificatione possibilis intellectus* 127.506‒509 336

De plurificatione possibilis intellectus 128.523‒29 213

*De plurificatione possibilis intellectus* 135.675‒78 220

*De plurificatione possibilis intellectus* 156.1199-1207 198

*Expositio super libros De anima* f. 75rа 224

*Quodlibet* II 62b‒63a 237

**Aischyles**

*Agamemnon* 178 473

**Tomáš Akvinský**

*De ente et essentia* 374.3‒13 372

*De ente et essentia* 375.90‒102 370

*De ente et essentia* 377.170‒77 376

*De ente et essentia* 377.178‒92 378

*De ente et essentia* 378.47‒59 375

*De malo* 882

*De potentia* 43 399

*De regno* 449.18‒26 849

*De regno* 466.110‒19 849

*De spiritualibus creaturis* 375 446, 448

*De spiritualibus creaturis* 75 451

*De unitate intellectus* 2.49 75

*De unitate intellectus* 293.212‒17 458

*De unitate intellectus* 303.41‒44 460

*De unitate intellectus* 303.46‒53 461

*De unitate intellectus* 304.190‒96 344

*De unitate intellectus* 307.378‒86 429

*De unitate intellectus* 307.387‒401 430

*De unitate intellectus* 314.389‒91 458

*De unitate intellectus* 314.389‒96 456

*De unitate intellectus* 314.394 459

*De unitate intellectus* 314.431‒41 385

*De unitate intellectus* 300.837 512

*De unitate intellectus* 300.819‒21 512

*De veritate*, q. 10, a. 5 505

*De virtutibus*, q. 1, a. 2, arg. 15 410

*Expositio De ebdomadibus* 270.36‒39 390

*Expositio Posteriorum Analyticorum* 390

*Expositio Posteriorum Analyticorum* 1.152 390

*Expositio super librum Boethii De trinitate* 143.109‒17 391

*Expositio super librum Boethii De trinitate* 143.122‒25 394

*Expositio super librum Boethii De trinitate* 143.126‒144.133 396

*In Libros Politicorum Aristotelis Expositio* 137 899

*intellectus formalis* 453

*Quaestiones disputatae De anima*, q. 8 75

*Quaestiones disputatae De anima* 286 427

*Quaestiones disputatae de anima* 287 468

*Quaestiones disputatae de anima* 296b 210

*Quaestiones disputatae De potentia* 214 400, 401

*Quaestiones disputatae De potentia* 215 402, 404, 405, 408, 410, 412, 413

*De potentia*, q. 7 a. 6, resp. 425

*De potentia*, q. 3, a. 14, resp. 426

*Quaestiones disputatae De veritate* 321.219‒29 418

*Quaestiones disputatae de veritate* 65.53‒66.57 392

ST I.1.5 356

ST I.14.11 505

ST I.2.1 614, 672

ST I.2.3 251

ST I.75.2 406, 453, 466

ST I.76.1 420

ST I.77.1 431

ST I.82.3 535

ST I.84.6 210, 402

ST I.85.5 387

ST I.85.7 388

ST I.88.1 213

ST I.89.5 423

STII-II.179.1 317

ST II-II.4.2 526, 880

ST II-II.77.1 562

*Sentencia libri De anima* 202.80‒90 422

*Summa contra Gentiles* I.11.4 679

*Summa contra Gentiles* II.59 421

*Summa contra Gentiles* II.60 398

*Summa contra Gentiles* II.76 457

*Super II Sent*. 1121.19–24 880

*Super Sententiarum* I.440 371, 396

*Super Sententiarum* II, 334 223

*Super Sententiarum* II.424 379

*Super Sententiarum* II.427 380

*Super Sententiarum* II.484 388

**Albert Veliký**

*Analytica posteriora* 228a 293

*De homine* 543b 856, 857

*De homine* 544a 872

*De homine* 544b 872, 874

*De homine* 545b 876

*De intellectu et intelligibili* 508a‒b 111

*De unitate intellectus* 441a 134

*Ethica* 1*.*3a 881

*Ethica* 150a 896

*Ethica* 191a 894

*Ethica* 193a 894

*Ethica* 434a 294

*Ethica* 540a 898

*Ethica* 541a 899

*In De anima* 5, 126a 75

*Liber III De anima* 387a 468

*Politicorum Libri* 307a 894

*Politicorum Libri* 308a 897

*Politicorum Libri* 309a 890

*Politicorum Libri* 309b 890

*Politicorum Libri* 632a 888

*Politicorum Libri* 634a 887

*Politicorum Libri* 634b 898

*Politicorum Libri* 638b 896

**Alexander Afrodisias**

*Alexandri in Met.* 250.23 651

**Al-Ghazālī**

*Tahāfut* 376.2–10 482

**Johannes Althusius**

*Politica methodice digesta* 199 892

**Anonym Bazán**

392.40‒44 220

393.21‒22 220

397.40 220

398.55‒59 220

407.50‒54 221

409.49‒52 221

415.43‒50 221

418.6‒9 221

424.33 222

424.45 222

432.33‒35 222

433.39 222

436.19‒20 222

437.24‒27 223

456.27‒33 225

465.49‒51 226

466.28 223

471.37‒40 224

473.25‒30 226

473.44‒50 227

475.52‒60 228

477.43‒44 224

478.68‒75 229

479.24‒26 230

482.43‒47 231

489.33‒38 232

502.46‒54 234

511.45‒51 368

***Anonym Giele***

23.16‒17 163

24.23‒31 174

24.51‒52 163

29.28‒38 174

33.15‒22 164

35.23‒25 163

36.60‒65 163

38.49‒55 165

39.67‒68 165, 443

39.83 166

39.84‒85 166

39.85‒89 167, 173

40.18‒27 168

45.50‒54 170

54.58 170

57.18‒19 171

72.39‒41 171

73.81‒86 172

**Anselm von Canterbury**

*Liber de voluntate* PL 158, 490A 524

**Aristoteles**

*Anal. Post*. 71b26‒27 74

*Anal*. *Post*. 73b27 319

*Anal. Post*. 73b28 8

*Anal. Post*. 75a38 95

*Anal. post*. 75b1‒2 179

*Anal. Post*. 79b39-b2 179

*Anal. Post*. 84a11‒14 268, 318, 547, 674, 832

*Anal*. *Post*. 84a12 6, 8, 17, 189, 320

*Anal. Post.* 84a13 33, 321, 325, 331, 426, 427, 440, 658, 674, 676, 807

*Anal. Post.* 84a13‒14 319

*Anal. Post*. 84a14 317, 319, 329, 331, 425, 426, 440, 455, 495, 658, 807

*Anal. Post.* 87b28‒31 832

*Anal. Post*. 88b37 725

*Anal. Post*. 89b10‒11 725

*Anal. Post*. 89b34 802

*Anal. Post*. 90a10 246, 799

*Cat*. 1b25 646

*Cat*. 2a11–16 34

*Cat*. 2a14–15 645

*Cat*. 2a14‒16 56, 486, 789

*Cat*. 2b4‒5 665

*Cat*. 2b5‒6 664, 665, 790

*Cat*. 2a15–16 402

*De anima* 413b25 264, 439

*De anima* 414b2‒3 45

*De anima* 414b31 74, 75, 331

*De anima* 415b12‒14 461

*De anima* 415b13 316, 317

*De anima* 415b13‒14 317, 319

*De anima* 429a10 422

*De anima* 429a23 458, 459, 461, 464, 467, 484

*De anima* 429a27‒28 139, 493

*De anima* 414b28–32 512

*De anima* 430a14–15 783

*De anima* 430a14‒15 69, 374

*De anima* 430a20–25 149

*De anima* 431b21 248

*De anima* 431b24‒25 861

*De anima* 433a1‒3 856

*De anima* 433a14 526

*De anima* 433a14‒15 855

*De anima* 433a1‒5 856

*De anima* 439a13 264, 265, 439

*De anima* 439b13 264

*De generatione animalium* 736b12 244, 262, 266, 267, 307, 316, 354, 527, 858

*De generatione animalium* 736b14 243

*De generatione animalium* 736b22 243

*De generatione animalium* 736b24 243

*De generatione animalium* 736b26‒28 244

*De generatione animalium* 736b27 244

*De int*. 16a3–8 409

*De Interpretatione* 16a16‒19 39

*De Interpretatione* 16a3‒8 409

E.N. 1077a12 353, 425

E.N. 1106b36‒1107a2 545, 875

E.N. 1107a1 870

E.N. 1139a12 440

E.N. 1139a26 545, 877

E.N. 1140b5 881

E.N. 1141b3‒8 870

E.N. 1147a25–b5 870

E.N. 1147a3–4 870

E.N. 1147b10 545

E.N. 1147b3 870

E.N. 1151a29‒35 526

E.N. 1179b12 880

*Met*. 1003b17‒19 652

*Met*. 1003b18‒19 652

*Met*. 1003b5‒6 707

*Met*. 1015a9 70

*Met*. 1026b24 654

*Met*. 1028a32‒33 656, 658

*Met*. 1028a34‒35 657

*Met*. 1049a24‒29 70

*Met*. 1049a36 70

*Met*. 1072b3 692

*Met*. 1076b13‒16 100

*Met*. 980a21 501

*Met*. 982b26 896

*Pol*. 1283a37‒b15 889

*Pol*. 1283b13 895

Pol. 1283b13‒14 890

*Pol*. 1284a10‒11 889

Pol. 1284a15 888

*Pol*. 1253a2 1024

**Averroes**

*Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo I*.47 G‒H 371

CMDA 380.37‒41 265, 461

CMDA 392.158‒63 771

CMDA 408.610‒15 304

CMDA 409.654–62 69, 166, 290

CMDA 409.654–662 784

CMDA 410.667‒72 373

CMDA 423.14‒424.17 804

CMDA 437.18–438.24 784

CMDA 448.142‒44 303

CMDA 470.42–48 663

CMDA 515.9‒12 856

CMDA 517.10‒12 856

*De substantia orbis* 50.49‒51.54 42

*In Phys*. III, q. 9 78

**Augustinus**

*De Trinitate* PL 42, 953B 27

*De Trinitate* 10.11.17 159

**Avicebron**

*Avencebrolis Fons Vitae* 10.20‒23 502

*Avencebrolis Fons Vitae* 8.1‒5 103

**Roger Bacon**

*Compendium philosophiae* 426 327

*Compendium philosophiae* 469 327

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 154.13‒17 56

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 35.16‒22 879

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 75.16‒21 55

**Anicius Boethius**

*Liber de divisione* PL 64, 888B 146

**Bonaventura**

*Collationes de septem donis Spiritus Sancti* 497b 91

*Collationes in Hexaëmeron* 332b 52

*Collationes in Hexaëmeron* 385a 28

*De scientia Christi* 23b 112

*De scientia Christi* 40a 110

*Epist*.*1* 469b 59

*In I Sent* 301b 29

*In I Sent* 476a 26

*In I Sent*. 31b 121

*In I Sent*. 504a‒b 24

*In I Sent.* 624a 116

*In I Sent*. 624b 118

*In I Sent.* 631b 54

*In I Sent.* 829b 38

*In II Sent* 102a 43

*In II Sent* 89a 43

*In II Sent.* 100b 42, 44

*In II Sent.* 198a 47

*In II Sent.* 222b 31

*In II Sent.* 291b 45

*In II Sent.* 294a 41

*In II Sent.* 294b 43

*In II Sent*. 436a 102

*In II Sent*. 436b 104

*In II Sent.* 439a 32, 33

*In II Sent.* 440b 51

*In II Sent.* 4a 30

*In II Sent*. 703b 112

*In II Sent.* 876a 36

*In II Sent.* 94a‒b 40

*In II. Sent.* 414b−415a 67

*In II. Sent.* 415a 68, 69

*In II. Sent.* 415b 71

*In II. Sent.* 415b‒416a 46

*In II. Sent.* 416a 72

*In II. Sent.* 41b 75

*In II. Sent.* 446b−447a 65

*In II. Sent.* 567b 78

*In II. Sent.* 568a 81

*In II. Sent.* 569a 85

*In II. Sent.* 570a 88

*In II. Sent.* 904b 80

*Itinerarium mentis in Deum* 304b 122

*Itinerarium mentis in Deum* 308a 100

*Sermones selecti de rebus theologicis* 572a 25

***Commentarium Abrincense***122 589

***Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*** 293 860

**Dante Alighieri**

*Monarchia* 1.3.4 307

*Monarchia* 1.3.7 306, 307

*Monarchia* 1.3.9 307, 851

*Monarchia* 1.7.1 898

*Monarchia* 3.15.10 903

*Monarchia* 3.15.17 903

*Monarchia* 3.15.8 903

*Monarchia* 3.15.9 903

*Paradiso* 10.100‒129 241

*Paradiso* 10.130‒48 241

*Paradiso* 10.136‒38 241

*Paradiso* 10.138 480

*Paradiso* 10.64‒99 241

*Paradiso* 12 310

*Paradiso* 12.144‒45 347

*Paradiso* 13.61‒63 347

**René Descartes**

*Meditationes de prima philosophia* 41.20‒26 689

*Regulae ad directionem ingenii* 12*.*411.17‒18 111

**Dionysios Thrax**

*Ars Grammatica* 1.31.7 15

**Engelbertus Admontensis**

*De ortu et fine Romani imperii liber* 20‒21 852

*De ortu et fine Romani imperii liber* 22 852

**Henricusde Gandavo**

*Quodlibet* 5.228 580, 581

*Quodlibet* 5.229 580, 582

*Quodlibet* 5.246 587, 589, 590

*Quodlibet* 9.17.47‒51 621

*Quodlibet* 9.20.32‒21.40 631

*Quodlibet* 9.27.28‒36 628

*Quodlibet* 9.31.39‒47 603

*Quodlibet* 9.34.18‒22 634

*Quodlibet* 9.4.27‒36 624

*Quodlibet* 9.8.34‒9.36 617

*Summa* 31.49‒54 595

*Summa* 36.155‒58 596

*Summa* 39.205‒11 598

*Summa* 43.282‒87 606

**Godefroid de Fontaines**

*Quodlibet* 5.36 577

*Quodlibet* 5.37 578

**Hugo Grotius**

*De jure belli ac pacis*, *Prolegomena* 7 838

**Gualterus Brugensis**

*Quaestiones disputatae* 41 537

***Guide de l'étudiant parisien*** 118 858

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* 2.463 922

*Wissenchaft der Logik* 5.121 590

*Wissenschaft der Logik* 171 590

**Martin Heidegger**

GA 58, 261 9

SZ 27 8

SZ 5 9

SZ 46 351

**Hérakleitos z Efezu**

B 114 888

B 119 943

B 121 95

B 33 888

B 44 888

B 49 888

B 94 687

**Hérodotos**

*Historiae* 1.p.1 936

*Historiae* 1.p.4 936

*Historiae* 1.p.5 937

**Hésiod**

*Theogonie* 27 15

**Homér**

*Ilias* 1.70 938

*Ilias* 23.486-87 942

*Odys*. 18.359 15

*Hymni Homerici* 5.218–247 619

**Edmund Husserl**

*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge* 31.32‒36 690

*Erfahrung und Urteil* 105 762

***Chartularium Parisiensis I***

no*.* 473 257

no. 382, p. 427 91

no. 441, p. 499 95

no. 471, p. 541 368

no. 472, p. 542 369

no. 473, p. 543 478

no. 523, p. 634 385

no. 523, pp. 634‒35 386

**Immanuel Kant**

KdPV 31 873, 889

KdPV 50 857

KdRV, A 108 834

KdRV, A 119 834

KdRV, A 55 536

KdRV, B 218‒64 833

KdRV, B 219 832

KdRV, B 220 833

KdRV, B 472‒73 536

KdU 294 905

**La Rochelle**

*Summa de anima*, cap. 26, 6–13 74

**Brunetto Latini**

*Li Livres dou Tresor* 179 885

***Lectura in Ethicam novam du Commentaire de Paris***

24.169‒25.179 859

**Gottfried Wilhelm Leibniz**

*Nouveaux Essais sur l'entendement humain* 1.27.9 363

*Théodicée 97* 633

***Liber de causis***

*Liber de causis* 1.7 583

*Liber de causis* 14.124 584

*Liber de causis* 14.182 583

**John Locke**

*An Essay Concerning Human Understanding* 150 364

*An Essay Concerning Human Understanding* 2.27 363

*Second Treatise of Civil Government* 5.27 563

***Logica Modernorum II***

*Dialectica monacensis* 481.9‒16 500, 523

**Karl Marx**

*Das Kapital* 162 159

*Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* 631 160

*Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* 638 157

*Ökonomisch-philosophische Manuskripte* 577 159

*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* 383 159¨

**Mnichovský anonym**

138.20‒23 179

138.22‒25 179

142.29‒31 181

155.23‒30 191

156.35‒36 193

161.76‒77 182

164.24‒29 183

164.25‒26 183

168.44‒47 184

168.48‒56 185

168.57‒61 188

169.64‒77 189

250.18‒24 198

**Friedrich Nietzsche**

*Nachgelassene Fragmente* NF-1888, 17[4] 741

*Zur Genealogie der Moral 5,* 272 4

**Nový zákon**

1 Kor 7:29-31 8

Jn 1:14 38

1 Kor 1:19 478

Ef 1:14 568

Ef 2:10 568

Fil 2:7 619

2 Kor 12:2 809

Ef 1:18 809

Ef 3:9 809

Rm1:17 820

Rm 5:14‒21 820

Lk 22:38 849

Jn 17:11 885

1 Tim 1.9 888

Mt 16:18 865, 929

**William Ockham,**

*Dialogus* 1.33.63‒70 927

*Dialogus* 1.9.42‒49 930

*Dialogus* 3.2.106.9 927

*Dialogus* 3.2.112.10‒15 927

*Dialogus* 3.2.115.28‒33 926

*Dialogus* 3.2.118.18‒21 926

*Dialogus* 3.2.122.66‒123.69 924

*Dialogus* 3.2.136.78‒82 928

*Dialogus* 3.2.153.14‒16 929

*Dialogus* 3.2.200.36‒40 928

*Dialogus* 3.2.75.32‒36 928

*Dialogus* 3.2.83.8‒13 926

*Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis* 502.18‒23 789

*Ordinatio* 1.164.2‒6 798

Ordinatio 1.183.15‒20 790

*Ordinatio* 1.291.18‒292.1 780

*Ordinatio* 1*.*293.1‒5 915

*Ordinatio* 1.304.15‒18 908

*Ordinatio* 1.317.14‒19 911

*Ordinatio* 1.318.13 912

*Ordinatio* 1.318.21 913

*Ordinatio* 1.323.12‒16 916

*Ordinatio* 1*.*335.16‒22 917

*Ordinatio* 1*.*356.15‒20 914

*Ordinatio* 1.452.17‒21 796

*Ordinatio* 1.452.9‒13 797

*Ordinatio* 1.487.4‒7 804

*Ordinatio* 1.67.1‒6 787

*Ordinatio* 2.442.17‒22 771

*Quaestiones* 394.443‒46 909

*Quaestiones variae* 238.30‒33 781

*Quaestiones variae* 239.47‒53 772

*Quaestiones variae* 240.71‒76 773

*Quest. in III. Sent*. 68‒78 803

*Quest. in IV. Sent*. 278.6‒7 785

*Quodlibet* 1.66.18‒21 774

*Quodlibet* 1.67.25 775

*Quodlibet* 1.67.33‒38 776

*Quodlibet* 1.68.50‒53 780

*Quodlibet* 4.328.11‒15 799

*Reportatio* 2.259.10‒13 808

*Reportatio* 2.259.19‒23 808

*Reportatio* 2.269.16‒19 801

*Reportatio* 2.271.12‒20 783

*Reportatio* 2.272.3‒4 786

*Reportatio* 2.283.4‒8 786

*Reportatio* 2.305.4‒10 778

*Reportatio* 3.394.7‒10 783

*Reportatio* 3.45.3‒10 804

*Reportatio* 3.55.12‒15 807

*Reportatio* 3.66.14‒67.2 805

*Reportatio* 3.69.10‒13 803

*Summa logicae* 1.26.93‒96 791

*Summa logicae* 1.26.98‒101 793

*Tractatus de praedestinatione et de praescientia divina* 510.96‒102 810

**Oldradus de Ponte**

*Consilia* 101a 852, 853

*Consilia* 101b 853

**Petrus Iohannis Olivi**

*De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitionibus* 81 562

*Postilla in libros Geneseos* 146a 562

*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*

309 522

324 540

333 558

344 547

345 532, 533, 534

347 527

354 543

358 542

365 529

374 525

376 525

411 531

412 530

413 538, 539

417 553

432 551

485 515

486 646

503 516

513 517

429 564

***Oxforder Anonymer***

138.22‒25 180

142.23‒25 181

143.32‒35 182

156.39‒40 193

157.11‒14 184

165.49‒50 183

168.47 184, 187

170.91‒101 194

197.52‒58 196

203.14‒15 198

226.57‒62 196

226.57‒64 234

229.79‒82 195

250.23‒29 197

314.51‒54 200

316.13‒17 201

316.1‒7 202

317.30‒33 203

321.27‒33 205

322.19‒49 206

324.18‒25 204

332.18‒25 207

334.25‒33 209

334.43‒55 210

334.51‒52 210

337.25‒30 210

341.68‒75 213

**Parmenides**

B 1.16 939

B 1.34 938

B 1.37 938

B 6.12 938

B 6.13 938

B 8.2‒3 13

**Iohannis Pecham**

*Johannis Pechami* *Quaestiones tractantes De anima*

q. 4 134

102.15‒23 141

11.14‒20 228

152.28‒32 230

175.28‒31 154

175.37‒40 156

197.6‒10 226

200.28‒35 147

203.10‒13 142

220.4‒7 151

221.15‒21 160

40.13‒16 136

41.8‒9 135

43.13 138

48.21‒24 229

53.34‒55.4 149

54.32‒37 140

54.33‒37 232

59.24‒27 150

71.7‒10 154

72.37‒73.1 526

75.32‒35 226

83.6‒9 158

84.13‒14 137

85.12‒16 139

85.6‒13 138

**Petrus de Alvernia**

*Quaestiones super Prædicamentis* 68 615

**Platon**

*Rep*. 517a5‒6 470

*Soph.* 243d7 470

*Symp*. 191d1‒5 74

*Theait*. 172d4‒9 439

*Theait*. 172d9 439

**Plotinos**

*Enn*. 6.8.14.41 1118

**Plutarch**

*De facie in orbe lunae* 923A3‒4 496

**Pseudo-Peckham**

*Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*

17 862

220‒21 861

230 863

31 862

**Johannes Quidort**

*De Potestate Papali et Regia* 16 850

**Ricardi de Mediavilla**

*In II Sent.* 298 506

**Richard Rufus**

*In DA III* 10.Q2 865, 866

*In DA III* 10.Q3 864, 865

*In De anima* 1.1.7 74

*In De anima* 17.Q2 864

**Duns Scotus**

*Lectura* 1.232.14‒18 672

*Lectura* 1.233.18‒19 673

*Lectura* 1.234.6‒17 675

*Lectura* 1.241 679

*Lectura* 1.241.7‒11 681

*Lectura* 1.245.1‒3 683

*Lectura* 1.245.17‒25 685

*Lectura* 1.246.14‒20 693

*Lectura* 1.246.23 694

*Lectura* 1.247.24‒28 695

*Lectura* 1.248.16‒19 695

*Lectura* 1.249.16‒20 701

*Lectura* 1.250.13‒15 699

*Lectura* 1.250.15‒17 700

*Lectura* 1.250.1‒9 697

*Lectura* 1.252.26‒31 703

*Lectura* 1.253.6‒14 704

*Lectura* 1.254.14‒20 688, 698

*Lectura* 1.262.22‒27 706

*Lectura* 1.270.1‒2 709

Lectura 1.302.28 713

*Lectura* 1.302‒303 712

*Lectura* 1.303.21 712

*Lectura* 1.304.2 712

*Lectura* 1.472.20‒26 688

*Lectura* 1.495.10‒14 713

*Lectura* 1.497.13‒15 715

*Lectura* 1.501.21‒25 714

*Lectura* 1.504.14‒15 715

*Ordinatio* 1.158.3‒6 723

*Ordinatio* 1.159.7‒10 722

*Ordinatio* 1.160.13‒19 726

*Ordinatio* 1.160.8‒12 725

*Ordinatio* 1.160‒62 724

*Ordinatio* 1.160‒63 730

*Ordinatio* 1.161.6‒7 734

*Ordinatio* 1.162.14‒19 730

*Ordinatio* 1.182.17‒19 739

*Ordinatio* 1.184.14‒17 743

*Ordinatio* 1.185.3‒7 743

*Ordinatio* 1.185.8‒13 744

*Ordinatio* 1.187.6‒15 749

*Ordinatio* 1.194.1‒6 754

*Ordinatio* 1.195.10‒14 756

*Ordinatio* 1.197.10‒14 757

*Ordinatio* 1.197.5‒9 755

*Ordinatio* 1.210.3‒8 759

*Ordinatio* 1.212.2‒7 760

*Ordinatio* 1.234 759

*Ordinatio* 1.235.10‒15 760

*Ordinatio* 1.242‒44 762

*Ordinatio* 1.250‒251 754

*Ordinatio* 1.258.4‒15 761

*Ordinatio* 1.289.6‒14 764

*Ordinatio* 1.291.1‒6 752

*Ordinatio* 1.303‒329 743

*Quaestiones in Librum Porphirii Isagoge* 221.7‒13 650

*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*

250.2‒3 654

258.11‒16 651

259.14‒260.12 652

274.15‒20 656

277.5‒6 654

290.11‒17 660

290.5‒10 657

324.7‒11 653

370.4‒10 665

**Siger de Brabantia**

*De aeternitate mundi* 126.92‒98 301

*De anima intellectiva* 109.17‒20 344

*De anima intellectiva* 111.3‒6 354

*De anima intellectiva* 4.51‒56 347

*De anima intellectiva* 70.9‒11 444

De anima intellectiva 72.15‒22 317

*De anima intellectiva* 77.9‒12 321

*De anima intellectiva* 80.67‒70 323

*De anima intellectiva* 80.74 323

*De anima intellectiva* 81.78‒82 324

*De anima intellectiva* 81.83‒89 330

*De anima intellectiva* 81.92‒82.97 189, 333

*De anima intellectiva* 81‒88 323

*De anima intellectiva* 82.98‒99 337

*De anima intellectiva* 83.39 340

*De anima intellectiva* 83.40‒43 341

*De anima intellectiva* 83.44 356

*De anima intellectiva* 83.44‒84.48 340

*De anima intellectiva* 84.49‒51 342

*De anima intellectiva* 85.80‒85 345

*De anima intellectiva* 86.101‒106 345

*De anima intellectiva* 86.11‒87.16 350

*De anima intellectiva* 87.20‒25 352

*De anima intellectiva* 87.26‒32 353

*De anima intellectiva* 88.40‒44 354

*De anima intellectiva* 88.51‒52 355

*De anima intellectiva* 98.58‒65 305

*Quaestiones in Metaphysicam* 135.3‒7 260

*Quaestiones in Metaphysicam* 135.5‒8 259

*Quaestiones in Metaphysicam* 137.15‒20 259

*Quaestiones in Metaphysicam* 137.9‒15 260

*Quaestiones in Metaphysicam* 32.67‒74 261

*Quaestiones in tertium De anima* 12.66‒70 173, 190

*Quaestiones in tertium De anima* 12.66‒70 407

*Quaestiones in tertium De anima* 12.67 263

*Quaestiones in tertium De anima* 12.67‒70 265

*Quaestiones in tertium De anima* 12.70 263

*Quaestiones in tertium De anima* 13.93‒94 269

*Quaestiones in tertium De anima* 14.10‒14 270

*Quaestiones in tertium De anima* 14.16‒22 271

*Quaestiones in tertium De anima* 14.22‒30 272

*Quaestiones in tertium De anima* 19.44‒47 248

*Quaestiones in tertium De anima* 20.77‒79 249

*Quaestiones in tertium De anima* 22.12‒14 463

*Quaestiones in tertium De anima* 23.18‒24 463

Quaestiones in tertium De anima 23.38‒44 276

*Quaestiones in tertium De anima* 25.3‒6 280

*Quaestiones in tertium De anima* 26.10‒12 281

*Quaestiones in tertium De anima* 26.28‒30 282

*Quaestiones in tertium De anima* 27.39‒40 282

*Quaestiones in tertium De anima* 27.52‒54 282

*Quaestiones in tertium De anima* 28.60‒63 283

*Quaestiones in tertium De anima* 28.65‒70 283

*Quaestiones in tertium De anima* 28.70‒76 287, 407

*Quaestiones in tertium De anima* 29.97‒101 291

*Quaestiones in tertium De anima* 3.39 249

*Quaestiones in tertium De anima* 3.48‒49 244

*Quaestiones in tertium De anima* 3.58‒64 245

*Quaestiones in tertium De anima* 3.65‒68 246

*Quaestiones in tertium De anima* 34.101‒35.5 298

*Quaestiones in tertium De anima* 39.102‒107 293

*Quaestiones in tertium De anima* 39.9‒13 295

*Quaestiones in tertium De anima* 40.14‒17 296

*Quaestiones in tertium De anima* 43.94‒96 297

*Quaestiones in tertium De anima* 46.7‒10 298

*Quaestiones in tertium De anima* 47.28‒36 299

*Quaestiones in tertium De anima* 5.36‒41 247

*Quaestiones in tertium De anima* 52.78‒84 303

*Quaestiones in tertium De anima* 56.60‒61 446

*Quaestiones in tertium De anima* 56.60‒71 349

*Quaestiones in tertium De anima* 57.18‒58.23 309

*Quaestiones in tertium De anima* 58.42‒48 310

*Quaestiones in tertium De anima* 6.55‒61 249

Quaestiones in tertium De anima 66.55‒61 298

*Quaestiones in tertium De anima* 68.10‒69.13 258

*Quaestiones in tertium De anima* 7.70‒75 251

*Quaestiones in tertium De anima* 7.76‒80 253

*Quaestiones in tertium De anima* 7.81‒85 254

*Quaestiones in tertium De anima* 8.94‒99 255

*Quaestiones in tertium De anima* 9.23‒26 249

*Quaestiones in tertium De anima* 9.39‒40 250

*Quaestiones super Librum de causis* 105.65‒74 465

*Quaestiones super Librum de causis* 106.106‒109 467

*Quaestiones super Librum de causis* 110.65‒72 285

*Quaestiones super Librum de causis* 112.136‒46 359

*Quaestiones super Librum de causis* 112.147‒52 360

*Quaestiones super Librum de causis* 84.26‒32 252

*Quaestiones super Librum de causis* 87.104‒107 252

**Simplikios**

*In Simpl. Cat*. 163.31 615

*In Simpl. Cat*. 61.9‒10 617

*In Simpl. Cat*. 85.10 666

*In Simpl. Cat*. 85.11 666

**Sophokles**

*Oedipus tyrannus* 1229‒31 940

*Oedipus tyrannus* 362 940

*Oedipus tyrannus* 380‒81 940

**Baruch Spinoza**

*Ethica* III, arg. 6 46

*Opera* 4.240.10‒15 589

**Francisco Suárez**

*Disputationes Metaphysicae* 8.1.1 670

**Starý zákon**

1 *Sam* 12:1 892

Gn 1:2 45

Gn 1:28 924

*Iz* 53:2‒5 383

*Jos* 24:19‒25 892

Lv 16:10 610

Moudr*.* 11:21 100, 738

Žalm 4:7 99, 159, 434

**Themistios**

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒8 435

**Vergilus**

*Eclogue* 4.5 639

**Vernani Guido**

*Contro Dante* 4 904

**Vincent de Beauvais**

*De morali principiis institutione* 18.30‒35 848

**Vital du Four**

*Q.D. De cognitione* 271 506

### Jmenný a věcný rejstřík

### 

A

*a/létheia* 14, 60, 110, 115, 242, 318, 460, 474, 750, 839, 906, 933, 951

archaická 941

humanismus 306

moderna 417

objektivity 2

politická racionalita 906

Scotus 708

Abelard, viz *Index locorum*

abstrakce

Aegidius Romanus 236

Bonaventura 24, 26, 87

matematická 22, 42, 44, 170, 248, 282, 503, 626, 629, 634, 764, 793, 951

Ockham 796

Siger 299

*actus essendi* 39, 171, 172, 213, 221, 312, 390, 392, 412, 624

*ad mentem Averrois* 2, 12, 23, 60, 93, 177, 224, 243, 257, 275, 326, 336, 371, 377, 449, 458, 469, 492, 647, 721, 854, 867

*adaequatio* 669

Aegidius Romanus, viz *Index locorum* 137, 177, 196, 199, 223, 241, 269, 270, 314, 337, 348, 360, 367, 402, 422, 433, 437, 480, 577, 612, 721, 760

*agenda-setting* 499

Achillini, A. 494

Aischyles, viz *Index locorum*

Akvinský, T., viz Index locorum

Albert Veliký, viz *Index locorum*

*alétheia* 14, 16

Alexander, Afrodisias, viz *Index locorum* 78, 79, 289, 342, 348, 359, 419

Alexander, Halský 21, 55, 385

alexandrovci 59, 79, 126, 142, 143, 166, 167, 173, 202, 208, 263, 280, 312, 346, 348, 349, 433, 436, 447, 448, 468, 578, 774, 781

Al-Ghazālī, viz *Index locorum*

*aliquitas* 39, 623, 751, 754, 757, 761, 829

Al-Kindí 209

Althusius, J., viz *Index locorum*

amalriciáni 381

amfibolia 22, 392, 645

*analogia entis* 109, 148, 197, 554, 557, 558, 597, 618, 620, 623, 625, 731

*analogia voluntatis* 554, 565, 569

*Analogien der Efahrung* 833

analytická filosofie 411

*Anfang* 9, 477

*Anfang/Beginn* 937

*anima mundi* 377

*anima ut motor* 141, 171, 275, 337

*animal laborans* 822

*Anonym Bazán,* viz *Index locorum*

*Anonym Giele,* viz *Index locorum*

Anselm, viz *Index locorum*

Antikrist 40, 93, 413, 811, 841

antropocén 14, 73, 834, 951

antropologie 550

*apaideusía* 17

*appetitus* 45, 72, 74, 103, 116, 121, 502, 503, 521, 566, 572, 818, 857, 948

Aquasparta, M. 81, 132, 134, 207, 505, 559, 576, 577, 593, 642, 677, 814

*Arbor Porphyriana* 52, 114, 673, 793, 843, 861, 948

Arendt, H. 503, 563, 573, 905, 906, 921, 923

Archytás 629

Aristoteles, viz *Index locorum*

Arnauld, A. 90, 506, 619, 688, 766

Arnold z Provence 858

*Aufhebung* 608, 700, 724, 836, 933

*augustinisme avicennisant* 312

Augustinus, viz *Index locorum*

Avempace 63

Averroes, viz *Index locorum*

averroismus, *Moderni* 59, 89, 140, 203, 364, 369, 470, 477, 490, 858

Avicebron, viz *Index locorum* 63, 501

B

Bacon, R., viz *Index locorum*

Baius, M. 112

*Bajt al-Hikma* 18

*banksters* 569, 574, 632, 686, 735

baroko 491

Bazán, C. B. 419, 420, 432, 462, 463

*Beginn* 9

Benda, J. 487

Berkeley, G. 124, 160, 722

Bernard z Clairvaux 73

*Bezugsinn* 9, 16, 17, 271, 302, 317, 407, 419

Boethius, A., viz *Index locorum*

Boethius z Dácie 92, 173, 174, 175, 411, 435, 443, 450, 453, 472, 492, 507, 882, 887

Boethius, Anicius 67, 143, 146, 148, 173, 436

Bonaventura, viz *Index locorum*

Bonhoeffer, D. 839

*bonum humanum* 861

Boží Trojice

Ibn-Ádí 611

božská komedie 2, 302, 361, 629, 683, 688, 735, 901

*Brain in a Vat* 294, 686

Burgundio z Pisy 847

C, Č

Catillon, R. 844

*causa prima* 262, 614, 673, 676, 678, 680, 712, 826

*Cargo cult* 124, 168

*causa sui* 917, 920

Certeau, M. 843

Certeau. M. 937

*City of London* 707

*cloud computing* 140, 514, 516, 574, 611, 616, 689, 831, 951

*cogito* 272, 295, 296, 334, 363, 412, 584, 623, 731, 762, 944

*cogito ergo aspecto* 944

*cogito* *ergo sum* 90, 285, 419

*cognitive neuroscience* 131

*collecta* 171, 506, 517

*collectio* 474

*colligatio* 291, 438, 520, 545

*Commentarium Abrincense,* viz *Index locorum*

*Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem,* viz *Index locorum*

*communicatio idiomatum* 633, 636, 731

*conatus* 18, 46, 503, 550, 554, 819

*conceptus simpliciter simplex* 697, 698, 699, 701, 702, 751, 759, 805

*concretum* 36, 50, 119, 121, 123, 188, 395, 792, 830, 919

moderna 506

*coniunctio* 212

*consimilitudo* 367

*creabilia* 617, 632, 635

*creatio ex nihilo* 38, 43, 72, 249, 252, 254, 395, 400, 491, 510, 522, 555, 585, 590, 603, 608, 612, 617, 618, 632, 637, 792, 815, 943

čarodějnické procesy 470

čarodějnictví 842, 844

D

*dalā'il* 251, 397

*damnatio memoriae* 66, 241, 312, 358, 419, 471, 472, 610, 645, 837, 842, 886

Dante, A., viz *Index locorum* 241, 243, 305, 306, 308, 310, 347, 354, 361, 362, 443, 472, 477, 492, 493, 513, 809, 841, 850, 878, 886, 902, 904, 907, 922, 925

*dativus auctoris* 16, 19, 37, 101, 106, 107, 114, 274, 314, 419, 511, 556, 560, 602, 609, 615, 632, 633, 635, 815, 819, 946, 949

*dativus ethicus* 16, 634, 742, 821, 840, 846, 947

*dativus finalis* 16, 122, 130, 274, 306, 308, 511, 556, 575, 634, 819

*dativus incommodi* 16, 275, 469, 511, 550, 618, 642, 736, 741, 750, 825, 831, 837, 846, 920, 933

*dativus instrumenti* 16, 557, 635, 818, 821, 839, 946, 947

*dativus mensurae* 16, 625, 626, 633, 829, 830

*dativus metaphysicus* 6, 56, 86, 164, 174, 259, 289, 300, 335, 360, 393, 410, 512, 582, 650, 657, 665, 682, 752, 787, 801, 847, 861, 914, 923, 924, 938

*dativus modi* 16, 20, 73, 98, 107, 117, 302, 314, 368, 471, 511, 636, 683, 820

*dativus obiectivus* 575

*dativus obiectivus* 14, 19, 37, 119, 121, 419, 489, 510, 512, 535, 571, 575, 631, 650, 664, 665, 837, 950,

*dativus possessivus* 16, 17, 21, 23, 37, 99, 122, 125, 157, 267, 318, 469, 489, 509, 535, 556, 560, 602, 615, 631, 665, 705, 708, 792, 815, 816, 834, 939, 946, 949, 950

*dativus principalis* 15, 659

*dator formarum* 87, 153, 225, 394, 593, 612, 728

David z Dinantu 10, 64, 82, 366, 368, 381, 382, 499, 559, 637, 724

Dawkins, R. 518, 689, 949

dedukce

Bonaventura 25, 33

objektivní 596, 598, 682, 718

politická teorie 884

*reditio completa* 584

deismus 623, 767

dekonstrukce 96, 98, 665

dekret artistů 1272 95, 311, 313, 340, 354, 355, 369, 440, 443, 450, 466, 481, 484, 592, 811, 885, 902

Dekretalisté 852

Delfy 14

demiurg 45, 49, 51, 54, 55, 73, 103, 105, 107, 115, 118, 119, 120, 123, 151, 202, 253, 434, 490, 509, 512, 520, 537, 550, 553, 556, 560, 564, 602, 604, 621, 635, 732, 737, 816

*demonstratio*

Abelard 47

*Anonym Giele* 164

Aristoteles 668, 799

Averroes 300, 355, 398, 802

Bonaventura 24

etika 870

*Mnichovský anonym* 179

Ockham 788, 801

politika 854

první averroismus 95

Scotus 677, 681, 690, 728, 737, 738

Siger 258, 268, 319

*denudatio*

Bonaventura 26

druhý averroismus 170, 185, 231

Gandavus 589, 594

krika Ockhama 779

moderna 593, 791

Olivi 514

Scotus 643, 663

derivace 696, 830

Derrida, J. 43, 96, 99

Descartes, R., viz *Index locorum*  35, 44, 89, 105, 110, 123, 152, 292, 300, 485, 501, 503, 599, 607, 675, 677, 688, 690, 723, 785, 794, 799, 800, 802, 833

*destructio primis* 374, 471, 664, 790, 924

*deus malignus* 684

*deus otiosus* 623, 630, 733, 735, 741, 831

*devotio moderna* 635

diafanum 197, 434, 594

Akvinský 403, 451

*Anonym Bazán* 222

Averroes 452

druhý averroismus 498

moderna 645

Ockham 803, 805, 806

Siger 444

diakosmos 23, 57, 106, 252, 560, 591, 613, 706, 747, 819

*dialektische Darstellung* 127

dialog *Timaios* 51, 53, 54, 105, 256, 519

*différance* 43

Dionysius Thrax, viz *Index locorum*

*discrete videamus* 122, 578, 696

*Doctor Invidiosus* 66, 176, 241, 256, 267, 290, 306, 312, 357, 383, 443, 455, 460, 470, 477, 478, 480, 483

druhá intence 279

druhý averroismus

*augustinisme avicennisant* 237, 254, 593, 629

*Averroistae* 73, 90

*doctores Latini* 543, 610, 847, 869

*Grammatici* 52, 217

kritika Akvinského 395

kritika Bacona 13, 52

kritika Sigera 252

*opinio Latinorum* 52, 60, 75

politická filosofie 848

*sequaces Aristotelis* 63, 141, 357, 395, 458, 480, 514, 529, 809

*sophistae Latini* 200, 769, 841, 871

*duplex negatio* 646, 753

E

ekonomie 561

*electio* 535

Eliášův krkavec 5, 413, 441, 490, 545, 689, 742, 800, 822, 946

emanace 394, 644, 724, 738, 745, 748, 828

Engelbertus Admontensis, viz *Index locorum*

*ens* *debile* 113

*ens diminutum* 609, 693, 950

*ens inquantum ens* 23, 25, 42, 46, 181, 258, 261, 312, 326, 372, 436, 579, 586, 597, 600, 643, 644, 651, 662, 663, 667, 668, 680, 687, 702, 703, 705, 711, 720, 756, 791

*ens rationis* 51

*ens ratum* 39

Albert 159

Bonaventura 35, 43

druhý averroismus 579

Gandavus 753, 825

moderna 59, 113, 133

Pecham 161

Scotus 693, 694, 743, 744, 747, 751, 755, 756, 757, 759, 763, 764

*Entente cordiale* 561

*enuntiatio*

Abelard 789

Ockham 788, 801

*epistémé* 96, 114, 364, 413, 843, 871

*epoché* 110, 684, 685, 686, 702, 800, 807, 838

*equinitas tantum* 25, 589, 608, 692

*Er-eignen* 17

*Ereignis* 1, 5, 55, 107, 113, 362, 474, 512, 572, 626, 642, 708, 750, 837, 933, 935, 943, 946

Erýnije 12, 73, 302, 428, 687

*Es gibt* 8, 99, 626

esence

*esse tale* 731

*essentia praecise* 754

*inesse* 715

objektivní 107, 802

*secundum quid* 727, 729, 730, 745

eschatologie 9, 130

*esse ad*

Bonaventura 39

Gandavus 614, 619, 621, 625, 627, 637, 644, 648, 666, 686, 694, 711, 719, 728, 739, 748, 751, 753, 825, 913

Olivi 522, 527, 532, 533, 536, 552, 565, 566

Scotus 670, 761

Simplikius 615, 620, 725, 733

*esse diminutum* 589, 594, 604, 617, 619, 622, 626, 646, 653, 763

*esse in* 522, 614

*esse ratum* 38, 68, 594

Albert 505, 579

Gandavus 584, 589

*esse subsistendi* 662

*esse* *subsistens* 660, 661

*esse substandi* 662

*esse* *substans* 660, 662

etika

Albert 857, 873

druhý averroismus 859, 861, 862, 863

dvojí pojetí 881

habitus 910

nasvícení zepředu 868

nasvícení zezadu 864, 865, 866

objektivní 912, 919

Ockham 908, 910, 915

první averroismus 854, 869, 881

*recta ratio* 870, 909, 916, 920

Rufus 865

*etsi deus non daretur* 734, 838

eugenika 840

Eusébius z Césareje 851

Eustratius 847

evidence

Avicenna 530, 606

Descartes 110

moderna 606

postmoderna 130

evoluce 130, 518, 520, 521, 619, 690

*excessus mentis* 110

exemplar 49, 54, 106, 150, 166, 231, 386, 502, 582, 583, 594, 605, 606, 617, 627, 634, 666, 686, 719, 723, 725, 736, 746, 754, 757, 828

existenciály 16

*Expositor Novus* 66, 145, 215, 216, 222, 237, 277, 313, 315, 316, 321, 327, 340, 352, 357, 366, 389, 403, 419, 430, 435, 467, 469, 485, 576

*exsistere* 33, 68, 84, 106, 109, 155, 186, 195, 292, 446, 517, 535, 559, 727, 745, 757, 789, 866

Gandavus 587

F

*factum* 36, 44, 103, 108, 114, 119, 121, 123, 128, 271, 714, 716, 815

*fallacia* *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* 6

*fallacia secundum quid et simpliciter* 332, 431, 690, 789

Feuerbach, L. 732

Feyerabend, P. K. 470

Filoponus 48

finanční deriváty 129, 564, 949

Fiore, J. 706

Foucault, M. 96, 114, 364, 510

Freud, S. 7, 63, 840

*fronésis* 858, 867, 870, 888, 910

*future contigents* 811

G

Galileo, G, viz *Index locorum* 494

Gandavus, H., viz *Index locorum*

Gauthier, A. R. 214, 240, 243, 471, 813, 858

*Gehaltsinn* 8, 9, 17, 301, 407

Gérard d'Abbeville 4, 62

*Ge-Stell* 6, 19, 107, 120, 548, 715, 717, 827, 943, 946

*Geviert* 2

Gilgameš 941

Gilson, E. 112, 134, 240, 256, 357, 489, 655

Glanvill, J. 843

globální oteplování 505

Goclenius, R. 113, 844

Godefroid de Fontaines, viz *Index locorum*

Goldschmidt, P. 843

Gramsci, A. 488, 560

Grotius, H., viz *Index locorum*

*Gründung* 6, 105

Gualterus Brugensis, viz *Index locorum*

*Guide de l'étudiant parisien*, viz *Index locorum*

Guido Vernani 887, 903

Guillaume de Bonkes 655

Guillaume de Fontaine 642

Guillaume de la Mare 505

Guillaume de Walcote 655

Guillelmus de Sancto Amore 4, 62, 91, 131, 311, 325, 366, 369, 473, 477

Gundissalinus, D. 859

H, CH

*habitus* 122, 422, 524, 526, 553, 557, 622, 632, 648, 751, 753, 786

*habitus innatus* 207

*haecceitas* 589, 763, 830

Hamilton, W. 770

Hayek, F. 821

Hegel, G. W. F., viz *Index locorum* 125, 126, 500, 589, 610, 917, 919, 922

Heidegger, M., viz *Index locorum*

*héliotrope* 687

Hérakleitos z Efezu, viz *Index locorum*

hermeneutická triáda 474, 571, 572, 837, 886, 935

hermeneutické *Wie*

Akvinský 407, 450

autonomie politiky 900

Dante 493

Gandavus 623

Heidegger 9

kapitalismus 947

Ockham 780

Olivi 531, 558, 559

Scotus 660

Siger 173, 190, 220, 263, 264, 298, 340, 444

hermeneutika

*Dasein* 322

dějinnosti 708, 938

fakticity 8, 316, 429, 836, 858

literární 845

vidět/vědět 940

Hérodotos, viz *Index locorum*

Hesiod, , viz *Index locorum*

*High Frequency Trading* 129

Hobbes, T. 503, 848, 925

*hoc aliquid*

Avicenna 71, 208, 287, 289

intelekt 282, 423, 438

materie 523

moderna 22

Olivi 528

Siger 244

*hoc esse tantum* 49, 57, 85, 486, 588, 591, 688, 731, 749

Homér, viz *Index locorum*

*Odys*. 18.359 15

*homo ipse intelligit* 318, 407

*homo oeconomicus* 561

Honnefelder, L. 507, 699

*hotspot* 935

humanismus

aristotelský 354, 451, 471, 878

čarodějnictví 844

evoluční 521

novověk 503

objektivní 148, 337, 364, 475, 520, 752, 843

*perfectibilité* 708

postmoderna 519

renesance 611

Siger 243, 250, 303, 306, 322, 492

*humanitas*

Scotus 743, 752, 766

Hume, D. 496, 832

Husserl, E., viz *Index locorum* 89, 292, 410, 434, 510, 598, 599, 607, 619, 785, 800, 802

*hýbris* 13, 441, 765, 823, 875, 941

hypostatická unie 87

Char, R. 325, 767, 839

*Chartularium Parisiensis I,* viz *Index locorum*

chiméra 39, 580, 581, 591, 653, 696

I

Ibn Bája 79

ideologie 128, 501, 504, 640, 899, 910

iluminace 50, 81, 154, 595, 597, 607, 675, 723

ilumináti 53, 73, 88, 98, 99, 129, 162, 257, 490, 510, 518, 523, 567, 608, 639, 702, 717, 732, 742, 778, 786, 793, 800, 808, 817, 846, 884

Imbach, R. 240

impozice

Galileo 494

*impositio prima* 650

Ockham 809

Scotus 651, 656, 659, 661

*secundum quid* 753

Siger 429

*suppositio personalis* 787, 790

informatika 49, 140

*informatio* 34, 49, 111, 115, 130, 157, 519, 717

*inoboedientia materiae* 263

instrumentální racionalita 569

integrace 696

intelekt

*ab extrinseco* 245, 423

Akvinský 404

*conscii sumus*/*experimur* 429

*copulatio* 775

dárce forem 582, 593, 826

*esse/fieri* 79, 271, 273, 300, 304, 305, 306, 307, 315, 317, 333, 339, 351, 426, 461

*experimur*/*conscii sumus* 272, 273, 279, 285, 289, 299, 300, 318, 320, 328, 342, 457, 601, 780

*extensione fit practicus* 306, 307, 526, 864, 873, 878, 879, 880, 910

*fieri/esse* 355, 442

*inmixtus* 165, 246, 263, 301, 329, 341, 358, 414, 421, 463, 552

instrumentální 550, 640, 824, 951

*ipse*/*idem* 418, 432, 496

modus *qua1* 359, 406, 438, 443, 457, 467

modus *qua2* 189, 266, 325, 329, 330, 333, 334, 344, 347, 350, 351, 354, 358, 359, 406, 408, 422, 435, 437, 443, 445, 454, 457, 458, 460, 461, 462, 466, 467, 476, 480, 486, 774, 776

nekonečnost/konečnost 712

numericky jednotný 63, 65, 69, 135, 200, 212, 229, 327, 381

numericky odlišný 280, 281

objektivní 90

objektivní substance 291, 292

*operatio* 264, 265

*separabilis*/*separatus* 276, 277, 279, 286, 324, 335, 339, 422, 437, 446, 464

*sicut obiecto* 166

Siger 247, 272

*species*/*conceptio* 404

*subiective*/*obiective* 165, 166, 220, 226, 229, 230, 233, 246, 272, 276, 301, 443, 453, 455, 463, 539, 775

věčný 254

intelekt-slunce 99, 150, 188, 198, 434, 444, 470, 480, 497, 684, 851

*intellectus adeptus* 678

*intellectus agens*

Alvernus 87

*Anonym Bazán* 222, 227

Aquasparta 576

Avicenna 295

Bonaventura 82

Bonaventura 82

Bonavetura 82

druhý averroismus 396, 612, 674, 875

Gandavus 594

Godefroid de Fontaines 577

moderna 109, 577, 596, 626, 922

neoplatonismus 142, 394, 440

Ockham 772, 775, 778

Olivi 514

první averroismus 184

Scotus 759

Siger 298

*intellectus* *cogitativus operativus* 856

*intellectus debilis* 27, 662, 763

*intellectus formalis* 408, 414, 416

*intellectus materialis*

Alexander 167, 348

Averroes 137, 342

Avicenna 10, 289, 348

Bonavetura 82

moderna 78, 281, 358, 433

Olivi 515

Pecham 135

*intellectus possibilis* 136, 138, 299, 348, 456, 576, 596

Aegidius Romanus 199

Akvinský 375, 397, 420, 444, 448, 458, 459, 461, 467

Albert 875

Averroes 10, 58

Bonaventura 76, 85, 135

Bonavetura 82

Dante 305, 306

druhý averroismus 137

moderna 489

Ockham 771, 776, 781

Olivi 514

*Oxfordský Anonym* 208

první averroismus 166, 403, 594, 608

Scotus 677, 718, 760

Siger 275, 282, 288, 302, 304, 305, 350, 351

Themistius 341, 344

*intellectus practicus* 306, 526, 550, 847, 854, 856, 857, 858, 872, 875, 877, 883, 918, 925

*intellectus resolvens* 23, 24, 99, 107

*intellectus sanctus* 25, 111, 809

*intellectus speculativus* 201, 307, 398, 404, 438, 468, 601, 857

Albert 76, 79, 135, 149, 206, 246, 293, 449, 482

*Anonym Giele* 167

Dante 850

první averroismus 144

Scotus 918

*intelligentia spiritualis* 5, 129, 488, 500, 518, 610, 649, 706, 716, 717, 743, 822, 824

intencionalita

Aegidius Romanus 182

Blund 403

boží 400

bůh 582, 594, 602, 620

*deus creaturus* 617

Gandavus 599, 606

Husserl 637

moderna 498, 597, 645

objektivní 510

Olivi 515

Pecham 136, 158

postmoderna 609

Scotus 723

Siger 182

*Irre* 11, 90, 361, 555, 636, 709, 717

*Irrtum* 18, 325, 361, 708

druhá metafyzika 644

hermeneutika 932

humanismus 363

kapitalismus 946

*moderna* 503, 769

politická věda 886, 917, 922

isonomie 889, 891, 899, 900

J, K

Jakubův žebřík 109, 119, 125, 126, 393, 503, 518, 520, 690, 694, 739

Jamblichos 627

Jansen, C. 112

Joachim z Fiore 129, 716

Johannes Quidort 850, 851, 885

John of Reading 799

Jonas z Orleansu 885

Jünger, E. 573, 824, 946

Kalvín, J. 567, 821

Kant, I., viz *Index locorum* 489, 496, 734, 832, 834

kapitál 562, 568, 569, 571, 630, 636, 713, 729, 767, 817, 827, 828, 839

kapitalismus 511, 565, 570, 741

kastrace pravdy 941

kauzalita

*causa efficiens* 534

*causa individuationis* 585

*causa remota* 723, 734, 737, 740

demiurga 118

Kant 832

objektivní 161

Ockham 801

vůle 530

kenoze 619

Kipling, R. 18, 842

Knapwell, R. 386

komitace 153, 159, 225, 234, 375, 394, 612, 637, 644, 738, 828

koncil

Vatikán II 479

Vienne 816, 849

konciliarismus 929, 930, 932

Korán 57, 561

Koyré, A. 44

křížové výpravy 93, 103, 639

kulturní hegemonie 488, 560, 609, 668, 729, 763, 867

L

La Rochelle, viz *Index locorum*

Latini, B., viz *Index locorum* 885, 903

*Lectura in Ethicam novam du Commentaire de Paris*, viz *Index locorum*

Lefort, C. 895

Leibniz, G. W., viz *Index locorum* 123, 151, 496, 624, 633, 715, 734, 741, 767, 832

Lenin, V. I. 741, 940

létající muž 80, 89, 143, 186, 230, 269, 294, 334, 419, 457, 540, 602, 785, 814

Lévinas, E. 99, 363

Lévi-Strauss, C. 520

*Liber de causis,* viz *Index locorum* 32, 51, 87, 153, 198, 484, 517, 583, 593, 596, 619, 667, 720, 739, 865

Libera, A. 240, 882

liberalismus 504, 906

lidská práva 504

lidské zoologické zahrady 521, 840

*Lichtung* 15, 35, 544

*intellectus practicus* 854

kapitalismus 116, 571

metafyzika 1

moderní bůh 611

moderní metafyzika 708

Olivi 534

osvícenství 557

Siger/Akvinský 417

tomismus 420

Locke, J., viz *Index locorum* 140, 363, 518, 760

*locus specierum* 118, 138, 298, 512, 514, 517, 518, 576, 597, 607, 611, 616, 683, 688, 733, 760, 779, 785, 817

*logica Modernorum* 714, 809

*Logica Modernorum II,* , viz *Index locorum*

*logica Vetus* 653, 655

logocentrismus 687

Lorhard, J. 113

Lubac, H. 112, 595

Luther, M. 511, 567, 568, 820, 823

M, N

Machiavelli, N. 923

*maîtres du soupçon* 838

Mallet-Joris, F. 843

*Malleus maleficarum* 844

Mandrou, R. 843

Mannheim, K. 488

Marsilius z Padovy 503, 853, 929, 930

Marston, R. 387

Marx, K., viz *Index locorum* 125, 126, 491, 501, 569, 610, 875, 919, 922

matematika 105, 123, 151, 170, 585, 592, 635, 728

materie

Bonaventura 44

*materia confusa* 45, 103

*materia prima* 42, 45, 70, 220, 224, 228

*materia spiritualis* 44, 45, 67, 78, 83, 135, 142, 147, 222, 229, 282, 430, 433, 491, 518

*materia universale* 170

neposlušnost 29, 490, 824

*non repugnat esse* 522

objektivní 41, 44, 53, 121

Olivi 522

*mathesis universalis* 96, 102, 105, 152, 500, 830, 831

*medium*

Akvinský 328, 389, 397, 427, 449

Albert 111, 293, 881

Aristoteles 870

Bacon 879

Bonaventura 43, 52

*Druhé analytiky* 298

Galileo 495

Gandavus 603, 627

*le politique* 895

moderna 146, 634

objektivní etika 867

Ockham 798, 910

Olivi 521, 528

*Oxfordský anonym* 179

politická věda 893, 894, 897

praktický syllogismus 875

Scotus 674, 913

Siger 319, 450

Siger 268

zákon obce 894

*memoria* 514, 817

Dawkins 518

druhý averroismus 137, 138, 139, 142, 298, 363, 512, 576, 603, 785

Locke 140, 760

*meme* 519

moderna 611

Olivi 514, 515, 516, 521, 597

*Random Access Memory* 140, 515

Scotus 760

metafyzika

Akvinský 397

*Anfang*/*Beginn* 534, 644, 702

antropocentrismus 636

antropologie 638

Averroes 391, 436, 495, 846

Avicenna 601

Bonaventura 104

dogmatická 696, 831

druhý začátek 507

dvojí určení 112, 132, 133

Gandavus 605

gigantomachie 937, 943

*Gründung* 107, 111, 499, 533, 603, 719, 727

nihilismus 591, 668, 839

ontologie 113

ontoteologie 34

Pecham 161

první věda 704

*scientia transcendens* 592, 644, 699, 749

Scotus 659, 670

Siger 262

substance *qua* substance 312

vůle 19

*metaphysica generalis* 110, 120, 132, 181, 257, 260, 312, 371, 372, 490, 507, 579, 593, 598, 608, 616, 669, 671, 705, 712, 719, 722, 811, 834, 837

*metaphysica specialis* 593, 608

Michael z Efezu 847

Michelet. J. 937

*Mnichovský Anonym*, viz *Index locorum*

*Mobilmachung* 98, 488, 573, 718, 824, 946

Modisté 173, 401, 411

*modo geometrico* 33, 331, 519, 627, 656

*modus ponens* 5, 6, 13, 532, 533, 534, 546, 686, 937

*modus tollens* 374, 471, 686

Moerbeke, W. 575, 615, 647, 848, 883

Mohammed 809

*Money laundering* 573

*mundus imaginalis* 103, 253

*mutakallim* 478

Múzy 241, 443, 560, 610, 688, 709, 716, 823

mystika 809

mytologie 609, 610, 623, 626, 766, 840

N

námořní bitva 92, 811

*natura pura* 595, 718

*New World Order* 639

Newton, I. 734

Nicolas de Lisieux 4, 62

Nietzsche, F., viz *Index locorum* 4, 636, 831

Nifo, A. 178, 189, 193, 310, 417

nihilismus 42, 129, 559

*Nominales* 22

*non repugnat esse* 580, 586, 609, 628, 713, 751, 752, 754

Nový zákon, viz *Index locorum*

nulový bod 708

nutnost, *per se* 156, 319

O

objektivita

*Anfang*/*Beginn* 6, 59, 487

bůh 630

*conceptus simpliciter simplex* 699

*confusum*/*confuse* 697, 699, 700

*dativus obiectivus* 16

dedukce 764

*esse diminutum* 584

*esse intelligibile* 724, 725, 728

*factum* 54

Gandavus 620

kapitalismus 947

kritika Ockhama 789

nekonečné univerzum 44, 695

*objectité* 592

ontoteologie 102

*religio* 947

*secundum quid simpliciter* 764

*tantum haec* 588

vznik 22

objektivní aristotelismus 237

Ockham, W., viz *Index locorum*

Ockhamova břitva 682, 770, 795

očistec 561, 821

odsouzení 1270 90, 94

odsouzení 1277 58, 60, 132, 162, 257, 302, 507, 643, 799, 825, 849, 882

Oidipus 940

Oldradus de Ponte, viz *Index locorum* 852

Olivi, J., viz *Index locorum*

Omezené‒Neomezené 585

ontoteologie 37

Bonaventura 37, 47, 88, 490

druhý averroismus 737, 884

Gandavus 582, 602, 639, 643

Jamblichos 53, 98, 249, 257, 575

kritika Ockhama 810

kritika Sigera 250, 256

moderna 252, 254, 257, 498, 826

Olivi 507

Pecham 159

*opinabile* 47

*opus magnum* 827

orthotomie 802

*ortus scientiarum* 2, 120, 514, 518, 553, 948

osoba

*animal laborans* 573

bezdomovec 504

Boethius 143

*causa sui* 896

čarodějnictví 842, 844

druhý averroismus 141

dualismus 79, 80, 89, 136, 158, 171, 223, 409, 448, 456, 465, 578, 775, 859, 908

*electio* 569, 570

esenciální definice 267

*experimur*/*conscii sumus* 351

*homme capable* 362

*homo economicus* 566

*homo intelligit* 268, 339, 344, 415, 418, 435, 469, 475

*homo ipse intelligit* 175, 268, 275, 316, 322, 323, 330, 332, 333, 335, 336, 339, 343, 344, 346, 361, 408, 416, 418, 423, 428, 435, 438, 442, 444, 465, 475, 477, 485, 513, 537, 542, 774, 776, 817, 836

hylemorfická jednota 220

hylemorfická substance 221, 243, 246, 310

identita DNA 520

intimita 539, 622

*ipsa fide* 570

*ipse*/*idem* 268, 275, 328, 339, 345, 350, 357, 360, 424, 429, 485

*ipse*‒*idem* 363

ipseita 175, 244, 261, 284, 316, 349, 513, 538, 612, 628, 780

lidské zdroje 130, 148

nihilismus 364

pluralita forem 466

pluralita substancí 67, 142, 144, 148, 209, 315, 401, 415, 498, 507, 816, 843

politicky jednající 898

*principium individuationis* 363

první averroismus 75, 143

*sola fide* 948

svobodné jednání 918

tomismus 325

*totum virtuale* 145, 146, 147, 148, 153, 158, 170, 172, 225, 229, 490, 504, 574, 819

třetího druhu 845

*visage d'Autrui* 362

ospravedlnění 569, 570, 820, 821

otroctví 824

*Oxfordian Fallacy* 5, 6

Aegidius Romanus 177

Akvinský 266, 318, 426, 428, 429, 442, 450, 460, 462, 465

kritka Alberta 331

*Anonym Bazán* 234

Bonaventura 20, 31, 57, 101, 102

čarodějnictví 843

druhý averroismus 311, 389, 615

etika 865, 910, 912, 914, 922

Gandavus 622, 624, 629, 634

Grosseteste 725

Kant 833

kauzalita 677

Kilwardby 449

korporátníkapitalismus 130

kritika Akvinského 391, 415

kritika Ockhama 769, 794, 798, 909

kritika Sigera 255, 260, 272, 318, 354

moderna 601, 602, 644, 655

novověká věda 496

objektivita 161

Olivi 525, 528, 535, 549

ontoteologie 257

*Oxfordský anonym* 180, 196

Pecham 160, 432

politika 858, 862

postmoderna 124, 831

predikace 648

první averroismus 300

původ 114

Rufus 76, 620

Scotus 262, 650, 657, 662, 674, 679, 680, 684, 685, 691, 732, 736, 753, 756

semiaverroismus 236

*Oxfordský Anonym*, viz *Index locorum*

P, Q

Pagus, J. 647

*paideía* 17

panteismus 559

papežský primát 852, 884

Parmenides, , viz *Index locorum*

parousie 659, 661, 682

Pascal, B. 635

*passio entis* 109, 507, 576, 601

Patočka, J. 824

*Patris Aeterni* 851

Pecham, J., viz *Index locorum*

*perspicuum* 197, 209, 806

Petrus de Alvernia, viz *Index locorum*

Petrus Hispanus 647

Piketty, T. 129

Platon, viz *Index locorum*

Plotinos, *Rep*. 517a5‒6 470

*Soph.* 243d7 470

*Symp*. 191d1‒5 74

*Theait*. 172d4‒9 439

*Theait*. 172d9 439

pluralita substanciálních forem 135

Plutarchos, viz *Index locorum*

politická racionalita

Akvinský 899, 906

*auctoritas/potestas* 930

Dante 903

*demonstratio* 901

druhý averroismus 904

etika/politika 906

Ockham 908, 918, 927

politika/etika 902

*regnabile* 923, 925

*regnabilis/regnativus* 927, 931

teorie dvou mečů 929

politická věda

Albert 887, 890

Althusius 892

autonomie 897

*demonstratio* 893

*regnabile* 852, 891, 895

*regnabilis/regnativus* 892

nasvícení zepředu 900, 919

politický augustinianismus 851

politika,

Ponce, J. 770

Popper, K. R. 802

Porfyrius 657

porretáni 31

*positum* 687, 730, 756

*postpraedicamenta* 646

*post-truth* 790

*post-truths* 55, 98, 312

*potentia accidentalis* 207, 540, 713, 782, 784, 824, 844

*potentia essentialis* 106, 526, 527, 785, 786, 816, 916

*potentia substantialis* 77, 156, 511, 548, 619, 622, 713, 748, 750, 782, 783, 828, 834, 844, 916

*potestas transferendi imperium* 926

praktický sylogismus 736, 870, 880, 882, 893, 897, 906, 912, 913

pravda

*adaequatio* 231, 403

asimilace 157, 159

*Bildung* 19

*certitudo* 570, 593, 750, 816

*coaequalitas* 563

*coaequatio* 19, 26, 30, 33, 75, 98, 130, 139, 150, 195, 257, 411, 415, 491, 500, 504, 551, 567, 585, 611, 717, 791, 915

*confusum*/*confuse* 762

*consimile* 452, 454

*consimilitudo* 270, 398

deontologie 3, 105

*duplex veritas* 257

*esse intelligibile* 727

*exemplar*/*vestigium* 810

Gandavus 607

moderního subjektu 145

objektivní 151, 153, 605, 606

objektivní *certitudo* 665

objektivní *rectitudo* 665

praktická 545

*proportio* 19, 149, 199, 223, 279, 443, 448, 739, 782, 802, 804, 835

*rectitudo* 411, 434, 568, 584, 591, 599

*Scotus* 730

*semel*‒*semper* 753, 810

*similitudo* 414, 559

*sincera* *veritas* 644, 722, 732

*veritas* 2, 599, 835

*vestigium/imago* 720, 721, 723, 738, 747

predikace

amfibolní 48, 655

analogická 597

běloba 591, 653, 693, 703, 710, 797

*in artificialibus* 23, 48, 54, 56, 102, 106, 117, 118, 120, 294, 297, 394, 502, 509, 519, 531, 600, 613, 629, 679, 714, 735, 756, 876, 877, 909, 913, 916, 920, 921

konkrétní 32, 474

*modo geometrico* 153, 559

modus *absolute* 398, 510, 600, 615, 632, 664, 751, 815

*modus prophetiae* 111, 809

objektivní 52, 582, 591, 602

*per absurdum* 684

*per posterius* 14, 170, 623, 650

*per prius* 21, 153, 162, 258, 581, 583, 629, 664, 700, 708

pozitivní 755

prohyparchická 657

Scotus 655

*secundum quid* 724, 735

*semel‒semper* 29, 106, 118, 156, 438, 542, 570, 602, 613, 692, 733, 871

*sufficientia praedicamentorum* 646

univoční 674, 709

princip dostatečného důvodu 151

princip *ex inmediatis* 1, 6, 26, 101, 156, 179, 196, 299, 338, 354, 389, 539, 540, 551, 660, 682, 705, 787, 798, 801, 870, 872, 901, 914, 919, 939

*principium individuationis* 555

procesy se zvířaty 840

produkce

demiurg 116, 117

jsoucna 124

kapitalismus 105, 127

stvořitelská 123

první averroismus

Blund 691

etika 876

*intellectus possibilis* 480

Modisté 453, 455, 584, 614, 630, 670, 677, 694, 747

*pars Sigeri* 62, 131, 175, 215, 233, 235, 256, 311, 337, 416, 435, 444, 475, 477

politická filosofie 847

renesance 494

semiaverroismus 324, 339

*sequaces Aristotelis* 328, 329, 356

Pseudo-Peckham, viz *Index locorum*

psychologie 597, 844

Putallaz, F.-X. 240

*quartum genus* 69, 142, 165, 168, 206, 229, 250, 274, 285, 286, 300, 302, 304, 338, 359, 404, 438, 445, 446, 453, 461, 535, 772, 780, 782, 783, 786, 850, 854, 875, 898, 909, 925, 932

*quidditas* 17, 56, 75, 163, 914

*Anonym Bazán* 234

moderna 595

Quidort, J, viz *Index locorum*

*quo est* 41, 67, 106, 206, 359, 405, 666, 743, 744, 749, 766, 791, 862

racionalita

instrumentální 148

virtuální 148

Radulphus Brito 647

R

Rahner, K. 326

*ratio seminalis* 102, 104, 106, 111, 115, 123, 186, 719

*rationes* *exemplares* 151, 740

*rationes seminales* 49, 107, 108, 111, 151, 161, 225, 329, 394, 502, 576, 737, 740

*reductio ad absurdum* 756

Reformace 511

*Reformed Epistemology* 257

regule

*agentis creati* 565

*agentis in/creati* 101, 104, 105, 106, 133, 148, 254, 401, 413, 498, 509, 569, 570, 604, 614, 695, 737, 813

*agentis increati* 109, 155

Akvinský 390

Bonaventura 102, 490

demiurg 103, 118

Descartes 501

františkánská 59

Hegel 126

kapitalismus 564, 950

matematická 732

objektivní 108, 728, 741, 747

stvořitele 23

*relatio* 400, 536, 615, 620, 624, 632, 648, 748, 749, 750, 753, 762, 825

relativní utopie 729

Renan, E. 132

*res cogitans* 274, 282, 291, 408, 423, 496, 689, 777, 781, 833

*resolutio*

Akvinský 392, 398

Bonaventura 22, 28, 35, 101, 102, 107, 110

druhý averroismus 21

Gandavus 580, 581, 615, 623

*in quid* 707, 751, 755, 759, 805

*naturalis* 24

Olivi 552, 558, 572

Pecham 153, 154, 158, 386

*plena* 25, 99

první averroismus 260

Scotus 660, 667, 698, 699, 703, 710, 720, 753, 830

*restitutio ad integrum* 611

Ricardi de Mediavilla, viz *Index locorum*

Ricoeur, P. 256, 822, 838

Rohmer, J. 27, 134, 150

Rorty, R. 96, 97

Rousseau, J. J. 708

rozsažnost 225, 230

Rufus, R., viz *Index locorum*

S

Saussure, F. 96

*scibile* 115, 273, 514, 638, 909

Bonaventura 48, 53

čarodějnictví 842

etika 865, 914, 919

Gandavus 607

Husserl 762

kapitál 128, 501, 573, 950

kapitalismus 571, 828

kritika Ockhama 777

moderna 2, 292, 410, 608, 717, 791

mzda 563

objektivní 634

objektivníetika 871

Olivi 528

Pecham 156, 161

politické dobro 906

postmoderna 96, 741, 824

Scotus 665, 689, 698, 758, 830

sekularizace 838

semiaverroismus 194

vůle 545, 551

*science-fiction* 98

Scotus, D., viz *Index locorum*

*Seinsvergessenheit* 1, 5, 6, 60, 107, 242, 357, 599, 635, 794, 839

*Seinsverlassenheit* 3, 6

sekularizace 60, 95, 572, 733

semiaverroismus 175, 176, 189, 194, 203, 204, 211, 234, 269, 309, 311, 338, 406, 422, 426, 435, 437, 479, 642, 677, 760, 836, 900, 906

*sensus communis* 226, 412, 905

Sherwood, W. 647

scholastika, druhý začátek 716

*scholé* 439, 610

Sicilská škola 30, 60, 64, 77, 110, 143, 177, 181, 183, 213, 218, 243, 256, 268, 290, 326, 372, 416, 418, 456, 464, 723, 766, 774, 803, 835, 855, 868, 869, 886, 900, 920

Siger de Brabantia, viz *Index locorum*

*signatum* 99, 100, 115, 128, 150, 160, 434

signifikace

Bonaventura 99

*épiphanie du Visage* 99

Simon du Val 357

Simon Faversham 647

Simplikius, viz *Index locorum*

simulákrum 10, 31, 49, 52, 90, 130, 139, 147, 148, 269, 292, 297, 413, 449, 470, 472, 499, 505, 511, 516, 561, 591, 609, 636, 685, 717, 781, 787, 793, 825, 826, 845, 919

*sincera veritas* 718

Smith, A. 821

smrt boha 53, 55, 73, 95, 98, 113, 155, 312, 362, 401, 491, 500, 501, 510, 520, 573, 584, 585, 608, 635, 636, 637, 689, 733, 734, 740, 741, 742, 767, 831, 839, 943, 948

smrt subjektu 665

sofisma člověk-mrtvola 47, 53, 305, 343, 653, 753, 790, 795, 845, 949

Sofokles 940

*sophistae Latini* 73

species

Bonaventura 31

*druhý averroismus* 139

dvojí určení 27, 34, 83, 516

objektivní 137, 205, 687, 688

Pecham 232

první averroismus 231

Scotus 683

Siger 271

*species innata* 27, 32, 675

*species intelligibilis*

Akvinský 206, 402, 405, 424, 448, 452

Avicenna 288, 403, 410, 600

Avinský 402, 412

Ockham 797

Pecham 137

první averroismus 298

Scotus 720, 759, 761

Siger 269, 345, 424

*species* *obiecti exsistentis* 1, 21, 34, 52, 68, 109, 149, 153, 474, 578, 666, 699, 700

*species sensibilis* 31, 137, 227, 288, 345, 407, 412, 452, 454, 578, 673, 691, 760, 777, 797

*species specialissima* 51, 520, 589, 752, 791, 861

*speculum* 90, 128, 410

Spinoza, B., viz Index locorum 46, 523, 559, 589, 637, 838

*spor De auxiliis* 715

spor o univerzália 56, 111, 163, 186, 187, 796, 835

*Starý zákon*, viz *Index locorum*

Suárez, F., viz *Index locorum* 132, 490, 592, 624, 669, 834

*subiectum*

kapitalismus 561, 568, 571

Luther 820

moderní subjekt 498, 506

Ockham 780

Olivi 523, 558, 819

ontoteologie 498

postmoderna 120

Rufus 499, 648

Scotus 667, 755, 756

semiaverroismus 320, 321

Siger 247, 272, 275, 344

spasení 568

třetího druhu 118, 119, 165, 651

subsistence

Bonaventura 33

druhý averroismus 5

duše 71, 171

etika 863

intelekt 76, 86

moderna 120

objektivní 142

Ockham 781

osoba 244

Scotus 661

vůle 546, 549

substance

Akvinský 354

Aristoteles 70

atomární 52, 645

Bonaventura 29, 41

bůh 619, 632, 825

*conceptus fictitius* 580, 593, 696, 751

DNA 518

dobro 862, 864

druhá 163, 169, 453, 621, 697, 700, 709

*duplex negatio* 588, 590, 593

duše 68, 73, 77, 142, 210, 324

*ens completum* 799

*ens* *incomplexum* 652

esence 645

*esse in* 749, 750

Gandavus 594, 616

gigantomachie 2, 14, 650, 794, 836, 935

hylemorfická 143, 154, 228, 678, 798

individuum 571, 588, 638

*individuum vagum* 506, 521, 589, 634, 702

intelekt 89, 135, 204, 212, 224, 268, 359, 423, 785, 860

matematická 40

moderna 524

*non repugnat esse* 523, 524

*Noumenon* 489

občan polis 893

objektivní 42, 157, 474, 501, 579, 589, 591, 702, 704, 793

osoba 245

porretáni 46, 779

první 3, 38, 113, 256, 260, 296, 398, 414, 506, 582, 601, 651, 656, 657, 703, 750, 755, 787, 795, 805

*ratio individuationis* 586

Scotus 653, 664, 693

*species* 685

stvořená 107

stvořené 604

*subsistendi/substandi* 661

*tantum haec* 594, 646

virtuální 147, 149

vůle 527, 531, 534, 554, 559, 813

zatmění 352

τό τί ἦν εἶναι 914

τόδε τι 70, 287, 391, 523, 590

substance *qua* substance 181, 259, 266, 268, 326, 371, 436, 459, 495, 707

*Summa Duacensis* 475, 859

*Summa Halensis* 4, 20, 22, 55, 61, 76, 153, 562, 847, 860, 867, 868

supozice

druhý averroismus 647

*ens inquantum ens* 669

Gandavus 586

objektivní 170, 590

Ockham 774, 788

první averroismus 30

Scotus 662, 693

*secunda intentio* 788, 790

*surnaturel* 112, 595

T

τό τί ἦν εἶναι 1, 335, 938

*tabula nuda* 31

*tabula rasa* 29, 79, 139, 152, 163, 186, 190, 204, 207, 208, 231, 234, 279, 289, 292, 293, 296, 334, 396, 403, 410, 448, 514, 527, 540, 576, 585, 600, 674, 677, 760, 779, 783, 785, 786, 834, 872

*tantum esse* 669

technologie 116, 117

Teirésiás 940

těleso, *concretum* 10

teodicea 633, 741

teorie dvojí pravdy 19, 28, 58, 90, 92, 95, 111, 132, 161, 251, 255, 256, 311, 346, 356, 431, 441, 471, 478, 481, 570, 596, 645, 811, 851

*terminus* 761

*tertium ens* 404

dobro 864

Gandavus 592, 604

intelekt 282

kapitál 128

kritika Akvinského 399

kritika Ockhama 770, 776, 795

kritika Scota 667, 739

materie 169

moderna 800

objektivní 602

porretáni 745

Scotus 662

Simplikius 575

vůle 512, 560

*tertium genus* 69, 168, 265, 274, 286, 300, 304, 330, 341, 342, 353, 359, 404, 421, 438, 440, 445, 452, 461, 493, 531, 535, 578, 601, 772, 782, 784, 854, 875, 898, 920

Themistius, viz *Index locorum* 78, 142, 183, 202, 289, 341, 353, 354, 419, 434

theurgie 114, 133, 706

*Thought Experiments* 492

Tithonos 619

Tocqueville, A. 923

Toledská škola 10, 22, 26, 35, 60, 77, 110, 181, 197, 212, 213, 218, 264, 329, 356, 365, 374, 393, 396, 416, 446, 485, 612, 721, 766, 855, 868, 872

Tolomeo da Lucca 900

tomismus 81, 363, 372, 383, 425, 426, 430, 470, 476, 479, 784

totalitarismus 129, 148, 364, 504, 640, 839, 950

*totum integrum* 146

*totum universale* 145, 146, 170

*translatio studiorum* 15, 767

triteismus 401, 492

třetí svět 747, 948

Tzara, T. 940

*Unam Sanctam* 610, 849, 851, 854, 863, 886, 900, 924, 925, 928

*Unified Science* 95, 196, 311, 441, 481, 592, 609, 766

*universitas humana* 285, 306, 308, 362, 438, 442, 485, 493, 850, 898, 925

univerzální hylemorfismus 20, 40, 67, 74, 77, 103, 115, 135, 141, 170, 183, 196, 221, 225, 226, 228, 230, 280, 314, 315, 395, 433, 447, 461, 516, 521, 531, 791, 867

utopie 488, 875

V, W, Z

*vaticinium ex eventu* 819

věc

objektivní *res* 826

*res a ratitudine* 582, 586

*res dicta a reor reris* 582, 583, 648

vlastnictví/majetek 563

věčnost světa 92, 162, 250, 251, 255, 399, 613

Vergilus, viz *Index locorum*

Verkehrung ins Gegenteil 7, 63, 75, 93, 97, 131, 238, 241, 312, 337, 382, 435, 451, 471, 472, 560, 610, 716, 792, 836, 842, 944

*Verkehung ins Gegenteil* 292

Vernani, G. viz *Index locorum*

*vestigium* 115, 671, 715, 719, 736, 744, 756, 758, 759, 828, 830

*via Modernorum* 17, 47, 60, 90, 113, 145, 162, 176, 239, 261, 267, 415, 462, 485, 488, 496, 636, 644, 671, 747, 769, 779, 812, 826, 836, 846, 933, 941

Vico, G. 716

vidění

*ad modum universalis* 372

eidetické 32, 264, 396, 600, 603, 626, 700, 808

paranoické 152

vidění/vědění 941

Vincent de Beauvais, viz *Index locorum*

*vis aestimativa* 397, 741, 864

*vis coactiva* 931

Vital du Four, viz *Index locorum* 506

*Vollzugsinn* 9, 18, 301

*Vor-blickbahn* 117, 455, 512, 553

Bonaventura 34, 101

Gandavus 622

Heidegger 424

Scotus 661, 692

Siger 253, 264, 299, 352

vůle

*aspectus* 553, 557, 564, 571, 573

*causa sui* 532, 533

demiurgická 108, 503, 554, 563

*essentia potentialis* 533

*experimur/conscii sumus* 537, 538

*Faktum der Vernunft* 889

habitus 565

intelekt-slunce 556

intimní kauzalita 535, 544

ipseita 531, 556, 563, 814

kapitalismus 563

kauzalita *per prius* 541

*liberum arbitrium* 503, 504, 535, 546, 548, 889, 921

modus *qua2* 530, 531, 538

nihilismus 544

*nolle*/*velle* 548, 549

objektivní 531, 533, 557, 560

Ockham 917

Olivi 539

*per posterius* 540

*per prius* 530, 564

*potentia accidentalis* 528, 565, 571

*potentia essentialis* 527

*potentia substantialis* 543, 557, 565, 571

*realis distinctio* 552, 554, 564

Wéber, E. H. 378, 420, 437, 462, 463

Weber, M. 568, 821

*welfare state* 899

*Weltanschauung* 17, 109, 110, 117, 511

*Weltlosigkeit* 504

*White Man's Burden* 18, 742

William z Alnwicku 799

*Wirkungsgeschichte* 708, 765, 769, 945

Wolff, Ch. 834

Zahradníček, J. 839

zatmění

*Druhé analytiky* 2, 96, 801, 806, 832

politiky 906

substance 8, 81, 109, 121, 160, 186, 259, 292, 413, 469, 510, 555, 583, 624, 655, 663, 685, 690, 709, 750, 794, 800, 803, 831, 944, 946

zdvojení bytí 657

zjevování

nasvícení zepředu 166, 207, 259, 266, 316, 403, 617, 773

nasvícení zezadu 30, 150, 212, 264, 328, 387, 429, 530, 577, 585, 605, 651, 680, 714, 857

objektivní averroismus 578

zoopsychologie 840

### Literatura

Seznam obsahuje autory a díla citovaná ve všech třech svazcích. Citace řeckých textů bez výslovného uvedení kritického vydání jsou převzaty z digitální ediceThesaurus Linguae Graecae, the Packard Humanities Institute, *The Perseus Project and others*, 1999–2007.

***Literaturu vzít z OBJ\_1\_CZ – platí pro všechny díly a překlady***

### Obsah

[Hermeneutika objektivity III. 1](#_Toc180231640)

[Tragikomedie scholastické moderny 1](#_Toc180231641)

[4. Objektivní ontoteologie moderny (Matrice IV) 10](#_Toc180231642)

[4.1 Ontoteologická struktura objektivity (Bonaventura z Bagnoreggia) 21](#_Toc180231643)

[4.1.1 Vznik ontoteologické metafyziky 26](#_Toc180231644)

[4.1.2 Založení objektivního averroismu 62](#_Toc180231645)

[4.1.3 Odyssea moderního subjektu 100](#_Toc180231646)

[4.1.4 Zrození kapitalistického demiurga 116](#_Toc180231647)

[4.2 Objektivní struktura jsoucna (John Pecham) 136](#_Toc180231648)

[4.2.1 Virtualita člověka 138](#_Toc180231649)

[4.2.2 Poznání jako objektivní kopulace 154](#_Toc180231650)

[4.3 Spor o averroismus v letech 1270‒75 (*Anonymi*) 168](#_Toc180231651)

[4.3.1 Anonymus Giele 170](#_Toc180231652)

[4.3.2 Oxfordský a Mnichovský komentář De anima 183](#_Toc180231653)

[4.3.3 Anonymus Bazán 227](#_Toc180231654)

[4.4 Syntéza prvního averroismu (Siger z Brabantu) 248](#_Toc180231655)

[4.4.1 Spor o dvojí pravdu 253](#_Toc180231656)

[4.4.2 Fenomenologie intelektu 273](#_Toc180231657)

[4.4.3 Jednota osoby 302](#_Toc180231658)

[4.4.4 Spor o titul Expositor Novus 323](#_Toc180231659)

[4.5 Vznik objektivního semiaverroismu (Tomáš Akvinský) 369](#_Toc180231660)

[4.5.1 Modernizace Avicennovy metafyziky 374](#_Toc180231661)

[4.5.2 Formální jednota osoby a intelektu 404](#_Toc180231662)

[4.5.3 Moderní výklad De anima 422](#_Toc180231663)

[4.5.4 Vznik objektivního tomismu 439](#_Toc180231664)

[4.6 Averroismus a nástup moderny 475](#_Toc180231665)

[5. Vznik antropocentrické metafyziky (Matrice V) 488](#_Toc180231666)

[5.1 Vznik kapitalistického subjektu (Petrus Olivi) 499](#_Toc180231667)

[5.1.1 Moderní subjekt a materiální paměť 505](#_Toc180231668)

[5.1.2 Vůle jako intimní kauza třetího druhu 517](#_Toc180231669)

[5.1.3 Metafyzika a ekonomie 554](#_Toc180231670)

[5.2 Systematizace objektivity (Henry z Gentu) 568](#_Toc180231671)

[5.2.1 Koncept objektivního jsoucna 573](#_Toc180231672)

[5.2.2 Objektivní správnost jsoucna 586](#_Toc180231673)

[5.2.3 Objektivní ontoteologie a moderní bůh 602](#_Toc180231674)

[5.3 Vznik objektivní metafyziky (Duns Scotus) 623](#_Toc180231675)

[5.3.1 Nihilismus první substance 627](#_Toc180231676)

[5.3.2 Metafyzická dedukce objektivity 649](#_Toc180231677)

[5.3.3 Systém objektivní metafyziky 697](#_Toc180231678)

[5.4.4 Smrt moderního boha a nástup postmoderny 739](#_Toc180231679)

[5.4 Don Quijote prvního averroismu (William Ockham) 749](#_Toc180231680)

[5.4.1 Obrana autentického aristotelismu 756](#_Toc180231681)

[5.4.2 Realita versus metafyzika 775](#_Toc180231682)

[5.5 Objektivní věda a čarodějnické procesy 799](#_Toc180231683)

[6. Nástup politického averroismu (Matrice VI) 813](#_Toc180231684)

[6.1 Dvojí výklad *Etiky Nikomachovy* 821](#_Toc180231685)

[6.2 Vznik autonomní politické vědy 850](#_Toc180231686)

[6.3 Zatmění etické a politické praxe 874](#_Toc180231687)

[7. Oidipův objektivní komplex 903](#_Toc180231688)

[Použité zkratky 920](#_Toc180231689)

[Index locorum 921](#_Toc180231690)

[Jmenný a věcný rejstřík 930](#_Toc180231691)

[Literatura 943](#_Toc180231692)

[Obsah 944](#_Toc180231693)

1. „Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich klüger sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges...“ (*Zur Genealogie der Moral* I.10; KSA 5, 272) [↑](#footnote-ref-1)
2. „Bien sûr, l’histoire depuis longtemps ne cherche plus à comprendre les événements par un jeu de causes et d’effets dans l’unité informe d’un grand devenir, vaguement homogène ou durement hiérarchisé ; mais ce n’est pas pour retrouver des structures antérieures, étrangères, hostiles à l’événement. C’est pour établir les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent, mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le “lieu” de l’événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition.“ (Foucault 1971, 58) [↑](#footnote-ref-2)
3. „Das Fragen hat als Fragen nach... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt.“ (SZ 5) [↑](#footnote-ref-3)
4. „Dieses wunderbare Wort >Ver-sammlung< kennen wir freilich nur noch in einer arg beschränkten und gewöhnlichen Bedeutung. Jetzt dagegen denken wir es in dem geklärten Sinne der Lese, wobei wir vor allem darauf achten, daß jetzt die Sammlung nicht das bloß dazukommende Zusammenbringen ist, sondern die ursprüngliche Gesammeltheit des Aufzubewahrenden meint, aus der alles Sammeln entspringt und in der es gehalten bleibt, d. h. ver-sammelt, d. h. aus ursprünglicher Sammlung gesammelt und in sie geborgen ist.“ (GA 55, 268–69) [↑](#footnote-ref-4)
5. „Bonaventure's thought would provide the point of departure for a sizeable group of masters during the next generation. Among the characteristic doctrines of this group were: 1- plurality of forms; 2- universal hylomorphism; 3- the soul's being a *hoc aliquid*; 4- the two faces of the soul; 5- the simplicity of the soul (although they had some difficulty in reconciling this with a theory of plurality of forms). In addition, they added an insistence on the formula that the rational soul was the substantial form of the body.“ (Dales 1995, 106) [↑](#footnote-ref-5)
6. „Alio modo contingit aliquid intelligere praeter alterum, intellectu resolvente; et iste intellectus considerat ea quae sunt rei essentialia, sicut potest intelligi subiectum sine propria passione. Et hoc potest esse dupliciter: aut intellectu resolvente plene et perfecte, aut intellectu deficiente et resolvente semiplene. Intellectu resolvente semiplene, potest intelligi aliquid esse, non intellecto primo ente. Intellectu autem resolvente perfecte, non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto.“ (*In I Sent*., d. 28, dub. 1; *Opera omnia* 1.2, 504a‒b) [↑](#footnote-ref-6)
7. „Unde licet anima secundum Augustinum connexa sit legibus aeternis, quia aliquomodo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis; indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae.“ (*Sermones selecti de rebus theologicis*, Sermo IV.18; *Opera omnia* 5, 572a) [↑](#footnote-ref-7)
8. „Uno modo abstractio est, quae ortum habet a *natura rei*; et sic abstrahitur universale a particulari, et forma a materia, quoniam utrobique est compositio et diversitas. Alio modo est abstractio, quae ortum habet ab *intellectu nostro*. Intellectus enim noster cum intelligit aliquid completum, de necessitale dupliciter intelligit sive sub duplici ratione, scilicet per modum ipsius *quod est* et ipsius *quo*.“ (*In I Sent*., d. 27, p. 1, a. 1, q. 3, resp.; *Opera omnia* 1.2, 476a) [↑](#footnote-ref-8)
9. „Le problème de l'abstraction, à vrai dire, ne se pose même pas: il ne s'agit pas de faire sortir d'une espèce individuelle une espèce universelle, il s'agit de faire tomber la lumière des vérités éternelles sur les espèces sensibles pour en faire sortir une *vérité*, ce qui est autre chose.“ (Rohmer 1928, 150) [↑](#footnote-ref-9)
10. „Quid igitur de illa excellentia Trinitatis sive specialiter sive generaliter novimus, quasi multae sint tales trinitates, quarum aliquas experti sumus, ut per regulam similitudinis impressam vel specialem vel generalem notitiam, illam quoque talem esse credamus.“ (*De Trinitate* 8.5.8; PL 42, 953B) [↑](#footnote-ref-10)
11. „Secundum sententiam omnium doctorum Christus est doctor interius, nec seitur aliqua veritas nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando; et ideo necesse est, ut habeat *clarissimas species* apud se, neque tamen ab alio acceperit. Ipse enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas...“ (*Collationes in Hexaëmeron* 12.5; *Opera omnia* 5, 385a) [↑](#footnote-ref-11)
12. „Species autem innata potest esse dupliciter: aut *similitudo tantum*, sicut species lapidis, aut ita *similitudo*, quod etiam quaedam *veritas* in se ipsa. Prima species est sicut pictura; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est *lumen* quoddam directivum et quaedam *directio* naturalis.“ (*In I Sent.* d. 17, a. 1. q. 4, resp.; *Opera omnia* 1.1, 301b) [↑](#footnote-ref-12)
13. „Si enim «veritas, ut dicit Anselmus, est rectitudo sola mente perceptibilis», et rectitudini non potest aequari nisi rectum; cum intellectus noster aequatur veritati, necessario rectificatur. Tunc autem aequatur, quando actualiter se convertit ad veritatem. Veritas enim in actu definitur, quod «est adaequatio rei et intellectus».“ (*In II Sent.*, proem.; *Opera omnia* 2, 4a) [↑](#footnote-ref-13)
14. „*Tertio modo sentire* idem est, quod speciem existentem in materia praeter materiam mediante organo corporeo suscipere; et sic accipit Philosophus in secundo de Anima, cum dicit, quod «sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam».“ (*In II Sent*., d. 8, p. I, a. 3, q. 2, resp., ad 4; *Opera omnia* 2, 222b) [↑](#footnote-ref-14)
15. „Item, quanto aliquid simplicius, tanto prius; sed forma quanto universalior, tanto simplicior: ergo tanto prior.“ (*In II. Sent*., d. 18, a. 1, q. 3, ad 2; *Opera omnia* 2, 439a) [↑](#footnote-ref-15)
16. „Item, intellectus, si verus est, intelligit, sicut est in re; alioquin, si non respondet ei ita in re, sicut intelligit, falsus est et vanus; sed tam rationalis philosophus quam etiam metaphysicus dicit, differentias extrahi de potentia generis: ergo oportet, quod ita sit in re, quod formae minus universales exeant in esse a formis magis universalibus; aut consideratio logici et philosophi est omnino vana.“ (*In II. Sent*., d. 18, a. 1, q. 3, ad 3; *Opera omnia* 2, 439a) [↑](#footnote-ref-16)
17. „Dicendum, quod *res* accipitur *communiter* et *proprie* et *magis proprie*. Res, secundum quod *communiter* dicitur, dicitur a *reor*, *reris*; et sic comprehendit omne illud, quod cadit in cognitione, sive sit res exterius, sive in sola opinione. *Proprie* vero dicitur res a *ratus*, *rata*, *ratum*, secundum quod *ratum* dicitur esse illud quod non tantummodo est in cognitione, immo est in rerum natura, sive sit ens *in se*, sive *in alio*; et hoc modo res convertitur cum *ente*. Tertio modo dicitur res *magis proprie*, secundum quod dicitur a *ratus*, *rata*, *ratum*, prout *ratum* dicitur illud quod est ens *per se* et fixum; et sic res dicitur solum de creaturis et substantiis per se entibus.“ (*In II Sent*. d. 37, a. 2. q. 3, dub. 1; *Opera omnia* 2, 876a) [↑](#footnote-ref-17)
18. „Omne quod intellectus capit, vel est ens, vel capit sive imaginatur per comparationem ad ens; ideo omnis significatio et veritas orationis significantis vel fundatur *simpliciter* super ens, ut si dicatur: Petrus est, vel *in ordine* ad ens. Unde propositio de praeterito fundatur super ordinem eius ad praesens; similiter propositio de futuro, sicut propositio negativa, ut si dicatur: Caesar non est; aliquod enim ens est, quod non est Caesar, et sic de aliis; similiter si dicatur: chimaera non est hircocervus.“ (*In I Sent*. d. 46, art. unicus, q. 4, ad 4; *Opera omnia* 1.2, 829b) [↑](#footnote-ref-18)
19. „In proof of this, consider the word 'goat-stag' (τραγέλαϕος). It has significance, but there is no truth or falsity about it, unless 'is' or 'is not' is added, either in the present or in some other tense.“ (*De Int*. 16a16‒19; trad. Edgehill, WA 1) [↑](#footnote-ref-19)
20. „Ergo in genere substantiae est unum aliquod, quo mensurantur omnia in illo genere.  Sed illud non potest esse principium *extrinsecum*, cum secundum huius maiorem et minorem participationem intrinsecam res illius generis magis et minus sint...“ (*In II Sent*., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, item 2; *Opera omnia* 2, 94a‒b) [↑](#footnote-ref-20)
21. „Nam materia secundum sui *essentiam* est informis per possibilitatem omnimodam; et dum sic consideratur, ipsa formarum *capacitas* sive *possibilitas* est sibi pro forma. (...) Immo etiam impossibile est, materiam informem existere per privationem omnis formae.“ (*In II Sent.* d. 12. a. 1, q. 1, resp., ad 1, 2; *Opera omnia* 2, 294a) [↑](#footnote-ref-21)
22. „Quia enim materia omnino est ens in potentia, ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem; si nullam distinctionem habet et non est nihil, oportet ergo, quod sit una sine multitudine, et ita *numero una*.“ (*In II Sent*. d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, resp.; *Opera omnia* 2, 100b) [↑](#footnote-ref-22)
23. „Therefore, the nature of that subject that receives the substantial forms, that is to say, the subject called prime matter, is the nature of the potential, that is to say, being potential is the essential differentia of prime matter [as a subject]. Therefore, prime matter has no proper form nor does it have a nature existing in actuality, but its essence is to be only potential. It is for this reason that it can receive all forms.“ (*De substantia orbis* I; ed. Hyman, p. 50.49‒51.54) [↑](#footnote-ref-23)
24. „Et ideo, quamvis ens in potentia simpliciter inter non-ens et ens actu sit medium, non oportet quod duratione sequatur unum et praecedat alterum.“ (*In II Sent.* d. 12, a. 1, q. 1, ad 6; *Opera omnia* 2, 294b) [↑](#footnote-ref-24)
25. „Necesse est ergo, quod habeat causam dicentem positionem; sed non positionem omnimodam, cum etiam dicat privationem: ergo aliquid, quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil, sed quod est medium inter aliquid et nihil; hoc autem dicit Augustinus *materiam*.“ (*In II Sent*., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1; *Opera omnia* 2, 89a) [↑](#footnote-ref-25)
26. „Augustinus in duodecimo Confessionum docet salis apPlerte, et in libro de Vera Religione dicit, quod est quasi medium inter aliquod et nihil, et Philosoplius in primo libro de Generatione dicit, quod est ita simplex sicut punctus.“ (*In II Sent*., d. 3, p. 1, a. 1, q. 3; *Opera omnia* 2, 102a) [↑](#footnote-ref-26)
27. „*Rursus*, quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita et ad formas infinitas...“ (*In II Sent*. d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, resp.; *Opera omnia* 2, 100b) [↑](#footnote-ref-27)
28. „Facta est ergo illa materia in forma *confusionis* ante formam *dispositionis*. In forma *confusionis* prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata, postmodum in forma *dispositionis* sex diebus sunt ordinata.“ (*In II. Sent*, d. 12, cap. V; *Opera omnia* 2, 291b) [↑](#footnote-ref-28)
29. Aristoteles dává ὄρεξις jako společné určení v rámci predikace „*pros hen*“ (μίαν τῶν αἰσθήσεων) pro všechny vnímavé živočichy (ὄρεξις μὲν γὰρ ... τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων). Tato rodová univocita daná *per prius* jde skrze specifickou diferenci *per posterius* také směrem k určení animální species, protože živočichové jsou navíc vybaveni třemi odlišnými druhy žádostivosti (ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, *De anima* 414b2‒3). [↑](#footnote-ref-29)
30. „Ad illud quod obiicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita venit ad constitutionem tertii; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae; tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem.“ (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 6; *Opera omnia* 2, 415b) [↑](#footnote-ref-30)
31. „Alio modo potest intelligi sic, ut essentiae formarum sint in materia in potentia non solum *latentes*, sed *entes* *in potentia*, ut materia habeat in se seminales omnium formarum rationes sibi a primaria conditione inditas ‒ et illud concordat et philosophiae et sacrae Scripturae ‒ et per actionem agentis educerentur in actum.“ (*In II Sent.*, d. 7. p. II. a. 2. q. I, resp.; *Opera omnia* 2, 198a) [↑](#footnote-ref-31)
32. „Et ita non differunt forma *universalis* et *singularis* *per abstractionem* a materia, et *concretionem* in materia, sed differunt *per additionem* unius ad alteram et per magis completum et minus completum. Cuius signum est, quia in coordinatione generum et specierum forma *speciei* est completissima et compositissima. Forma vero *generis* respectu illius est *ens in potentia*, et fit magis *in actu* per differentiam sibi superadditam.“ (*In II Sent*. d. 18, a. 1. q. 3, resp.; *Opera omnia* 2, 440b) [↑](#footnote-ref-32)
33. „Hoc est medium *metaphysicum* reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus.“ (*Collationes in Hexaëmeron I*; *Opera omnia* 5, 332b) [↑](#footnote-ref-33)
34. „Potest iterum connotare bonitatem in *potentia*, sicut exemplar connotat rei entitatem, non quia sit, sed quia Deus potest eam facere; et sic nihil est in Deo, nisi quod cognoscit notitia approbationis, quia sic cognoscit omne bonum, quod *est* vel quod *potest facere*, et illius habet exemplar; et ideo illud tantum est in Deo.“ (*In I Sent*. d. 36, dub. 3, resp.; *Opera omnia* 1.2, 631b) [↑](#footnote-ref-34)
35. „Et propter hoc materia artificialis de artificialibus predicatur, quia ipsa est tota veritas rei artificialis; forma enim artificialis non est nova natura vel essentia, set est dispositio solum, ut extentio, circulatio, vel aliquid hujusmodi, unde convenienter dicitur «anulus est aurum».“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*, ed. Steele, OHI 11, 75.16‒21) [↑](#footnote-ref-35)
36. „Quartus modus universalium esse non potuit, scilicet quod esse(t) quoddam universale quod esset in pluribus actu et non (in potentia), quia in eodem potentia precedit actum, set posito posteriori ponitur prius, et ita posito actu ponitur potentia.“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*; ed. Steele, OHI 11, 154.13‒17) [↑](#footnote-ref-36)
37. Výklad zásadně nesouhlasí s názorem, že Baconova kritika míří představitele tzv. „Latin Averroism, which began about 1262 under leadership of Siger of Brabant and Boethius of Dacia“ (Hackett 1997b, 141). Autor ale v citované části tvrdí, že Baconův útok na Rufuse ve skutečnosti mířil i na Bonaventuru, což potvrzuje i tato studie. [↑](#footnote-ref-37)
38. „Vitatis scandalis, ut tenemur, Regulae, quam vovimus, sine cuius observatione salvari non possumus et veritatem perspicaciter videamus et impleamus professionem et totis viribus puritatem custodiamus...“ (*Epist*. 1.5; *Opera omnia* 8, 469b) [↑](#footnote-ref-38)
39. „In *Quasi lignum vitae*, issued 14 April 1255, Alexander spelled out the papal conception of the magisterium, a conception deeply antithetical to that of the masters. Alexander annulled the legislation against the friars and, de *potestatis plenitudine*, ordered the masters to reinstate the Dominican professors into their *consortium*. Next, he ordered the chancellor to offer the magisterial title as an enticement to naturally gifted students. The pope then restated the position that the chancellor should grant the license to men whom he finds worthy on the basis of the investigation prescribed in *Parens scientiarum*. Thus, in two consecutive sentences, Alexander used the terms "magisterium'' and "licentia" in analogous positions, as if they were synonymous. It is clear that Alexander knew that he was advancing beyond the earlier distinction between the license and the magisterium.“ (Bernstein 1978, 302) [↑](#footnote-ref-39)
40. Barcelonský kodex (Archivo general de la Corona de Aragón, *Cod. Ripoll 109*) obsahuje kompendium klíčových textů pařížské artistické fakulty komentujících *Corpus Aristotelicum* z let 1230‒40. Pro Guilelmovy výklady *Prvních* a *Druhých Analytik* a *Organonu* mimo ms. Ripoll 109, viz Andrews 2008, 100‒103. [↑](#footnote-ref-40)
41. Připomeňme v této souvislosti následující krok Bonavetury jako generála řádu učiněný v roce 1266 po generální kapitule: „After the general chapter of Paris, at Pentecost of 1266, Bonaventure wrote a letter to each of the provincials. He bitterly complains that even those responsible in the order had lost their focus on the real goal: 'They spend themselves for worthless things, that is for earthly goods, and allow the holiness of the souls which are their most precious goods to perish.' Here Bonaventure refers to his experiences during his numerous journeys. He had observed that the Friars Minor liked to take on tasks which by right belonged to the parish clergy, whose hatred they thus aroused.” (Hammond 2013, 46) [↑](#footnote-ref-41)
42. „Cum sit [anima] incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit. − Et haec fuit positio Commentatoris super librum de Anima (...) Quantumcumque autem hanc opinionem coloret, pessima est et haeretica.  Est enim contra *christianam religionem*, dum aufert meritorum retributionem, quae non esset, si omnium anima una esset. − Et etiam contra *rectam rationem*.  Planum est enim, quod anima intellectiva, ut intellectiva est, est perfectio hominis, secundum quod *homo*.“ (*In II. Sent.*, d. 28, a. 1, q. 1, resp.; *Opera omnia* 2, 446b−447a) [↑](#footnote-ref-42)
43. „Anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existentiae et *principium materiale*, a quo habet *existere*, et *formale*, a quo habet *esse*. De brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundetur in corpore. “ (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 414b‒415a) [↑](#footnote-ref-43)
44. „Cum igitur principium, a quo est *fixa existentia* creaturae in se, sit principium materiale; concedendum est, animam humanam materiam habere. Illa autem materia sublevata est supra *esse* extensionis, et supra *esse* privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis.“ (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 415a) [↑](#footnote-ref-44)
45. „Ad illud quod obiicitur, quod intellectus est impassibilis et impermixtus; dicendum, quod Philosophus removet ab intellectu materiam, secundum quod consideratur sub *privatione* et sub potentia ad transmutationem secundum *esse*; non removet materiam *universaliter*, immo ponit, cum dicit, quod in intellectu est natura, qua est *facere*, et qua est *fieri*.“ (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 2; *Opera omnia* 2, 415a) [↑](#footnote-ref-45)
46. „Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie.“ (CMDA III.4; 409.654–62) [↑](#footnote-ref-46)
47. „If there is some primary stuff, which is not further called the material of some other thing, this is primary matter (τοῦτο πρώτη ὕλη). E.g., if earth is ‘made of air,’ and air is not fire, but ‘made of fire’, then fire is primary matter, not being an individual thing (τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τόδε τι οὖσα). For the subject or substrate is distinguishable into two kinds by either being or not being an individual thing (τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι). Take for example as the subject of the attributes 'man', or 'body' or 'soul, and as an attribute 'cultured' or 'white'.“ (*Met*. 1049a24‒29; WA 8, trad. Ross) [↑](#footnote-ref-47)
48. „Anima autem non tantum est forma, immo etiam est *hoc aliquid*.“ (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 5; *Opera omnia* 2, 415b) [↑](#footnote-ref-48)
49. „Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes *constitutivas*, quia tales partes habere spectat ad complementum et perfectionem; hoc enim facit, rem *esse per se*; simplicior tamen est quantum ad privationem partium *quantitativarum*.“ (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 5; *Opera omnia* 2, 415b) [↑](#footnote-ref-49)
50. „Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.“ (*In II Sent*., d. 17, a. 1, q. 2, resp., ad 6; *Opera omnia* 2, 416a) [↑](#footnote-ref-50)
51. „Et hoc videtur dicere Philosophus, «quod vegetativum est in sensitivo, sicut trigonum in tetragono» [*De anima* 414b31], et hoc in rationali. Sicut tetragonum in pentagono; sed nunquam Deus facit tetragonum sine trigono, nec pentagonum sine tetragono et trigono.“ (*In II Sent*., d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, item 4; *Opera omnia* 2, 41b) [↑](#footnote-ref-51)
52. „«In perpetuis non differt esse et posse», sicut vult Philosophus, ergo nec actus et potentia, multo minus nec potentia activa et passiva; sed anima est perpetua et eius intellectus: ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem.“ (*In II Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, sed contra, ad 1; *Opera omnia* 2, 567b) [↑](#footnote-ref-52)
53. „Unde si aliquando dicat Philosophus, quod «nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu» et quod «omnis cognitio habet ortum a sensu»; intelligendum est de illis quae quidem habent *esse* in anima per *similitudinem abstractam*; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus, quod in anima *nihil scriptum* est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel *similitudo abstracta*.“ (*In II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2; *Opera omnia* 2, 904b) [↑](#footnote-ref-53)
54. „Ce que S. Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta et Roger Marston ont lu dans ses écrits, c'est une explication de la *scientia certitudinalis*; le point d'application de leur réflexion a toujours été la *certitudinalitas scientiae* de sorte que la doctrine augustinienne de l'illumination, essentiellement faite pour rendre raison de la vérité des jugements nécessaires, s'est trouvée aux prises avec une tâche pour laquelle elle n'était pas faite, lorsqu'elle s'est vue mise en demeure d'expliquer l'origine des concepts.“ (Gilson 1934, 323) [↑](#footnote-ref-54)
55. „Intellectus *agens* aut *intelligit*, aut *non*. Si non: ergo non debet dici intellectus nec potentia intellectiva. Si *sic*; cum intellectus non possit intelligere aliud a se, nisi speciem illius habeat in se et penes se, et omne illud quod est susceptibile speciei, sit aliquo modo possibile: ergo intellectus agens est aliquo modo possibilis: ergo non dividitur per essentiam a possibili.“ (*In II. Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, item 6; *Opera omnia* 2, 568a) [↑](#footnote-ref-55)
56. „Appropriatur autem intellectus agens *formae* et possibilis *materiae*, quia intellectus possibilis ordinatur ad *suscipiendum*, intellectus agens ordinatur ad *abstrahendum*; nec intellectus possibilis est *pure passivus*; habet enim supra speciem existentem in phantasmate se *convertere*, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam *suscipere*, et de ea *iudicare*. Similiter nec intellectus agens est *omnino* *in actu*; non enim potest intelligere aliud a se, nisi adiuvetur a *specie*, quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri.“ (*In II. Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, resp., ad 4; *Opera omnia* 2, 569a) [↑](#footnote-ref-56)
57. „Quia enim diversae sunt differentiae intellectus, quae etsi respiciant totum compositum, una tamen magis respicit animae *complementum*, alia vero *materiale principium*; hinc est, quod una non solum tenet rationem potentiae, immo etiam *potentiae habitualis*; altera vero tenet *pure* rationem potentiae. Et hinc est, quod una dicitur convenire animae *secundum se*, altera vero in *comparatione ad corpus*, et una semper esse *in actu*, altera vero non...“ (*In II. Sent*., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, resp.; *Opera omnia* 2, 570a) [↑](#footnote-ref-57)
58. „Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra *causam essendi*, alius contra *rationem intelligendi*, et tertius contra *ordinem vivendi*. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus. Isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae.“ (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, collatio VIII.16, *Opera omnia* 5, 497b) [↑](#footnote-ref-58)
59. „Unde non ita proprie contradictiones recipiebant in propositionibus de futuro huiusmodi sicut in praesenti et praeterito. Iuxta quorum opinionem Aristoteles hoc loco proprie contradictionem his assignat propositionibus, quae de praesenti vel de praeterito fiunt et ab his quae de futuro sunt, removet.“ (*Glossae super Peri ermeneias*, cap. 3; ed. Geyer, p. 419, 9–13) [↑](#footnote-ref-59)
60. „Všichni dospělí Efesané si zaslouží, aby je pověsili a zanechali obec infantilům, neboť vyhnali Hermodora z nich nejznamenitějšího s tímto výrokem: 'Nikdo z nás ať není nejlepší a pokud někdo takový je, ať je jinde a u jiných.'“ (Diels, B 121) [↑](#footnote-ref-60)
61. „Statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare.“ (*Chartularium* I, no. 441, p. 499) [↑](#footnote-ref-61)
62. „Pour le P. Mandonnet, la conclusion est évidente : le statut du 1er avril 1272 est le «manifeste» du «parti» d'Aubry, et c'est un «coup droit» contre le «parti de Siger». Rien, dans le texte, n'autorise cette interprétation, et tout, dans le contexte historique, l'exclut.“ (Gauthier 1984, 23) [↑](#footnote-ref-62)
63. „Avant la fin du XVIIIe siècle, l'*homme* n'existait pas. Il n’a ni puissance de vie, ni fécondité du travail, ni épaisseur historique du langage. C’est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, depuis deux cents ans.“ (Foucault 1966, 319) [↑](#footnote-ref-63)
64. „In this conception, "philosophy" is not a name for a discipline which confronts permanent issues, and unfortunately keeps misstating them, or attacking them with clumsy dialectical instruments. Rather, it is a cultural genre, a "voice in the conversation of mankind" (to use Michael Oakeshott's phrase), which centers on one topic rather than another at some given time not by dialectical necessity but as a result of various things happening elsewhere in the conversation (the New Science, the French Revolution, the modern novel) or of individual men of genius who think of something new (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), or perhaps of the resultant of several such forces.“ (Rorty 1979, 264) [↑](#footnote-ref-64)
65. „Le verbe doit non seulement être verbe de quelqu'un; il doit déborder vers l'autre ce qu'on appelle le sujet parlant. Ni les philosophies du neutre ni les philosophies de la subjectivité ne peuvent reconnaître ce trajet de la parole qu'aucune parole ne peut totaliser. Par définition, si l'autre est l'autre et si toute parole est pour l'autre, aucun logos comme savoir absolu ne peut comprendre le dialogue et le trajet vers l'autre.“ (Derrida 1967, 145). [↑](#footnote-ref-65)
66. „Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum *extra nos* et *intra nos*, verum etiam *supra nos*: *extra* per vestigium, *intra* per imaginem et *supra* per lumen, quod est signatum supra mentem nostram,quod est lumen Veritatis aeternae, cum «ipsa mens nostra inmediate ab ipsa Veritate formetur»...“ (*Itinerarium mentis in Deum* V.1; *Opera omnia* 5, 308a) [↑](#footnote-ref-66)
67. „Differunt autem *causa* et *ratio causalis*, quia *causa* dicit principium productivum, *ratio* vero *causalis* dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. Similiter per hunc modum differt *semen* et *ratio seminalis*.“ (*In II Sent*. d. 18, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 436a) [↑](#footnote-ref-67)
68. „M: Quia materia prima uniuersalis simplicior est omni materia et est finis ultimus omnis materiae; similiter forma uniuersalis simplicior est omni forma et ipsa forma est coniuntrix omnis formae. D: Resolutio omnium in haec est in actu, aut in opinione? M: Non in actu, sed in opinione.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* I.6, ed. Bäumker, p. 8.1‒5) [↑](#footnote-ref-68)
69. „Regula autem agentis *increati* est forma exemplaris sive idealis, regula vero agentis *creati* est forma naturalis; et ita *rationes causales* sunt formae ideales sive exemplares, *rationes* vero *seminales* sunt formae naturales. Rationes causales et seminales uno modo, se habent sicut generale et speciale.“ (*In II Sent*. d. 18, a. 1, q. 2, resp.; *Opera omnia* 2, 436b) [↑](#footnote-ref-69)
70. „*Excessivum* autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum.“ (*De scientia Christi*, q. 7, resp., ad 4; *Opera omnia* 5, 40a) [↑](#footnote-ref-70)
71. „Ad primum itaque me convertens, optarem exponere hoc in loco quid sit mens hominis, quid corpus, quomodo hoc ab illa informetur...“ (*Regulae ad directionem ingenii* XII.3; ed. Tannery 10, 411.17‒18) [↑](#footnote-ref-71)
72. „Et sicut est particulariter in semine, ita est universaliter in luce agentis intellectus respectu universitatis totius ordinis sibi subjectae materiae: ipsa enim lux sua scientia est, et sua ars est certa ratione omnia ad esse intelligentis producens, et omnia construere faciens in intellectu possibili.“ (*De intellectu et intelligibili* II.1.3; ed. Borgnet 9, 508a‒b) [↑](#footnote-ref-72)
73. „Si cette illumination est une action spéciale, elle prend aussitôt un caractère surnaturel.“ (Gilson 1934, 329) Gilson klade důraz nikoliv na dichotomii jako Lubac, ale na Bonaventurův „*tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam*“ (*De scientia Christi* IV; *Opera Omnia* 5, 23b). [↑](#footnote-ref-73)
74. „Ordo *sapientiae* hoc requirebat, ut, sicut *esse* gratuitum est alterius generis quam *esse* naturale, sic in diversis temporibus homini conferretur; et sicut elementa mundi prius tempore sunt *creata* et *distincta* quam *ornata*, propter ordinem sapientiae commendandum; sic etiam fieret circa hominem, qui est minor mundus. (*In II Sent*., d. 29. a. 2, q. 2; *Opera omnia* 2, 703b) [↑](#footnote-ref-74)
75. „Res tripliciter sunt in Deo, videlicet ut in principio producente, et sic sunt in ratione potentiae; ut in exemplari exprimente, et sic sunt in ratione notitiae; et ut in fine conservante, in ratione voluntatis.“ (*In I Sent.*, d. 36, a. 2. q. I, resp.; *Opera omnia* 1.2, 624a) [↑](#footnote-ref-75)
76. „Et iterum Augustinus libro Octoginta trium Quaestionum dicit, quod «ratio est, etiamsi nunquam aliquid per illam fiat»; sed constat, quod ratio in mente artificis vivit, non quia res extra producitur: vivit enim, etiamsi res corrumpatur, et exterius esse omnino nihil facit ad vitam. Et ideo patet, quod non solum praesentia vel futura vivunt in Deo.“ (*In I Sent*., d. 36, a. 2. q. I, resp.; *Opera omnia* 1.2, 624b) [↑](#footnote-ref-76)
77. „Et quoniam sola voluntas est domina sui actus et sola est se ipsam movens, ideo ipsa sola est, cuius est active uti. Aliis autem potentiis contingit uti materialiter et passive, quia habent *referri*, et non *referre*.“ (*In I Sent*., d. 1, a. 1, q. 1, resp., ad 2; *Opera omnia* 1.1, 31b) [↑](#footnote-ref-77)
78. „Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur *illationis necessitas* non venit ab existentia rei in *materia*, quia est contingens, nec ab existentia rei in *anima*, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis *repraesentationem*.“ (*Itinerarium mentis in Deum* III.3; *Opera omnia* 5, 304b) [↑](#footnote-ref-78)
79. „Es erhellt: im Angriffskrieg versagt das Feudalsystem; man muβ die Dienste des Ritters gegen Geld kaufen. Das ist der erste Ansatz zum Eindringen des Kapitalismus in das Kriegswesen. Man kauft sich die benötigen Reiterdienste gegen Geld und das Versprechen von Anteil am Gewinn, an der Beute. Noch mehr finden wir das Eindringen von kapitalistischen Prinzipien bei den übrigen Mannschaften, die neben den Ritter zur Verwundung kamen. Das waren die Bogen- und Armbrustschützen. Sie sollten durch einen Regen von Pfeilen die anstürmenden Ritter überschütten und so demoralisieren. Sie waren von Anfang an gegen Geld gedungene freie Arbeitskräfte. Dasselbe gilt vom Train und vor allem von den Banden zügelloser Söldner, den *ruptuarii*, wie die Quellen sie nennen, Werbertruppen, die so sehr rabten und mordeten, daβ die Kirche widerholt, wenn auch vergeblich, ihre Verwendung verbot.“ (Brentano 1913, 40–41) [↑](#footnote-ref-79)
80. „Besonders interessant für unsere Betrachtung ist der kapitalistische Charakter und die kapitalistische Organisation der kriegerischen Unternehmungen der Genuesen schon im 11. Jahrhundert; am 1. Kreuzzug haben sie sich beteiligt, indem sie eine Aktiengesellschaft (Maona) ins Leben riefen, welche 12 Galeeren ausrüstete und demjenigen, der sich beteiligte, einen Anteil an der zu erwartenden Beute, je nach seiner Beteiligung, versprach. Wer sich nur als Krieger beteiligte, sollte weniger erhalten, als wer eine Kapitaleinlage machte.“ (Brentano 1913, 93) [↑](#footnote-ref-80)
81. „Es wäre also untauchbar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. (...) Das Kapital als Handels- oder Geldkapital erscheint eben in dieser Abstraktion, wo das Kapital noch nicht das beherrschende Element der Gesellschaften ist.“ (*Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, kap. 3; MEW Auflage 13, 638) [↑](#footnote-ref-81)
82. “More significantly, the English, particularly Locke, took the argument a major step further by justifying the seizure of land that was indeed occupied, and perhaps even cultivated, on the grounds that the occupants had failed to use the land productively and profitably enough, by the standards of English commercial agriculture. For both John Davies and John Locke, in their various ways, the critical issue is not simply occupancy but relative value. The Irish farmer or the Indian hunter-gatherer, indeed, the Indian cultivator, may occupy and work the land, but he has failed to add sufficient exchange value to it by means of improvement. In effect, the English had redefined vacancy by redefining *waste,* and the context in which they took that fateful step in imperialist ideology is, again, their own domestic economy.“ (Wood 2002, 162–63) [↑](#footnote-ref-82)
83. „Während jedoch Nietzsches Verhältnis zur Aufklärung, und damit zu Homer, selber zwiespältig blieb; während er in der Aufklärung sowohl die universale Bewegung souveränen Geistes erblickte, als deren Vollender er sich empfand, wie die lebensfeindliche, »nihilistische« Macht, ist bei seinen vorfaschistischen Nachfahren das zweite Moment allein übriggeblieben und zur Ideologie pervertiert. Diese wird zum blinden Lob des blinden Lebens, dem die gleiche Praxis sich verschreibt, von der alles Lebendige unterdrückt wird.“ (Horkheimer&Adorno 2000, 63) [↑](#footnote-ref-83)
84. „Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der Philosophie. Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein.“ (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*; MEW Ausgabe 1, 383) [↑](#footnote-ref-84)
85. „Daß ein lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen, i.e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen auch sowohl *wirkliche* natürliche *Gegenstände* seines Wesens hat, als daß seine Selbstentäußerung die Setzung einer *wirklichen*, aber unter der Form der Äußerlichkeit, also zu seinem Wesen nicht gehörigen und übermächtigen, gegenständlichen Welt ist, ist ganz natürlich. Es ist nichts Unbegreifliches und Rätselhaftes dabei. Vielmehr wäre das Gegenteil rätselhaft.“ (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte* 23; MEW Ausgabe 40, 577) [↑](#footnote-ref-85)
86. „Die unmittelbare Form der Warenzirkulation ist W–G–W, Verwandlung von Ware in Geld und Rückverwandlung von Geld in Ware, verkaufen, um zu kaufen. Neben dieser Form finden wir aber eine zweite, spezifisch unterschiedne vor, die Form G - W - G, Verwandlung von Geld in Ware und Rückverwandlung von Ware in Geld, kaufen, um zu verkaufen. Geld, das in seiner Bewegung diese letztre Zirkulation beschreibt, verwandelt sich in Kapital, wird Kapital und ist schon seiner Bestimmung nach Kapital.“ (*Das Kapital* 1.2.4.1; MEW Ausgabe 23, 162) [↑](#footnote-ref-86)
87. „Es scheint das Richtige zu sein, mit dem Realen und Konkreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, also z. B. in der Ökonomie mit der Bevölkerung, die die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist. Indes zeigt sich dies bei näherer Betrachtung [als] falsch. Die Bevölkerung ist eine Abstraktion, wenn ich z. B. die Klassen, aus denen sie besteht, weglasse. Diese Klassen sind wieder ein leeres Wort, wenn ich die Elemente nicht kenne, auf denen sie beruhn, z. B. Lohnarbeit, Kapital etc. Diese unterstellen Austausch, Teilung der Arbeit, Preise etc.“ (*Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, kap. 3; MEW Auflage 13, 631) [↑](#footnote-ref-87)
88. „Adhuc autem in ista disputatione, eo quod volumus loqui nisi ad sapientes, nihil volumus fingere, sed omnia ad veritatem rei cogere virtute demonstrationis: scitum autem est, sicut in duodecimo primae philosophiae dictum est, quod coactum est ad disputationem.“ (*De unitate intellectus*, cap. III; ed. Borgnet t. 9, 441a) [↑](#footnote-ref-88)
89. Expozici 30 sporných bodů viz *Johannis Pechami* *Quaestiones tractantes De anima,* ed. Spettmann. *Questio* 4 zahajuje jejich výčet (*et ostenditur quod sic,* pp. 38‒45); následuje část „*contra*“ (pp. 45‒49) a „*responsio*“ shrnující celkovou linii argumentace (pp. 49‒52). Shrnutí argumentace podává konečné „*solutio* *obiectorum*“ (pp. 52‒59). [↑](#footnote-ref-89)
90. Analýzu Pechamova pojetí duše a intelektu a rozbor oněch 30 argumentů v závislosti na Bonaventurovi, viz Spettmann 1919, 79‒83. Přesný rozbor Pechamova pojetí poznání podává již citovaná studie o teorii abstrakce ve františkánských školách (Rohmer 1928, 178‒84). Gilsonova studie o augustiniánské iluminaci analyzuje následovníky Pechama jako byli Aquasparta a Marston a ukazuje jejich odmítnutí aristotelské teorie abstrakce (Gilson 1936). [↑](#footnote-ref-90)
91. Pecham mohl s velkou pravděpodobností znát tato soudobá díla prvního averroismu, která se zabývala jednotou intelektu: Albert Veliký: *De unitate intellectus* (1263); Siger z Brabantu: *Quaestiones in Tertium de Anima* (1265); Roger Bacon: *Distinccio tercia de anima* (1255); Tomáš Akvinský: *Quaestiones disputatae De anima* (1267), *Quaestiones disputatae De potentia Dei* (1268), *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* (1269), *Quodlibet* III (1269), *De unitate intellectus* (1270). Všechny tyto spisy byly kritické vůči druhému averroismu, zejména vůči tezi o pluralitě substancí v člověku. K podobnému výpisu aktérů, témat a spisů vztažených k tzv. „*moment de 1270*“ viz citovanou studii (Wéber 1976). [↑](#footnote-ref-91)
92. „Intellectus est substantia immaterialis. Sed non est plurificatio nisi per materiam.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, item 14; ed. Spettmann, p. 41.8‒9) [↑](#footnote-ref-92)
93. „Item dicit idem Commentator quod definitio intellectus materialis est, quia est id quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquid entium, antequam intelligat ipsum.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, ad 8; ed. Spettmann, p. 40.13‒16) [↑](#footnote-ref-93)
94. „Item intellectus est substantia immaterialis. Sed non est plurificatio nisi per materiam. Ergo intellectus non habet materiam. Quod sit immaterialis, id est carens materia, probat Commentator. Quoniam si haberet formam in materia, tunc haberet intelligibile in potentia sicut res sensibiles materiales et non posset intelligi nisi per abstractionem. Unde PhiIosophus, III. *De Anima*: «In habentibus materiam potentia unumquodque intelligibilium est.» Quod falsum est.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, ad 14; ed. Spettmann, p. 41.8‒14) [↑](#footnote-ref-94)
95. „Commentator dicit quod anima nihil intelligit sine imaginatione, quia instrumentum sensus nihil sentit sine praesentia sensibilis.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 9, ad 6; ed. Spettmann, p. 84.13‒14) [↑](#footnote-ref-95)
96. „Dico imaginariam quae imprimitur in sensu, deinde in spiritu. Per quam res videtur praesens, et cogitatur absens. Et re praesente est ratio cognoscendi sensibiliter, re absente per motum a sensu factum est ratio cognoscendi spiritualiter vel imaginarie. Et haec species ita est in anima, quod non res cuius est. Lapis enim non est in anima, sed species lapidis. Alia est species intellectualis, sive quae est in acie intelligentiae, sive quae est in thesauro intellectualis memoriae.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 9, resp.; ed. Spettmann, p. 85.6‒13) [↑](#footnote-ref-96)
97. „Alia est species intellectualis, sive quae est in acie intelligentiae, sive quae est in thesauro intellectualis memoriae. Et haec intenditur sex modis. Est enim quaedam secundum quosdam species abstracta, quaedam innata, quaedam impressa, quaedam expressa, quaedam relicta, quaedam collecta.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 8, resp.; ed. Spettmann, p. 85.12‒16) [↑](#footnote-ref-97)
98. „Ad septimum dicendum quod universale non est in anima, sed similitudo eius; sed sicut singulare in natura non est sine universali, ita nec species singularis sine specie universalis. Recipit ergo intellectus species particularium. Aliter nunquam praedicaret universale de singulari. Cognoscit ergo particularia, sed non cognoscit ea per intellectum hic et nunc.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, resp., ad 7; ed. Spettmann, p. 54.32‒37) [↑](#footnote-ref-98)
99. „Et ideo per inclinationem essentiae potentiae superiores partim inclinantur cum sua radice; quamvis nulla potentia possit aliam attrahere, quia cuilibet praescriptus est modus suus naturalis, ut video, quod propter cognitionem uniri appetat, cum limpidius cognoscat separata quam coniuncta corpori anima. Sed praedicta non potest habere nisi in corpore.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 11, resp.; ed. Spettmann, p. 102.15‒23) [↑](#footnote-ref-99)
100. „Igitur in omni substantia creata pono substantialem potentiam et accidentalem, existimans quod sicut accidens non est nisi mediante substantia, ita nec operatur nisi mediante ea.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 31, resp.; ed. Spettmann, p. 203.10‒13) [↑](#footnote-ref-100)
101. Průběh jedné z důležitých debat z roku 1276 máme zaznamenán z první ruky. Magistr Henry z Gentu zaznamenal v *Quodlibet X* průběh sezení, kterému předsedal papežský legát Simon de Brion za přítomnosti pařížského biskupa Étienna. Brion si vzal stranou váhajícího magistra Henryho (který umírněně obhajoval pluralitu forem) a nařídil mu, že musí vyučovat pluralitu substanciálních forem v člověku (Wéber 1991, 115‒18). [↑](#footnote-ref-101)
102. „Sed non est anima horum genus, sed totum, partes enim hae animae sunt, sed non ut in quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute.“ (*Liber de divisione*; PL 64, 888B) [↑](#footnote-ref-102)
103. „Er [Pecham] sucht seine Auffassung etwas näher darzulegen, indem er mit einer dem Boëthius entnommenen Unterscheidung die Seele mit ihren Vermögen als ein *totum virtuale* bezeichnet. Dieser Begriff eines dynamischen Ganzen stehe in der Mitte zwischen dem *totum universale* und dem *totum integrale*.“ (Spettmann 1919, 65) [↑](#footnote-ref-103)
104. „Philosophus dicit quod sicut se habet anima ad corpus totum, ita partes animae ad partes corporis. Ergo cum partes animae tales esse non possunt nisi potentiae, potentiae non erunt accidentia animae, cum accidens non sit pars substantiae. Item anima habet essentiam et virtutem. Nec virtus est eius accidens, cum a virtute dicatur anima totum virtuale. Sed essentia habet partes in se integrantes, scilicet materiam et formam. Ergo et virtutes habebit subiecto correspondentes.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 31, contra 6,7; ed. Spettmann, p. 200.28‒35) [↑](#footnote-ref-104)
105. „Ad tertium dicendum similiter quod una scientia est in doctore et discente obiective, non formaliter, quia habitus est alius et alius, et alia numero grammatica in me et in te. Tamen lux manifestans principia omnium actuum est una in omnibus. Quia igitur mens discipuli excitatur ad istam lucem per doctorem, ideo dicitur una scientia, et tamen nata ista de illa.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, solutio, ad 3; ed. Spettmann, p. 53.34‒55.4) [↑](#footnote-ref-105)
106. „Partant de ce point de vue, la pensée apparaît à Jean Peckam comme une passion commune à une multiplicité d'intellects. Tous subissent les premiers principes qui sont connus par eux-mêmes, et cette unité dans la passivité des sujets suppose l'unité d'un principe agent.“ (Rohmer 1928, 178) [↑](#footnote-ref-106)
107. „Et nota quod veritas dicit habitudinem rei ad exemplar aeternum, quo omnia ostenduntur, sicut bonitas habitudinem ad finem. Et ideo veritati creatae attribuitur ratio manifestandi, ut cum dicitur, quod est indivisio a propria specie.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 41, resp.; ed. Spettmann, p. 220.4‒7) [↑](#footnote-ref-107)
108. „Ad nonum quod quanto aliquid simplicius, tanto est improportionabilius in cognitione composita, sed non in cognitione simplici, in qua necesse est fieri resolutionem ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, ed. Spettmann, q. 5, solutio, ad 20; p. 71.7‒10) [↑](#footnote-ref-108)
109. „Ad tertium dicendum quod secundum Augustinum lux increata ipsa ostendit omnia, nec tamen se ipsam ostendit obiective. Cuius exemplum est in specie rei visibilis corporalis, quae ostendit id, cuius est species, nec tamen ostendit essentiam suam, nisi ut est alterius similitudo.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 22, solutio, ad 3; ed. Spettmann, p. 175.28‒31) [↑](#footnote-ref-109)
110. „Sed illa quae sunt essentialiter in intellectu, non videntur per aliam similitudinem nisi quod ipsa potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili, ut possit ipsum videre, quod per se est praesens intellectui.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 23, resp.; ed. Spettmann, p. 175.37‒40) [↑](#footnote-ref-110)
111. „Item res et intentio essentialiter differunt. Et impossibile est idem esse rem et intentionem. Sed quod est in intellectu formaliter, est intentio, quod movet intellectum obiective, est res. Ergo impossibile est rem cognosci ab intellectu nisi per intentionem.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 9, contra, ad 8; ed. Spettmann, p. 83.6‒9) [↑](#footnote-ref-111)
112. „Veritas particularis quaedam est complexa, quaedam incomplexa. Veritas incomplexa, quae est vera rei entitas, cognoscitur per speciem, sicut res cuius est veritas. Veritas enuntiabilis cognoscitur effective per lucem aeternam, obiective per species simplicium terminorum enuntiabile constituentium, completive per relationem ad lucem incommutabilem iuxta illam auctoritatem Augustini praetactam «Secundum illam iudicamus etc.»“ (*Quaestiones tractantes De anima*, ed. Spettmann, q. 42, resp.; p. 221.15‒21) [↑](#footnote-ref-112)
113. „Et potest haec obiectio fieri contra dictum modum ponendi universale esse in intellectu. Et est sophistica. Et est dissolutio huius talis. Quaedam sunt quae seipsis distinctionem habent et numerum essentialiter, ut sunt partes quantitativae diversorum continuorum, distinctos situs habentes in suis subiectis, ita quod subiecta quanta diversa seipsis distinguuntur, non per accidens sibi...“ (*Anon. Giele* I.5; p. 36.60‒65) [↑](#footnote-ref-113)
114. „Item, si aliqua una esset scientia docens vel demonstrans quod quid est in singulis rebus, illa esset scientia realis; sed scientia docens modum demonstrandi et venandi quod quid est in singulis rebus, ipsa est modalis; differunt igitur, etc. Intelligendum tunc quod non est possibile esse unam scientiam aliquam communem docentem sive demonstrantem quod quid est in singulis rebus...“ (*Anon. Giele* I, Commentum I; p. 33.15‒22) [↑](#footnote-ref-114)
115. „Si igitur intelligere operatio separata, ex ea non probatur substantiam intelligentem esse actum corporis. Item, in positione hac implicantur contradictoria: dicit enim quod nos intelligimus ex modo quo intelligere sit passio in materia, quia dicit quod intelligimus per intellectum qui est actus corporis; et haec contradictoria primo dicto quod dicit intelligere passionem esse separatam; ideo positio haec stare non potest.“ (*Anon. Giele* I.6; p. 38.49‒55) [↑](#footnote-ref-115)
116. „Intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie...“ (CMDA III.4; 409.654–62) [↑](#footnote-ref-116)
117. „Intelligere aliquid commune est animae et corpori et indiget anima ad explendum hanc operationem corpore sicut obiecto.“ (*Anon. Giele* I.6; p. 39.84‒85) [↑](#footnote-ref-117)
118. „Ita quod, qui cumque quaerit intellectum nobis copulatum sicut formam secundum substantiam, non potest ad hoc devenire nisi ponat, sicut, posuit Alexander, intellectum esse virtutem generabilem et corruptibilem.“ (*Anon. Giele* I.6; p. 39.85‒89) [↑](#footnote-ref-118)
119. „Unde Averroes *tertio huius* dicit quod licet intellectus agens et possibilis sint aeterni, speculativus tamen corruptibilis et generabilis est, quia non sibi sufficiunt agens et possibilis, sed et phantasmata necessaria sunt: unde intellectus speculativus generatur in phantasmatibus, ita tamen quod iste intellectus naturaliter, quantum ex se est, semper intelligit, sicut illae substantiae separatae, quantum ex se est, semper movent: unde exiguntur phantasmata, etc. Et ideo haec dicta sunt quia non unitur intellectus phantasmatibus sicut visus coloribus. Per hoc solvuntur omnes rationes.“ (*Anon. Giele* I.6; p. 40.18‒27) [↑](#footnote-ref-119)
120. „Ita quod abstractio qua fit materia universale non oportet quod sit abstractio cuiusdam rei ab alia re, ut in mathematicis, sed est abstractio eiusdem secundum esse, ita quod abstractum habeat esse illo a quo abstrahitur. Isto modo materia potest fieri universalis.“ (*Anon. Giele* I.9; p. 45.50‒54) [↑](#footnote-ref-120)
121. „Unde [intellectus] non intelligit nisi a phantasmate corporis sicut ab obiecto, non quia intellectus communicet intelligere corpori sicut subiecto.“ (*Anon. Giele* II.4; p. 72.39‒41) [↑](#footnote-ref-121)
122. „Praeterea, si tu dicas quod unum fit ex intellectu motore et corpore moto, quaero utrum homo sit nomen corporis tantum, aut aggregati ex intellectu et corpore animato, aut intellectus tantum. Et quocumque modo dicas, impossibile est quod homo intelligat dummodo non sit unum ex intellectu et corpore, sicut unum ex materia et forma.“ (*Anon. Giele* II.4; p. 73.81‒86) [↑](#footnote-ref-122)
123. „Et inde verum est quod operationes animae cognoscibiles sunt et causa est sic: ex hoc sequitur cognitio cuiusdam alterius entis; nam passiones non sunt aliquod ens per se subsistens, sed sunt ens in alio et non sunt ex his quae nata sunt per se subsistere: propter quod quoddam aliud ens demonstrant. Ita quod, si non essent hae operationes animae, nihil sciremus de ea: et ideo animam cognoscimus non secundum se, sed secundum quod refertur ad ista. Unde dicimus quod anima est quae facit hoc, ut audire, videre, intelligere etc.“ (*Anon. Giele*, q. 1; p. 24.23‒31) [↑](#footnote-ref-123)
124. „Minor patet per Aristotelem *decimo Ethicorum*: actiones sapientiae et scientiae non sunt in homine secundum quod homo, sed sunt in homine secundum aliquid divinum in eo. Unde ibidem dicit Aristoteles quod causa hominis non debet esse humana, nec appetitus eius, quamvis ipse homo sit, sed debet esse appetitus eius et causa ut transferatur ad divina secundum quod possibile est, etc. Nam homo, ut ibidem dicitur, licet sit parvus quantitate, tamen est magnus potestate. Praeterea *primo Ethicorum* dicit Aristoteles quod felicitas hominis non est de <genere> laudabilium, sed honorabilium ; sed scire felicitas est hominis, secundum Aristotelem in *quarto Ethicorum*.“ (*Anon. Giele* 1.5; p. 29.28‒38) [↑](#footnote-ref-124)
125. K celé debatě viz úvod ke kritickému vydání *De intelectu* (ed. Spruit, Brill, 2011), především pasáž o ztracených dílech Sigera (pp. 18‒24). K obsahu díla viz Steenberghen 1977, 360‒63. Pozdější datace ztraceného spisu kolem 1272, vycházejí z Nifovy poznámky, že Siger tento spis poslal Akvinskému jako odpověď na *De unitate intellectus* (1270). [↑](#footnote-ref-125)
126. Anonym komentuje centrální část vědeckého důkazu (*Anal. Post*. 79b39-b2), klíčové je toto tvrzení: „Iterum, illud de quo est scientia oportet quod habeat passiones: scientia enim est generis subiecti partes et passiones considereans: *libro Posteriorum*.“ (M 1.1.2; p. 138.20‒23) Odkaz zmiňuje princip *inmediate*, tj. definici reálné substance dané jako *subiectum* důkazu (τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις, *Anal. Post*. 75b1‒2). [↑](#footnote-ref-126)
127. „Quarto exigitur quod cognitio subiecti primo occurrat intellectui circa naturam illam et in scientia illa, quia cognitio subiecti in scientia est principium omnium aliorum, quia principia fundantur in ratione subiecti; item cognitio subiecti est principium cognitionis propriae passionis, cum subiectum ponatur in ratione eius: ideo subiectum debet esse tale quod eius cognitio primo occurrat intellectui in scientia illa.“ (O 1.1.2, p. 138.22‒25) [↑](#footnote-ref-127)
128. „Primi philosophi sit considerare de ente secundum quod ens, pertinet etiam ad ipsum considerare de eo quod est actus entis. Alio modo potest considerari secundum quod est substantia et actus corporis sensibilis, et sic pertinet ad considerationem naturalis...“ (M I.2, p. 142.29‒31) [↑](#footnote-ref-128)
129. „Philosophus autem primus considerat ens inquantum ens; et omne ens quod refertur ad sub­stantiam sensibilem est de consideratione physici.“ (O 1.2, p. 142.23‒25) [↑](#footnote-ref-129)
130. „Commentator septimo Metaphysicae dicit quod materia metaphysicae considerationis est, secundum quod ens est vel substantia quaedam; secundum tamen quod est subiectum alicuius transmutationis, sic est physicae considerationis.“ (O 1.2, p. 143.32‒35) [↑](#footnote-ref-130)
131. „Et loquendo de tali universali, dico quod posterius est, quoniam illud quod sequitur ipsa particularia ex operatione intellectus est posterius particularibus; universalia sunt huiusmodi: dicuntur enim universalia  
     quia actu intellecta; et intellectus agens est qui agit universalitatem in rebus; unde universale in actu est aliquid aggregatum ex natura rei ei intentione superaddita...“ (M 1.9, p. 164.24‒29) [↑](#footnote-ref-131)
132. Rukopis O v tomto bodu přesně shrnuje pozici rukopisu M: „Item, conceptus ipsius intellectus est intellectu concipi ente sicut sensatio in sensu; sed universalia conceptus quidam sunt: dicit enim Themistius quod genus est conceptus sine hypostasi, quia ei nihil respondet in re, ex tenui similitudine singularium collectus; item Commentator undecimo Metaphysicae; universalia sunt in intellectu collecta ex singularibus, ab anima faciente ea intentionem unam.“ (O 1.8; p. 157.11‒14). [↑](#footnote-ref-132)
133. „Et iterum, cum agens sit nobilior patiente, necesse est quod sit aliquid nobilius intellectu possibili; et ideo oportet quod illud sit intellectus agens, qui per se movet ipsum intellectum possibilem agendo de potentia universali actu universale.“ (M 1.10, p. 168.44‒47) [↑](#footnote-ref-133)
134. „Sed quomodo hoc contingat, intelligendum quod secundum Quosdam in phantasmatibus, quae se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, non est ratio universalis in actu, sed in potentia. Tunc igitur intellectus agens, ab huiusmodi intentione vel ratione universali in potentia circumscribens principia individuantia, facit quod illud quod erat potentia universale est actu universale: et ita intellectus agens per se agit universale, universale autem factum in actu movet intellectum possibilem; propter quod Quidam dixerunt universale praeexistere in rebus operationi intellectus.“ (M 1.10, p. 168.48‒56) [↑](#footnote-ref-134)
135. „Sed contra: illud quod generatur per se est aggregatum ex materia et forma, quia non forma per se, quoniam tunc esset aggregatum; nec materia, quoniam tunc haberet aliquam materiam; sed universale non est aliquod aggregatum per se; ergo per se non generatur; intellectus ergo agens non agit universale per se.“ (M 1.10, p. 168.57‒61) [↑](#footnote-ref-135)
136. „Ratio autem Thomae est haec, quod intelligere fit secundum ipsum intellectum; sed intelligere attribuitur non solum intellectui sed etiam homini ipsi; hoc autem non contingeret si anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore. Unde et Philosophus in *secundo* De anima, quia anima est qua intelligimus, concludit eam esse actum et perfectionem corporis.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, pp. 81.92‒82.97) [↑](#footnote-ref-136)
137. „Sed intelligendum quod difficultas aliqua in cognitione animae potest esse ex parte substantiae animae vel ex parte nostra. Non autem est difficultas cognitionis ex parte animae, quoniam quod multum habet de natura entitatis maxime cognoscibile est; anima est huiusmodi; et ideo ipsa multum est cognoscibilis; et ideo non est ex parte substan­tiae animae difficultas in cognitione eius, sed ex parte nostra, quoniam non possumus devenire in cognitionem principiorum operationum nisi ex cognitione passionum et operationum...“ (M 1.7, p. 155.23‒30) [↑](#footnote-ref-137)
138. „Item, intelligendum quod aliquando agit per medium ut per instrumentum; agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima; unde agit conclusiones in intellectu possibili per principia prima; tamen prima principia agit in ipsum sine medio. Quia ergo intellectus refertur ad rem et naturam rei quae sunt multiplicata in particularibus, particularia autem referuntur ad intellectum per accidens, quia natura illorum est intellecta per aliquid quod est in intellectu, ideo verum est dicere quod intellectus facit universalitatem in rebus: verbi gratia: scientia refertur ad scibile; si autem aliquis generaret scientiam sub ratione scientiae, generaret scibile in actu.“ (O 1.10, p. 170.91‒101) [↑](#footnote-ref-138)
139. „Et hoc est concedendum, quod rationes intelligendi manent, ipso intellectu non considerante actu. Istae autem rationes intelligendi sunt illud quo intellectus considerat secundum actum, et se habent ad intellectum et ad considerare secundum actum...“ (O 2.19, p. 229.79‒82) [↑](#footnote-ref-139)
140. „Ad aliud dico quod non est simile, quia intellectus movetur ab intelligibilibus; intelligibilia autem, secundum quod intelligibilia, non sunt entia in actu, ut universalia, sed in potentia tantum; quare universalia secundum quod sunt in rerum natura, non possunt agere intellectum possibilem in actu; ideo, ut educatur de potentia ad actum, exigitur aliquid actu, cuiusmodi est intellectus agens.“ (O 2.18, p. 226.57‒62) [↑](#footnote-ref-140)
141. „Et dico quod forma prius est substantia secundum esse et naturam, quia omnia alia habent rationem substantiae per formam: esse et subsistere sunt in materia et composito per formam: materia enim subsistit per formam; item compositum non habet esse nisi per formam per quam participat istud; si ergo hoc est primo substantia, in quo reperitur primo ratio esse et subsistendi, tunc hoc erit forma, et ita forma est prius substantia secundum naturam.“ (O 2.1; p. 197.52‒58) [↑](#footnote-ref-141)
142. „(...) sed perspicuum in superioribus est incorruptibile, in inferioribus corruptibile; quare. Item, nec est penitus diversae rationis, quia perspicuum utrobique recipit lumen ut suum actum, et lumen non est alterius rationis et alterius penitus, quia eodem sensu judicamus utrumque: sed reperitur perspicuum in inferioribus secundum proportionem quamdam in superioribus. Unde per prius dicitur de perspicuo in superioribus, et per posterius in inferioribus.“ (O 2.27; p. 250.23‒29) [↑](#footnote-ref-142)
143. „Intelligendum quod perspicuitas idem est quod transparentia et passio quaedam secundum quam perspicuum recipit lumen, et perspicuum non est nisi potentia receptiva luminis; et ideo lumen est actus perspicui. In superioribus autem et inferioribus perspicuum non est penitus unius rationis, quoniam corruptibile et incorruptibile non sunt unius rationis penitus; sed diaphanum in superioribus est incorruptibile, in inferioribus autem corruptibile; ideo etc.“ (M 2.27, p. 250.18‒24) [↑](#footnote-ref-143)
144. „Hoc autem volens designare Philosophus, quod intellectus in essentia animae fundatur ut in subiecto, sensus tamen in organo, ait, quod 'anima est locus specierum non tota, sed intellectiva solum'. Nam locus specierum visibilium est oculus, in quo fundatur virtus visiva ut in subiecto, et simile est de aliis sensibus. Sed locus specierum intelligibium est essentia animae intellectivae, cum in ea fundetur intellectus ut in subiecto. His patefactis argumenta Commentatoris de facili solvuntur.“ (*De plurificatione possibilis intellectus* 4; ed. Olszewski, p. 156.1199-1207) [↑](#footnote-ref-144)
145. Tento argument o tzv. „averroistické“ jednotě *intellectus possibilis* najdeme u Aegidia: „Nam si esset unus intellectus possibilis numero, tunc intellectus speculativus esset aeternus et ingenerabilis et incorruptibilis, quia, ex quo recipiens est aeternum et agens aeternum, necesse est, ut receptum sit aeternum.“ (*De plurificatione possibilis intellectus* 1; ed. Olszewski, p. 113.153‒56). [↑](#footnote-ref-145)
146. „Sed arguatur quod intellectus speculativus non numeretur numeratione hominum, et etiam quod intellectus possibilis non sit unus numero in omnibus hominibus, per rationes quas ponit Commentator contra seipsum.“ (O 3.7; p. 314.51‒54) [↑](#footnote-ref-146)
147. „Item, species existentes in phantasmatibus nostris existunt sub conditionibus individuantibus; secundum quod actu sunt intelligibiles, necesse est quod sint actu abstractae a phantasmatibus. Si sic, intellectus non potest, nobis uniri per formam, videlicet per speciem intelligibilem quam vocat Commentator formam intellectus speculativi.“ (O 3.7.6; p. 316.13‒17) [↑](#footnote-ref-147)
148. „Commentator ponit quod intellectus possibilis sit, unus numero omnium et quod sit, aeternus sicut species humana. Ex hoc arguitur quod nullus hominum nunc existentium possit intelligere: quia non intelligimus nisi ex hoc quod species quae sunt in phantasmatibus recipiuntur in intellectu possibili; et sequitur hoc quod, quia est unus numero intellectus et recepit omnes species intelligibiles, erit plenus formis.“ (O 3.7.4; p. 316.1‒7) [↑](#footnote-ref-148)
149. „Item, non tenent viam Commentatoris, quia, quamvis Commentator ponat intellectum possibilem esse substantiam separatam secundum esse, non tamen ponit intellectum intelligere, sed homines per intellectum.“ (O 3.7; p. 317.30‒33) [↑](#footnote-ref-149)
150. „De isto contradicebant Aristoteles et Avicenna. Dixit autem Avicenna quod, cum intellectus non intelligat, non manent species intelligibiles; et ex hoc motus fuit quod, praesente activo passivo, necessario fit actio: et posuit in sphaera activorum et passivorum intelligentiam motricem, ad quam convertens se intellectus, intelligit; et quando divertit se intellectus ab illa intelligentia, non intelligit. Sed illud est contra Aristotelem, et est idem cum positione Platonis.“ (O 3.11; p. 324.18‒25) [↑](#footnote-ref-150)
151. „Ista autem species se habet ad intellectum possibilem sic videlicet sicut movens instrumentale, quia quod quid est extra est movens principale, et ipsum non est simul cum intellectu qui movetur, nisi per similitudinem. Et ideo ista species non est illud quod principaliter intelligitur, sed est illud quo intelligitur quod quid est, cuius est species seu similitudo. Et verum est quod ista similitudo ex consequenti potest intelligi, et hoc erit accessorie, ut dicit Commentator.“ (O 3.10; p. 321.27‒33) [↑](#footnote-ref-151)
152. „Aliqui dixerunt quod intellectus agens est, habitus intellectus possibilis, et diversificati sunt: Quidam enim dixerunt quod est habitus acquisitus et Quidam ut innatus. Sed neutri verum dixerunt, quia non potest esse habitus innatus, quia sic intellectus possibilis non esset sicut tabula nuda; item, nec potest esse habitus acquisitus, quia omne quod recipitur in intellectu nostro, tantum est potentia intelligibile, et cum intellectus possibilis sit tantum in potentia, non vadit ad actum intelligendi de se.“ (O 3.16, p. 332.18‒25) [↑](#footnote-ref-152)
153. „Nulla lex est vera, licet possit esse utilis.“ (Aegidius Romanus, *De erroribus Philosophorum*; ed. Mandonnet, p. 11.15) [↑](#footnote-ref-153)
154. „Et ideo credo esse dicendum quod intellectus agens et intellectus possibilis sint diversae potentiae animae; tamen sunt potentiae eiusdem substantiae animae. Quod patet, quia, secundum Commentatorem, duas operationes animae experimur in nobis, abstrahere intelligibilia et percipere intelligibilia, quae differunt inter se; et etiam obiecta istorum differunt, quia obiectum virtutis abstrahentis est phantasma singulare, obiectum recipientis est phantasma abstractum: et ideo differunt istae potentiae. Et quod sint potentiae eiusdem substantiae animae patet...“ (O 3.17; p. 334.25‒33) [↑](#footnote-ref-154)
155. „Et quando dicitur quod primum principium est quod naturaliter venit ad habentem, et etiam Commentator dicit quod prima principia speculabilia sunt nobis innata, dicendum quod principia respectu conclusionum et principiatorum sunt nobis innata; non tamen simpliciter sunt innata. Et etiam hoc dicit quia non fiunt nobis nota ex alio, sicut conclusiones.“ (O 3.20; p. 337.25‒30) [↑](#footnote-ref-155)
156. Toto stanovisko odpovídá pojetí Akvinského od 1267: „Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae.“ (*Quaestiones disputatae de anima*, a. 4, ad 5; ed. Marietti, p. 296b) [↑](#footnote-ref-156)
157. Opět jde o pojetí Akvinského a dalších představitelů prvního averroismu: „Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.“ (ST I, q. 84, a. 6, resp.; ed. Leonina 5, 324) [↑](#footnote-ref-157)
158. „Sicut una et eadem natura est, quae consideratur cum condicionibus et sine condicionibus, ita una et eadem species esse poterit, quae informabit phantasiam et intellectum, et tunc intellectus copulabitur nobis per formam suam. Et ista est sententia Commentatoris, quia vult, quod intellectus copuletur nobis per intentiones imaginatas, quae sunt quasi forma ipsius. Et quia intellectus copulatur nobis per formam suam, sequitur ex hoc, quod ipse intellectus quodammodo sit forma nostra, licet non eodem modo, sicut aliae formae sunt formae nostrae.“ (*De plurificatione possibilis intellectus* 2; ed. Olszewski,p. 122.379‒85) [↑](#footnote-ref-158)
159. „Quia non unitur [ie. intellectus] nobis, secundum quod huiusmodi phantasmata respicit, sed magis sic a nobis separatur, quia quamdiu species est in phantasia, non est forma intellectus possibilis, ut autem a phantasia est separata et abstracta, sic efficitur forma intellectus possibilis. Tamen accidit intellectui, ut est unitus nobis, respicere phantasmata, quia isto modo magis est separatus quam unitus.“ (*De plurificatione possibilis intellectus* 3; ed. Olszewski, p. 128.523‒29) [↑](#footnote-ref-159)
160. „Praeterea, Commentator dicit, in II Metaphys. quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo. Sed nihil est otiosum sive frustra in natura.“ (ST I, q. 88, a.1, arg. 4; ed. Leonina 5, 364) [↑](#footnote-ref-160)
161. „Sed tamen Averroes, in Comment. tertii de anima, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat intellectum agentem, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit.“ (ibid, a. 1, ad 4; ed. Leonina 5, 365). [↑](#footnote-ref-161)
162. Traktát vede debatu s imaginárním protivníkem ve stylu klasického *disputatio*. Tento žánr quodlibetálního diskurzu analyzovala studie o argumentačních postupech Henryho z Gentu (*Quodlibeta*, *Summa*) po roce 1277 (König-Pralong 2008). Henryho pojetí debaty dané v první v osobě analyzoval Porro 2006. [↑](#footnote-ref-162)
163. „Uno modo aliquid dicitur esse actus corporis prout est subiective in corpore, ut videre eb actus oculi, et haec potentia videndi subjective est in oculo. Alio modo aliquid dicitur esse actus corporis prout est in corpore obiective, sicut anima. Et ita anima bene exercet suas operationes in corpore obiective et non subiective.“ (*Quaestiones* 1.2; ed. Bazán, p. 392.40‒44) [↑](#footnote-ref-163)
164. Viz významem shodná pasáž u Aegidia Romana: „Hoc pro tanto dictum est, quia intelligere non fit sine phantasmate et sine organo corporali, non quod ipse intellectus phantasmate indigeat ut subiecto, sed ut obiecto.“ (*De plurificatione possibilis intellectus* 3; ed. Olszewski, p. 135.675‒78) [↑](#footnote-ref-164)
165. „Unde verum est si in cognoscendo animam a posteriori procedimus de obiectis ad operationes, et ultra de actibus ad potentias, et tunc de potentiis ad substantiam. Iste modus enim facilis est. Et tunc dico ad auctoritatem «propter haec utraque» etc., quod Philosophus intellexit a posteriori modo.“ (*Quaestiones* 1.5; ed. Bazán, p. 398.55‒59) [↑](#footnote-ref-165)
166. „In oppositum est Philosophus et omnes alii qui volunt quod corpus animatum sit subiectum huius libri, et non anima.“ (*Quaestiones* 1.3; ed. Bazán, p. 393.21‒22) [↑](#footnote-ref-166)
167. „Et dicis quod anima est simplex et potentiae sunt multae, so ergo non potest facere potentias, dico: quamvis anima per se non possit facere potentias, tamen mediantibus organis potest facere potentias et hoc est per accidens.“ (*Quaestiones* 2.4, ed. Bazán, p. 409.49‒52) [↑](#footnote-ref-167)
168. „Avicenna enim dicit: completum et incompletum non diversificant essentiam; sed materia est tamquam incompletum, forma est tamquam completum; ergo materia et forma non diversificant essentiam, sed sunt tantum una essentia.“ (Quaestiones 2.10; ed. Bazán, p. 418.6‒9) [↑](#footnote-ref-168)
169. „Ad primum, cum dicitur opinione Avempace et Avicennae quod lumen requiritur propter colorem et non propter medium, dico quod opinio eorum est falsa. Ergo dictum illorum non valet.“ (*Quaestiones* 2.18; ed. Bazán, p. 432.33‒35) [↑](#footnote-ref-169)
170. „Alii dicunt, quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed est tantum intentio: sicut enim dicitur, quod species coloris per aerem ad pupillam delata, in aere non habet esse naturale, sed spirituale (unde et per eamdem partem aeris species albedinis et nigredinis deferuntur), ita etiam intentio corporis lucidi in aere relicta est lumen. (...) Et haec opinio valde probabilis est.“ (*Super Sent*., lib. 2, d. 13, q. 1, a. 3, resp.; ed. Marietti, p. 334) [↑](#footnote-ref-170)
171. „Hoc etiam patet per Commentatorem et per Themistium, dicentes quod intellectus non est virtus organica: quia intellectus et anima intellectiva idem sunt, et omne organicum est corruptibile, ergo anima intellectiva est incorruptibilis.“ (*Quaestiones* 3.3; ed. Bazán, p. 471.37‒40) [↑](#footnote-ref-171)
172. „Commentator voluit quod anima intellectiva esset separata a corpore quod non valet.“ (*Quaestiones* 3.6, p. 477.43‒44) [↑](#footnote-ref-172)
173. „Propter quod sicut universale numquam secundum esse potest separari, quin habeat esse in aliquo particulari, sic numquam potest intelligi ab intellectu nisi in phantasia alicuius particularis rei.“ (*Expositio super libros De anima*, 3.39, f. 75rа; cit podle Olszewski 2012, p. 44) [↑](#footnote-ref-173)
174. „Quod autem potentia materiae primae sit quoddam essentiale, ratio huius est quia illud est essentiale alicuius quod immediate concomitatur essentiam illius; sed potentia immediate concomitatur essentiam materiae primae; ergo materiae primae potentia est essentiale, quod essentiale est medium quoddam inter substantiam et accidens, quod tamen nec est materiae primae substantia nec accidens.“ (*Quaestiones* 2.35; ed. Bazán, p. 456.27‒33) [↑](#footnote-ref-174)
175. „In oppositum est Philosophus in *tertio De anima* dicens: «necesse est inteligentem phantasmata speculari», idest quandocumque aliquis vult intelligere aliqua, necesse est prius speculari phantasmata illius quod debet intelligere: sed phantasmata non potest speculari sine organo corporali; ergo anima intellectiva non habet in hoc saeculo propriam operationem sine corpore.“ (*Quaestiones* 3.4, ed. Bazán, p. 473.25‒30) [↑](#footnote-ref-175)
176. „Et dicis quod omnes venae radicantur circa cerebrum, nego. Et tu probas auctoritate Medicorum, dico quod omnes venae concurrunt circa cor, et ilii sunt magis et spiritualiter quam circa cerebrum.“ (*Quaestiones* 2.40; ed. Bazán, p. 465.49‒51) [↑](#footnote-ref-176)
177. „Dicente Commentatore: «Virtus cogitativa apud Aristotelem est distinctiva individualis et est in medio cerebri.» Haec est etiam sententia Avicennae VI. Naturalium et AIgazelis.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 7, resp.; ed. Spettmann, p. 75.32‒35) Dále najdeme totéž: „Damascenus etiam dicit, II. lib., cap. 20, quod imaginativum per sensus suscipiens materias tradit cogitativo et discretivo, et inde traditur memorativo, cuius organum est posterior ventriculus cerebri. Item Avicenna dicit VI. Naturalium... (ibid, q. 29, p. 197.6‒10) [↑](#footnote-ref-177)
178. „Et dicis quod anima intellectiva exercet suam operationem sine organo corporali, nego. Ad probationem dico quod anima intellectiva bene exercet suam operationem sine organo corporali subjective, non tamen objective, quia necesse est intelligentem phantasmata speculari...“ (*Quaestiones* 3.4; ed. Bazán, p. 473.44‒50) [↑](#footnote-ref-178)
179. „Ad secundum, cum dicitur: si intellectus esset in pura potentia, tunc intellectus differret a materia prima, nego. Et tu probas quia, sicut intellectus est in potentia ad intelligibilia, sic materia prima est in potentia ad recipiendum omnes formas, dico quod non est simile, quia materia prima est in potentia ad recipiendum omnes formas naturales et particulares, sed intellectus est potentia ad recipiendum omnes formas intelligibilis et spirituales et intentionales, et intellectus est materia prima ad hoc. Hoc non obstante maxime differunt.“ (*Quaestiones* 3.5; ed. Bazán, p. 475.52‒60) [↑](#footnote-ref-179)
180. „Ad hoc quod dicit quod materia prima est simplicior quam materia animae, quia in anima est contracta, dico quod non omnis additio vel contractio minuit simplicitatem, sed illa quae est per rem materialem. V. g. intellectus, cum acquirit cognitionem rei ignotae, determinatur per speciem intelligentem nec tamen propter hoc minuitur eius simplicitas. Forma igitur materiae rationalis animae, quia simplex est, materiae animae simplicitatem non minuit, sed perficit.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 1, solutio, ad 20; ed. Spettmann, p. 11.14‒20) [↑](#footnote-ref-180)
181. „Amplius: species intelligitur, cum iam unita intellectui spoliata est a conditionibus materialibus omnino et unita intellectui secundum se. Ergo omnis talis species aequaliter se haberet ad omnes, si esset intellectus unus.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, solutio, ad 20; ed. Spettmann, p. 48.21‒24) [↑](#footnote-ref-181)
182. „Et dicis quod hoc esset impossibile quod anima intellectiva esset individua, nego, imo non est impossibile. Et tu probas: si anima intellectiva esset individua, tunc non posset causare speciem universalis, quia quidquid recipitur per modum recipientis et non recepti recipitur, et ita, quia anima est particularis, species universalis etiam est, dico ad hoc quod, quia anima est particularis, ergo ista species universalis est particularis, tamen in quantum ista species est similitudo plurium, sic est universalis.“ (*Quaestiones* 3.6; ed. Bazán, p. 478.68‒75) [↑](#footnote-ref-182)
183. „In oppositum est Philosophus in littera, dicens quod «aliud est magnitudo», idest individuum, «et magnitudinis esse», idest quidditas rei, sive universale.“ (*Quaestiones* 3.7; ed. Bazán, p. 479.24‒26) [↑](#footnote-ref-183)
184. „Esse naturale sequitur esse magnitudinis. Sed esse magnitudinis corporis gloriosi est sublimatum super omnem magnitudinem corporum caelestium per dotem subtilitatis. Ergo et esse naturale eiusdem consequens magnitudinem est sublimatum super omnem proprietatem naturalem cuiuslibet corporis.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 19; ed. Spettmann, p. 152.28‒32) [↑](#footnote-ref-184)
185. „Et nota tamen quod non est ita intelligendum quod species rei et intellectus sunt idem, quod intellectus intelligat speciem rei; sed intellectus intelligit primo et principaliter quidditatem rei mediante specie, et tunc, ex quadam relucentia intellectus, intellectus intelligit speciem rei.“ (*Quaestiones* 3.8; ed. Bazán, p. 482.43‒47) [↑](#footnote-ref-185)
186. „Universale non est in anima, sed similitudo eius; sed sicut singulare in natura non est sine universali, ita nec species singularis sine specie universalis. Recipit ergo intellectus species particularium. Aliter nunquam praedicaret universale de singulari. Cognoscit ergo particularia, sed non cognoscit ea per intellectum hic et nunc.“ (*Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, solutio, ad 7; ed. Spettmann, p. 54.33‒37) [↑](#footnote-ref-186)
187. „Praeterea, hoc quinto sic arguitur ratione Commentatoris, qui vult quod intellectus agens sit separatus a nobis dicens: si intellectus agens nobis coniunctus esset, tunc ipse esset individuus, et si esset individuus, tunc ipse non posset causare universalitatem in rebus; et quia intellectus agens causat universalitatem in rebus, ergo intellectus agens est separatus a nobis. In oppositum est Aristoteles in littera, dicens...“ (*Quaestiones* 3.12; ed. Bazán, p. 489.33‒38) [↑](#footnote-ref-187)
188. Monografiie Spettmanna (*Die Psychologie des Johannes Pecham*, 1919) jasně rozlišuje rozdílné pozice v otázce jednoty osoby, duše a intelektu mezi aristoteliky a avicennisty, i mezi Akvinským a Sigerem, který i v této přesné studii zůstává averroistou. K jednostrannostem Kilwardbyho na Oxfordu, který podle vlastních slov nikdy nepochopil argument o jednotě substanciální formy v člověku, viz např. Larsen 2011, 30‒38. [↑](#footnote-ref-188)
189. „Ad aliud dico quod non est simile, quia intellectus movetur ab intelligilibus; intelligilia autem, secundum quod intelligilia, non sunt entia in actu, ut universalia, sed in potentia tantum; quare universalia secundum quod sunt in rerum natura, non possunt agere intellectum possibilem in actu; ideo, ut educatur de potentia ad actum, exigitur aliquid in actu, cuismodi est intellectus agens.“ (O 2.18, p. 226.57‒64) [↑](#footnote-ref-189)
190. „At vero quando intellectus se convertit supra ipsum esse essentiae et videt quod illud sit commune multis, tunc dicit quod illud esse sit quid universale. Ideo cognitio essentiae est intentio prima. Dico 'prima' quia est obiectum intellectus secundum lationem primam. Cognitio autem universalis est intentio secunda. Dico 'secunda' quia est obiectum intellectus non secundum lationem primam, sed prout reflectit se supra illud quod cognovit et nunc videt esse commune multis.“ (*Quodlibet* II, q. 6; ed. De Conninc, p. 62b‒63a) [↑](#footnote-ref-190)
191. Rehabilitaci Sigera jako prvního intelektuála Západu a povoláním filosofa provedli R. Imbach a F.-X. Putallaz (*Profession: philosophe. Siger de Brabant*, 1977). Alain de Libera pokračoval rozborem problematických částí dekretu 1277 v modelu „*système du sexe*“ (Libera 1991, 181−245) a vypracoval rozbor tzv. „*averroïsme éthique*“ (Libera 1994). [↑](#footnote-ref-191)
192. „Essa è la luce etterna di Sigieri, / che, leggendo nel Vico de li Strami, / silogizzò invidïosi veri.“ (*Paradiso* 10.136–38) [↑](#footnote-ref-192)
193. Citace Arendtové „*notre héritage n’est précédé d’aucun testament*“ v úvodu esejů o modernitě (*Between* *Past and Future*) je vzata ze sbírky *Feuillets d'Hypnos* (1946). René Char ji psal v letech 1943‒44, když bojoval ve francouzské *Résistance* proti nacismu. [↑](#footnote-ref-193)
194. „Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt animam simplicem, sed compositam.“ (QIIIDA*,* q. 1; ed. Bazán, p. 3.58‒64) [↑](#footnote-ref-194)
195. „Per hoc patet ad illud quod dicit Averroes quod Aristoteles opinatur vegetativum, sensitivum et intellectivum esse unam animam in subiecto. Verum est: unam compositam, non autem unam simplicem.“ (QIIIDA*,* q. 1; ed. Bazán, p. 3.65‒68) [↑](#footnote-ref-195)
196. „(...) intellectus enim, qui Primum Agens, est in fine bonitatis et simplicitatis et perfectionis. Intellectus autem noster non est in fine bonitatis, simplicitatis et perfectionis cum sit ei admixta potentia. Est intellectus noster potentia unumquodque intelligibilium et etiam intelligit cum phantasmate.“ (QIIIDA*,* q. 2; ed. Bazán, p. 5.36‒41) [↑](#footnote-ref-196)
197. „Propter quod dicitur a Quibusdam quod duplex est materia, intelligibilis et non, scilicet materia sensibilis. Sed contra hoc est Aristoteles. Dicit enim quod materia quae est intelligibilis est illa eadem sensibilis. Unde, licet in mathematicis sit materia sensibilis intelligibilis, nihilominus illa quantum ad suum esse est sensibilis.“ (QIIIDA*,* q. 6; ed. Bazán, p. 19.44‒47) [↑](#footnote-ref-197)
198. „Positio ergo Aristotelis et Averrois est quod in quo nulla est transmutatio, in eo nulla est materia secundum ipsos. Et hoc est verum.“ (QIIIDA, q. 6; ed. Bazán, p. 20.77‒79) [↑](#footnote-ref-198)
199. „Dicit enim Aristoteles in principio *octavi* *Physicorum* quod omne agens faciens de novo est transmutatum. Si ergo Prima Causa aliquid facit de novo, oportet quod sua voluntas sit nova et quod transmutetur. Sed sua voluntas est sua actio. Oporteret ergo quod sua actio esset nova et transmutaretur, si aliquid faceret de novo. Et propterea, cum hoc sit inconveniens, eo propter hoc ipse dicit mundum esse aeternum.“ (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 6.55‒61) [↑](#footnote-ref-199)
200. „Transmutatio enim omnis est de opposito in oppositum, quae non possunt simul esse. Omnis ergo transmutatio est in tempore, ex quo opposita, inter quae est transmutatio, non possunt esse simul.“ (QIIIDA, q. 3; ed. Bazán, p. 9.23‒26) [↑](#footnote-ref-200)
201. „Hoc autem non ostedunt, sed unum falsum supponunt: quod species humana non possit esse facta sempiterna a Deo nisi facta sit in aliquo individuo determinato et aeterno, sicut species caeli facta est aeterna.“ (*De aeternitate mundi* 2; ed. Bazán, p. 120.52‒55) [↑](#footnote-ref-201)
202. „Et si [Agens Primus] voluit ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus, quia aliter volitum suum non fieret secundum formam voluntatis suae. Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi. Sed quis erit qui eam investigabit?“ (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 7.70‒75) [↑](#footnote-ref-202)
203. „Nihil implicans in se contradictionem possibile est esse. Creatio est huiusmodi. Ergo non potest esse. Probatio minoris: unde per creationem ponitur esse aliquod novum factum et novum verum, ponitur apud creationem esse mutatio quaedam, quia sicut dicitur *nono Metaphysicae*, in immobilibus quod aliquando verum semper verum; et ideo aliquando esse verum et aliquando non esse verum est nisi in his quae mutationi sunt adiuncta.“ (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 20, item 6; ed. Marlasca, p. 84.26‒32) [↑](#footnote-ref-203)
204. „Et si tu quaeras: si voluit intellectum fieri aeternum, quare magis voluit sic quam quod factus esset de novo, dico quod sic voluit, quia voluit. Voluntas enim eius non dependet a rebus sicut voluntas nostra, quae licet non possit cogi a rebus, tamen trahitur et excitatur a rebus. Voluntas autem Primi nec a rebus cogitur nec trahitur.“ (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 7.76‒80) [↑](#footnote-ref-204)
205. „Dico autem quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen est probabilior quam positio Augustini, quia non possumus inquirere novitatem vel aeternitatem facti a voluntate Primi, scilicet quod non possumus cogitare formam voluntatis suae.“ (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 7.81‒85) [↑](#footnote-ref-205)
206. „Et sic intellectus, quantum est de natura propria, est factum aeternum et de novo. Propter hoc positio Aristotelis probabilior est quam positio Augustini. Si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino. Si vero credatur Augustino, erit aequaliter.“ (QIIIDA, q. 2; ed. Bazán, p. 8.94‒99) [↑](#footnote-ref-206)
207. „Unde nota quod duplex est universale: quoddam est universale quod est intentio pura universalis abstracta, non praedicabilis de particularibus extra; aliud est universale quod non est intentio pura, sed est forma realis, existens in pluribus, praedicabilis de eisdem.“ (QIIIDA, q. 18; ed. Bazán, pp. 68.10‒69.13) [↑](#footnote-ref-207)
208. „Nam, ut dictum est, unum quod convertitur cum ente non praedicat dispositionem additam ipsi enti, convertibile existens cum eo in suppositis. Unum autem quod est principium numeri significat dispositionem additam rei substantiae, ut rationem primae mensurae, quod est de ratione quantitatis, ut apparebit X° *huius*; ex quo sequitur quod unum istud non est convertibile cum ente in suppositis.“ (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 2, comm. 2; ed. Maurer, p. 137.15‒20) [↑](#footnote-ref-208)
209. „Primo autem probat quod scientia ista considerat ens inquantum ens per hoc quod scientia ista considerat causas primas et prima principia, ut probatum est I° *huius*; haec autem sunt principia et causae entis inquantum ens.“ (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, proem.; ed. Maurer, p. 135.5‒8) [↑](#footnote-ref-209)
210. „Ideo quaeritur hic utrum entis secundum quod ens sint causae et principia. Et quod non videtur, primo auctoritate Avicennae *primo Tractatu*. Dicit enim expresse quod ens secundum quod ens causas et principia non habet.“ (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 1; ed. Maurer, p. 135.3‒7) [↑](#footnote-ref-210)
211. „Item, unum et ens praedicata de aliis entibus, solum praedicant naturas ipsorum; ex quo patet quod sunt substantialia praedicata de entibus. Et hoc in principio huius operis fuit ostensum, quamvis Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator. Una autem causa deceptionis Avicennae fuit, quia non distinxit inter unum quod convertitur cum ente et unum quod est principium numeri, cum tamen multum differant.“ (*Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 2, comm. 2; ed. Maurer, p. 137.9‒15) [↑](#footnote-ref-211)
212. „Ad hoc dicunt quidam quod unaquaeque res causata est ens per dispositionem additam essentiae suae. Et secundum eos res et ens significant duas intentiones. Et fuit haec opinio Avicennae, ut superius arguebatur. Fuit etiam opinio Alberti. Et ratio eius ad hoc est quia res est id quod est per essentiam suam et non per causam aliam. Res tamen est per aliam causam, ut homo est homo per se et non per aliam causam; homo tamen est per causam aliam: esse enim hominis est ex alio, ut ex Primo. Quare differt homo et esse hominis.“ (*Quaestiones in metaphysicam*, introductio, q. 7; ed. Maurer, p. 32.67‒74) [↑](#footnote-ref-212)
213. „Deinde dixit: *et quomodo est formare per intellectum* [πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, *De anima* 439a13]*.* Idest, et prius est perscrutandum quomodo est formare per intellectum, utrum sit actio aut receptio; scire enim actiones anime prius est apud nos quam scire eius substantiam.“ (CMDA III.1; 380.37‒41) [↑](#footnote-ref-213)
214. „Dicit Commentator super hunc *tertium* quod «scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam». Ergo actio intellectus facit nos scire substantiam eius et sic, per consequens, si est generabilis aut non.“ (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 12.67‒70) [↑](#footnote-ref-214)
215. Fenomenologická hermeneutika zakládající fundamentální pochopení první substance zvané *Dasein* dostala zásadní aristotelský impulz v letním semestru 1922 (GA 62). Heidegger vypracovává tzv. „*Natorp-Bericht*“ kvůli přijetí na univerzitu v Marburku jako extraordinarius pro výuku filosofie. Pasáž zvaná "*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*" představuje program nové hermeneutiky, kterou uzavřelo dílo *Sein und Zeit* (1927). [↑](#footnote-ref-215)
216. „Veritas est quod intelligimus cum phantasmate abstractione formae intelligibilis, sed in ipso actu intelligendi non utitur intellectus organo. Unde sub phantasmatibus sensibilibus intellectus accipit quidditates rerum insensibiles, quod non faceret imaginatio vel sensus.“ (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 14.10‒14) [↑](#footnote-ref-216)
217. „Si tu quaeres: qualiter ergo experimur acceptionem formae com­munis in nobis fieri ab intellectu? Numquid est igitur haec ei propria operatio? Dico quod quodammodo est ei propria operatio, et dico quod hoc experimur, quia intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia et forma: in toto enim potentia percipitur operatio quae debetur formae unde forma est, et etiam quae debetur materiae unde materia est.“ (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 14.16‒22) [↑](#footnote-ref-217)
218. „Nos enim conscii sumus ex virtutibus corporis intellectum. Et percipimus operationes quae in nobis sunt vel fiunt ratione virtutum corporis et materiae, et similiter nos percipimus operationes quae fiunt in nobis ratione intellectus. Unde ipse est intellectus noster, per quem experimur huiusmodi acceptionem universalem fieri in nobis. Intellec­tus enim noster apprehendit se ipsum sicut operari. Si ergo accipiantur praedicta, liquebit intellectum esse immaterialem et sic ingenerabilem.“ (QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 14.22‒30) [↑](#footnote-ref-218)
219. „Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis. Averroes attendens hoc in secundo dixit: cum non utatur corpore, non potest ipsum perficere per suam substantiam, quod attendens Aristoteles dixit in secundo quod intellectus nullius corporis est ad substantiam actus, id est, nullius partis corporis, ita quod legatur transitive.“ (QIIIDA, q. 7; ed. Bazán, p. 23.38‒44) [↑](#footnote-ref-219)
220. „Consequenter quaeritur qualiter intellectus nobis copulatur, utrum scilicet sit unus intellectus in omnibus, non numeratus numeratione hominum, vel sit intellectus plurificatus et numeratus secundum numerationem hominum.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 25.3‒6) [↑](#footnote-ref-220)
221. „Item ratio Commentatoris ad illud. Si intellectus numeraretur numeratione hominum, intellectus esset virtus in corpore. Intellectus non est virtus in corpore. Ergo non numeratur numeratione hominum.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 26.10‒12) [↑](#footnote-ref-221)
222. „Ex his praenotantis concluditur quod intellectus, cum sit immaterialis, in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 26.28‒30) [↑](#footnote-ref-222)
223. „Haec videtur esse positio Avicennae, scilicet quod intellectus multiplicetur a principiis corporis.“ (QIIIDA, q. 9, p. 27.39‒40) ... „Et ideo arguit Averroes quod, si intellectus multiplicaretur secundum multiplicationem hominum individuorum, esset virtus in corpore.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán p. 27.52‒54) [↑](#footnote-ref-223)
224. „Unus est intellectus diversorum: eo una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas. Ex quo intentionum imaginatarum est una ratio, manifestum quod ipsius est una potestas.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 28.60‒63) [↑](#footnote-ref-224)
225. „Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma. Unde, quia sensus copulatur nobis, ideo sensata copulantur nobis. Non sic de intellectu, sed e converso: non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis, ideo intellecta copulantur nobis, sed quia intellecta copulantur nobis.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 28.65‒70) [↑](#footnote-ref-225)
226. „Sed si intellectus humanus multiplicetur multiplicatione corporum humanorum erit individuatus per materiam, nam differentia secundum numerum formarum in eadem specie non invenitur nisi in formis per materiam individuatis, ut superius apparuit. Ergo secundum hoc species intelligibilis in intellectu recepta non erit principium cognitionis universalis sed tantum singularis, et non differet secundum hoc intellectus a sensu vel imaginatione. Quae omnia cum falsa sint, multiplicabitur intellectus hominum multiplicatione corporum humanorum per materiam sic individuatus.“ (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 27, item 9; ed. Marlasca, p. 110.65‒72) [↑](#footnote-ref-226)
227. „Unde nota quod, sicut intellectus, quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas (sic enim in potentia est ad hoc, ut copuletur nobis), per hoc quod copulatur actu intentionibus imaginatis, cum se haberet in potentia ad illas, per hoc copulatur nobis in actu. Et propter hoc, cum huiusmodi intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem, ideo per intentiones imaginatas intellectus numeratur in nobis.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 28.70‒76) [↑](#footnote-ref-227)
228. „Intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie.“ (CMDA III.5; 409.654–62). [↑](#footnote-ref-228)
229. „Sumit enim ibi oppositum suppositionis Averrois. Cum enim dicitur quod intellecta non continuantur nobis nisi per hoc quod intellectus continuatur nobis, falsum est, immo intellectus non continuatur nobis nisi per hoc quod intellecta nobis.“ (QIIIDA, q. 9; ed. Bazán, p. 29.97‒101) [↑](#footnote-ref-229)
230. „Alii dicunt, et videtur esse positio Alberti, quod intellectui nostro est innata aliqua cognito, ut scilicet primorum principiorum, quae neminem latent, ut puta de quolibet affirmatio vel negatio, et similia; non quod ipsa sint intellectus agens, sed sunt instrumenta intellectus agentis, per quae educit intellectum possibilem ad actum. Sed ista positio non valet.“ (QIIIDA, q. 12; ed. Bazán, p. 39.102‒107) [↑](#footnote-ref-230)
231. „Oportet ergo immediatorum principiorum cognitionem esse ante demonstrationem, ex quo est cognitio talis in omni demonstratione supposita, eo quod non nisi ipsa causa existente incipit demonstratio.“ (*Analytica posteriora* II.5.1; ed. Borgnet 2, 228a) [↑](#footnote-ref-231)
232. „Ideo dicit Philosophus, quod principia scimus in quantum terminos cognoscimus. Si autem inductio per se stabiliret intellectum, pro certo impossibile esset evadere conclusionem. Quamvis autem intellectus sit primorum principiorum, quae necessaria sunt et perficiunt et nobilitant suum posse: tamen modos habet, sicut et aliae virtutes tam morales quam intellectuales.” (*Ethica* VI.2.18; ed. Borgnet 7, 434a) [↑](#footnote-ref-232)
233. „Et licet dicat Aristoteles quod intellectus agens est id quo est «omnia facere ut ars ad materiam sustinuit», differenter tamen agunt intellectus et ars. Nam ars per se sufficit ad ponendum formam in materia. Non sic intellectus, sed eget intentionibus imaginatis. Hoc dicit Averroes.“ (QIIIDA, q. 12; ed. Bazán, p. 39.9‒13) [↑](#footnote-ref-233)
234. „Dico et credo quod intellectui nostro non est innata aliqua cognitio intelligibilium, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia, nullius intus habens innatam cognitionem, sed ex phantasmatibus intelligit quidquid intelligit.“ (QIIIDA, q. 12; ed. Bazán, p. 40.14‒17) [↑](#footnote-ref-234)
235. „ldeo credo et dico quod intellectus, etiam secundum quod noster est, particulare particulariter non intelligit, nec primo nec ex consequenti. Intellectus enim noster non est talis ut intelligat per organum, sed separatus est secundum utramque partem suae virtutis, et secundum possibilem et secundum agentem; communicat tamen operanti per organum.“ (QIIIDA, q. 18; ed. Bazán, p. 66.55‒61)  [↑](#footnote-ref-235)
236. „Unde, cum intellectus in potentia se habeat ad intentiones imaginatas, determinate respicit intentiones imaginatas hominum, eo quod omnes intentiones imaginatae hominum unius rationis sunt. Ideo intellectus unicus in omnibus est et secundum substantiam suam et secundum suam potestatem.“ (QIIIDA, q. 11; ed. Bazán, pp. 34.101‒35.5) [↑](#footnote-ref-236)
237. „Dicit Aristoteles quod anima est locus specierum, scilicet intellectiva. Sed non est locus specierum nisi per actum intelligendi. Quare videtur quod ad actum intelligendi requirantur rationes receptae in intellectu possibili.“ (QIIIDA, q. 14; ed. Bazán, p. 46.7‒10) [↑](#footnote-ref-237)
238. „Experimur autem in nobis duas operationes abstractas. Prima operatio abstracta est receptio intelligibilium universalium abstractorum. Alia operatio abstracta, quam in nobis experimur, est abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae. Per hoc ergo quod in nobis experimur has duas operationes fieri, scimus quod necesse est in nobis duas virtutes esse, quibus mediantibus fiant istae operationes. Scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam.“ (QIIIDA, q. 14; ed. Bazán, p. 47.28‒36) [↑](#footnote-ref-238)
239. „Sed hic nobis dicendum est quod universale non est universale ante conceptum et actum intelligendi, saltem prout est agentis ipse actus, intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis. Unde universale non habet formaliter quod ipsum sit tale a natura quae causat actum intelligendi, sed, ut prius dictum est, hic conceptus et actus est unde universale habet quod sit tale. Sic ergo universalia, secundum quod talia, tantum sunt in anima...“ (*De aeternitate mundi* 3; ed. Bazán, p. 126.92‒98) [↑](#footnote-ref-239)
240. „Commentator solvit: intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei. Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est et quia intellectus qui ei copulatur aeternus est. Copulatio autem intellectus huic individuo humanae speciei minus essentialis est. Unde etiam individuum separatur, licet intellectus a specie humana numquam separetur.“ (QIIIDA, q. 14; ed. Bazán, p. 52.78‒84) [↑](#footnote-ref-240)
241. „Simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile...“ (CMDA III.20; 448.142‒44) [↑](#footnote-ref-241)
242. „Quoniam cum sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est sicut modos artificiorum esse in modis propriis hominum, existimatur quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia, sicut opinandum est quod impossibile est ut fugiat ab artificiis naturalibus.“ (CMDA III.5; 408.610‒15) [↑](#footnote-ref-242)
243. „(...) secundum intentionem Philosophi species humana sit aeterna sicut et eius perfectio quae est anima intellectiva. Et ita videtur quid iudicandum sit de anima secundum apparentia de ipsa: cum enim in opere eius non dependeat ex hoc corpore sicut ex organo corporeo in quo habeat esse, intelligere debet corrumpi, hoc corpore corrupto, sed manere; quia tamen non habet opus sine corpore, nec manet sine corpore nec totaliter videtur a corpore separari.“ (*De anima intellectiva* 6; ed. Bazán, p. 98.58‒65) [↑](#footnote-ref-243)
244. „Et cum dicitur: intentiones intellectae sunt unius intellectus, dico quod, licet intentiones intellectae sint unius intellectus simpliciter in se, tamen sunt secundum quod copulatur isti et non absolute. Similiter alii copulatur. Unde in se intellectus, quantum est de sua natura, eodem modo copulatur omni homini.“ (QIIIDA, q. 15; ed. Bazán, pp. 57.18‒58.23) [↑](#footnote-ref-244)
245. „Adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae. Hoc sentit Aristoteles cum dicit in hoc *tertio* quod in unoquoque genere est aliquid quo est omnia facere et aliquod aliud quod est in potentia omnia. In anima intellectu agente et possibili recipimus et abstrahimus ad libitum nostrum. Quare videntur esse virtutes eiusdem substantiae, scilicet intellectus nostri.“ (QIIIDA, q. 15, a. 3, solutio, ad 3; ed. Bazán, p. 58.42‒48) [↑](#footnote-ref-245)
246. „Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere quod est quod sunt; quod est sine interpolatione, aliter sempiterne non essent. Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva.“ (*Monarchia* 1.3.7; ed. digitalis *Dante Project*) [↑](#footnote-ref-246)
247. „Et sicut se habet pars ad totum, sic ordo partialis ad totalem. Pars ad totum se habet sicut ad finem et optimum: ergo et ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum.“ (*Monarchia* 1.6.1; ed. digitalis *Dante Project*). [↑](#footnote-ref-247)
248. „Sed praedictis adiciendum est quod uno modo per vivere intelligimus vel possumus intelligere esse primum viventis corporis, et sic dicit Philosophus, secundo De anima, quod vivere viventibus est esse; alio modo per vivere habemus intelligere praedicta opera vitae et animae. Et vivere, utroque modo dictum, est ab anima. Sed non manifestatur vivere primo modo dictum, quod est esse viventium, nec etiam anima in corporibus animatis, nisi per vivere quod est opus animae et vitae.“ (*De anima intellectiva* 1, ed. Bazán, p. 72.15‒22) [↑](#footnote-ref-248)
249. „Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitae per suam essentiam, dicit enim philosophus, in II de anima, quod vivere viventibus est esse.“ (STII-II, q. 179, a. 1, arg. 1; ed. Leonina 10, 421) [↑](#footnote-ref-249)
250. „Omne quod agit et operatur agit per suam formam, et agit aliquid per illud quod est ab eo in esse separatum. Nunc autem, non tantum anima intelligit, sed etiam ipse homo per animam intellectivam. Ergo anima intellectiva est hominis forma et perfectio, et non ab eo in esse separata.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 77.9‒12) [↑](#footnote-ref-250)
251. „Anima intellectiva non cognoscitur nisi ex eius opere, scilicet intelligere. Intelligere autem est quodammodo unitum materiae et quodammodo separatum. Nisi enim intelligere esset unitum aliquo modo ad materiam, non esset verum dicere quod homo ipse intelligit.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 80.67‒70) [↑](#footnote-ref-251)
252. „Per quem autem modum anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem, dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem, sed potentia animae intellectivae separata est a corpore, cum per organum corporeum non operetur.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 81.78‒82) [↑](#footnote-ref-252)
253. „Hi sunt pueri duorum ordinum studentium, ut Albertus, et Thomas, et alii, qui ut in pluribus ingrediuntur ordines, quum sunt viginti annorum et infra.“ (*Compendium studii philosophiae*, cap. V; ed. Brewer, p. 426) [↑](#footnote-ref-253)
254. „Certes igitur sum, quod melius esset Latinis, quod sapientia Aristotelis non esset translata, quam tali obscuritate et perversitate tradita, sicut eis qui ponuntur ibi triginta vel quadraginta annos (...) Et quoniam labores Aristotelis sunt fundamenta totius sapientiae, ideo nemo potest aestimare quantum dispendium accidit Latinis, quia malas translationes receperunt philosophi. Et ideo non est remedium plenum ubique.“ (*Compendium studii philosophiae*, cap. VII; ed. Brewer, p. 469) [↑](#footnote-ref-254)
255. „Ratio autem Alberti, quod substantia animae intellectivae debet esse unita corpori dans esse eidem, est ista: quia, cum in homine potentia vegetandi et sentiendi pertineant ad eamdem formam et substantiam ad quam potentia intelligendi, certum est autem substantiam ad quam pertinet potentia vegetandi et sentiendi dare esse materiae et corpori, ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi dabit esse materiae et corpori; sed substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi dicimus animam intellectivam; anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 81.83‒89) [↑](#footnote-ref-255)
256. „Ratio autem Thomae est haec, quod intelligere fit secundum ipsum intellectum; sed intelligere attribuitur non solum intellectui sed etiam homini ipsi; hoc autem non contingeret si anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore. Unde et Philosophus in secundo De anima, quia anima est qua intelligimus, concludit eam esse actum et perfectionem corporis.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, pp. 81.92‒82.97) [↑](#footnote-ref-256)
257. „Nam ex tali unione intellectus ad nos, quam Commentator ponit, non sequitur, quod homo intelligat, sed magis quod intelligatur.“ (*De plurificatione possibilis intellectus* 3; ed. Olszewski, p. 127.506‒509) [↑](#footnote-ref-257)
258. „Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sunt tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, pp. 83.44‒84.48) [↑](#footnote-ref-258)
259. „Supponit enim quod potentia vegetandi et potentia sentiendi pertineant ad illam substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi, quod non est verum secundum Philosophum et Themistium eius expositorem, et inferius inquiretur.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 83.40‒43) [↑](#footnote-ref-259)
260. „Thomas etiam intentum non arguit, sed solum quaerit eius ratio quomodo compositum materiale intelligeret, ut homo, si anima intellectiva in essendo sit separata a materia et corpore.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 84.49‒51) [↑](#footnote-ref-260)
261. „Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicuius actus intelligere, cuius non sit actus intellectus: quia intelligere non est nisi in intellectu, sicut nec visio nisi in visu; unde nec visio potest esse alicuius, nisi illius cuius actus est visus.“ (*De unitate intellectus*, cap. 3; ed. Leonina 43, 304.190‒96) [↑](#footnote-ref-261)
262. „Ubi dicit Themistius aliam rationem esse de intellectivo quia est substantia quaedam dignior sensitivo, veniens ab extrinseco; sensitivum autem, quod non est sine vegetativo, unius est substantiae cum vegetativo.“ (*De anima intellectiva* 8; ed. Bazán, p. 109.17‒20) [↑](#footnote-ref-262)
263. „Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 85.80‒85) [↑](#footnote-ref-263)
264. „Et secundum modum quem dicit Thomas, homo intelligeret non tantum secundum intellectum, sed etiam secundum corpus, sicut et est ipsum videre anima visiva et corpore oculi, propter hoc quod modus unionis animae visivae ad corpus oculi est sicut figurae ad ceram, et formae esse tribuentis ad materiam.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 86.101‒106) [↑](#footnote-ref-264)
265. Následující shrnutí Akvinského učení ukazuje postup nasvícení stvoření pouze od Boha směrem dolů, a dokonce v modu porretánského *exsistere*: „Quindi discende a l'ultime potenze / giu d'atto in atto, tanto divenendo / che piu non fa che brevi contingenze“ (*Paradiso* 13.61‒63) Tuto poetickou licenci by Akvinský určitě odmítl. Objektivistické řešení dané nasvícením jsoucna zezadu patří pouze Bonaventurově škole druhého averroismu dané komitací objektivních exemplarů do stvoření (kap. 4.1.3). [↑](#footnote-ref-265)
266. „Iam autem hoc dicetur quando assignabitur qualiter anima intellectiva est unita corpori et qualiter ab eo est separata. Et iterum, apparet hominem ipsum non intelligere ex causa quam assignat: quia, si sic, non solum homo ipse intelligeret, sed pars materialis huius compositi, adeo quod intelligere esset in corpore et in organo, ut etiam prius dictum est.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 84.51‒56) [↑](#footnote-ref-266)
267. „Et dico quod intellectus nobis actu copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis: quia nobis actu copulantur intentiones, ideo intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur, ita quod non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus est actus corporis per partem eius quae est materia. Nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem. De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur. Nisi enim de natura sua esset solum in potentia ut nobis copuletur, copulari autem deberet nobiscum, necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam. Et necessarium est ei qui ponit unum intellectum in omnibus, quod hoc sit per intentiones imaginatas.“ (QIIIDA, q. 15; ed. Bazán, p. 56.60‒71) [↑](#footnote-ref-267)
268. „Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der *cogitationes* erst faßbar.“ (SZ 46). [↑](#footnote-ref-268)
269. „Nec est intelligendum quod homo ideo intelligat, quod intellectus sit motor hominis: intelligere enim in homine motum naturaliter praecedit; nec etiam homo intelligit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita; sed quia, sicut prius dictum est, cum intellectus intelligendo sit operans sine motu, est operans in operando unite se habens ad corpus per suam naturam.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, pp. 86.11‒87.16) [↑](#footnote-ref-269)
270. „Et est attendendum quod, cum homo denominetur intelligens ab opere intellectus, et a substantia eius habet denominationem. Quod enim denominatur ab eius accidente, et ab eius substantia. Quoties autem est denominari et dici, toties est esse, ut dicit Philosophus, *quinto Metaphysicae*. Unde per intellectum homo est homo, et sic denominatur.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 87.20‒25) [↑](#footnote-ref-270)
271. „Ad tertium dicendum quod sine dubio propria operatio hominis est intelligere, et in hoc felicitatur, ut dicitur *decimo Moralium*. Nam intellectus a quo est intelligere suprema est virtus in homine et propria homini. Sed ad hoc quod intelligere sit homini propria operatio, non oportet quod ipsius hominis compositi substantia a qua est intelligere uniatur alteri parti compositi ut figura cerae, sed sufficit quod modo praedicto.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 87.26‒32) [↑](#footnote-ref-271)
272. „Unde Philosophus innuit quod definitio animae in communi, qua dicitur quod sit actus corporis, magis est multipliciter dicti quam generis. Et Themistius elicit quod anima definita est in universali, sicut potest definiri universaliter quod non est universale.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 88.40‒44) [↑](#footnote-ref-272)
273. „Circa nonum a principio propositorum sensit Rabbi Moyses quod operatio intellectus esset substantia eius, ita quod intellectus ante intelligere eius in actu vel in habitu, non habet substantiam nisi in potentia...“ (*De anima intellectiva* 9; ed. Bazán, p. 111.3‒6) [↑](#footnote-ref-273)
274. „Averroes enim non posuit corpus communicare in hoc quod est intelligere ita quod esset subiectum eius, nec intelligendo intellectum egere corpore ut corpore subiecto, sed magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur. Intelligere enim dixit commune ex modo quo non est sine phantasmate; et, ideo Socratem dixit communicare intelligere quod Plato non communicavit, et quo intelligere non intellexit secundum quod intellectus intelligit ex phantasmatibus Socratis; et sic vitare voluit ne Socrate sciente aliquid oporteret illud scire Platonem, cum non oporteat intellectum intelligentem ut in hoc corpore et non sine huius corporis phantasmate in alio corpore intelligere ex phantasmatibus eiusdem corporis.“ (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 27, solutio; ed. Marlasca, p. 112.136‒46) [↑](#footnote-ref-274)
275. „Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet. Intellectu enim existente forma corporis, sicut vult Aristoteles universaliter de anima, satis planum est qualiter oportet intellectum numerari et multiplicari multiplicatione humanorum corporum; sed qualitercumque hoc quis ponat, apparet intellectum non posse unum esse numero hominum omnium.“ (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 27, solutio; ed. Marlasca, p. 112.147‒52) [↑](#footnote-ref-275)
276. „Si l’homme pouvait n'être que machine, et avoir avec cela de la consciosité, il faudrait être de votre avis, monsieur; mais je tiens que ce cas n'est point possible au moins naturellement. Je ne voudrais point dire non plus que l’*identité personnelle* et même le *soi* ne demeurent point en nous et que je ne suis point ce *moi* qui ai été dans le berceau, sous prétexte que je ne me souviens plus de rien de tout ce que j’ai fait alors.“ (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain* 1.27.9, editio digitalis) [↑](#footnote-ref-276)
277. „The other way of retention is, the power to revive again in our minds those ideas which, after imprinting, have disappeared, or have been as it were laid aside out of sight. And thus we do, when we conceive heat or light, yellow or sweet — the object being removed. This is memory, which is as it were the storehouse of our ideas.“ (*An Essay Concerning Human Understanding* 2.10.2; ed. Nidditch & Yolton, p. 150) [↑](#footnote-ref-277)
278. Žoldnéř, který vypálil vesnici a její obyvatele se odmítl vyzpovídat a přijmout trest. Podle nauky o numericky jednotném intelektu pro všechny lidi totiž jeho činy promyslel a vedl svatý Petr. Žoldnéř se žhářstvím a vraždami tudíž neměl nic společného a nemusel se jít zpovídat. Podobné absurdity odmítla celá škola prvního averroismu, viz *Quaestiones de anima* III, q. 21, ed. Bazán, p. 511.45‒51. To byl hlavní pastorační důvod vydání Tempierova dekretu z roku 1277. [↑](#footnote-ref-278)
279. „Episcopo Parisiensi. ... quod Parisius...quidam errores in projudicium ejusdem fidei de novo pullulasse dicuntur. Volumus itaque tibique auctoritate presentium districte precipiendo mandamus quatinus diligenter facias inspici vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti, et que didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcitius non omittas.“ (*Chartularium I,* no. 471, p. 541) [↑](#footnote-ref-279)
280. „Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotuIo seu cedulis, presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt...“ (*Chartularium I,* no. 472, p. 542) [↑](#footnote-ref-280)
281. „Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia indiuidua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet [natura humana in intellectu] ad omnia indiuidua, intellectus adinuenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator in principio De anima quod 'intellectus est qui agit in rebus uniuersalitatem'; hoc etiam Auicenna dicit in sua Methaphisica.“ (*De ente et essentia*, cap. 3; Leonina 43, 375.90‒102) [↑](#footnote-ref-281)
282. Citovaná pasáž je důležitá pro vývoj Tomášova pojetí poznání a signifikace: „...non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator, V *Metaph*., text 14., quamvis Avicenna, VI *Natural*., part I, cap. II, contrarium senserit.“ (*Super Sent.,* lib. 1, d. 18, q. 1, a. 2, ad 3; ed. Mandonnet, p. 440). [↑](#footnote-ref-282)
283. „Unde Avicenna peccavit maxime, cum dixit quod primus Philosophus demonstravit primum principium esse, et processit in hoc in suo *Liber de scientia divina*, per viam quam existimavit esse necessariam et essentialem in illa scientia et peccavit peccato manifesto in illorum sermonum...“ (*Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo*, lib. I; ed. Juntina secunda 1562, fol. 47 G‒H) [↑](#footnote-ref-283)
284. „Quia autem id cui conuenit ratio generis uel speciei uel differentie predicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio uniuersalis, scilicet generis uel speciei, conueniat essentie secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis uel animalitatis; et ideo dicit Auicenna quod rationalitas non est differentia sed differentie principium; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus.“ (*De ente et essentia*, cap. 3; Leonina 43, 374.3‒13) [↑](#footnote-ref-284)
285. „Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia anime, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis, quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere quod virtutes moventes abstracte debent esse intellectus.“ (CMDA III.5; 410.667‒72) [↑](#footnote-ref-285)
286. „Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur.“ (*De ente et essentia*, cap. 5; Leonina 43, 378.47‒59) [↑](#footnote-ref-286)
287. „Vnde Commentator dicit in III De anima quod si natura intellectus possibilis esset ignota, non possemus inuenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propinqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis.“ (*De ente et essentia*, cap. 4; Leonina 43, 377.170‒77) [↑](#footnote-ref-287)
288. „Et hoc completur in anima humana, que tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Vnde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, que tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III De anima dicit; et ideo Philosophus comparat eam tabule in qua nichil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum : ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamuis illud esse prout est anime non sit dependens a corpore.“ (*De ente et essentia*, cap. 4; Leonina 43, 377.178‒92) [↑](#footnote-ref-288)
289. „Et ideo tertia opinio est Avicennae, Tract. de anima, cap. VII, part. V et VI, qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est.“ (*Super Sent*., lib. 2, dist. 17, q. 2, a. 1, solutio; ed. Mandonnet, p. 424) [↑](#footnote-ref-289)
290. „Unde concludit quod illud quod est in nobis de intellectu, quodammodo est corruptibile, et quodammodo est incorruptibile : quia ex parte illa unde multiplicantur phantasmata, accidit corruptio ; sed ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas. Unde sequitur etiam ex hoc quod post corporum corruptionem nulla diversitas animarum remaneat. Sed haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter.“ (*Super Sent*., lib. 2, dist. 17, q. 2, a. 1, solutio; ed. Mandonnet, p. 427) [↑](#footnote-ref-290)
291. „Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.“ (*De unitate intellectus*, cap. V; ed. Leonina 43, 314.431‒41) [↑](#footnote-ref-291)
292. „Preterea noverit ipse, quod philoso­phorum studia minime reprobamus, quatinus mysteriis theologicis famulantur; set profanas vocum novitates, que contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum injuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introducte, abjectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter.“ (*Iohannis Pecham*, Junii 1, 1285; *Chartularium* I, no. 523, p. 634) [↑](#footnote-ref-292)
293. „Vel illa novella quasi tota contraria, que quicquid docet Augustinus de regulis eternis, de luce incommutabili, de potentiis anime, de rationibus seminalibus inditis materie, et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo? Videant antiqui in quibus est sapientia, videat at corrigat Deus celi.“ (*Iohannis Pecham*, Junii 1, 1285; *Chartularium* I, no. 523, pp. 634‒35) [↑](#footnote-ref-293)
294. „He entered into a well-documented controversy with Archbishop Peckham after Peckham's renewal in 1284 of Kilwardby's Oxford condemnations. The controversy culminated two years later when Knapwell was charged with heretical opinions by a provincial synod presided over by Peckham. Knapwell took his case to Rome. There he was met by a newly elected Franciscan pope who condemned him to perpetual silence. According to one chronicler, at least, Knapwell retreated to Bologna and began to teach again, only to end his life in despair and 'very great misery'.“ (Jordan 1982, 294‒95) [↑](#footnote-ref-294)
295. „Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci *in rationibus aeternis*, vel *in incommutabili veritate*, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest*., quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum aeternarum, *esse idonea*; sicut sunt animae beatorum.“ (ST I, q. 85, a. 5, resp.; ed. Leonina 5, 322) [↑](#footnote-ref-295)
296. „Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.“ (ST I, q. 85, a. 7, resp.; ed. Leonina 5, 325) [↑](#footnote-ref-296)
297. „Vel hoc modo quod illud etiam intelligatur esse particeps operationis, sicut organum virtutis visivae simul cum virtute visiva videt, quia videre est compositi, et sic intellectus omnino sine corpore intelligit, quia haec operatio non perficitur mediante organo corporali ; vel ita quod illud sit objectum operationis, sicut visus non potest videre sine colore, et hoc modo etiam intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut Philosophus in III De anima, text. 30, dicit.“ (*Super II Sent*., dist. 19, q. 1, a. 1, ad 6; ed. Mandonnet, p. 484) [↑](#footnote-ref-297)
298. „Primo, ponit consequentiam, qua demonstrationis materialis definitio concluditur ex praemissis, dicens quod si scire hoc significat quod diximus, scilicet, causam rei cognoscere etc. necesse est quod demonstrativa scientia, idest quae per demonstrationem acquiritur, procedat ex propositionibus veris, primis et immediatis, idest quae non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae... et iterum ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis.“ (*Expositio Posteriorum Analyticorum*, cap. 2. lec. 4, par. 10; ed. Leonina 1, 152) [↑](#footnote-ref-298)
299. „Dicit ergo primo: superius dictum est quod demonstratio est syllogismus faciens scire, et quod demonstratio *ex causis rei* procedit et *primis et immediatis*. Quod intelligendum est de demonstratione propter quid.“ (*Expositio Posteriorum Analyticorum*, cap. 13, lect. 23, odst. 2; ed. Leonina 1, 229‒30) [↑](#footnote-ref-299)
300. „Dicit ergo primo quod *diuerum est esse et id quod est*, que quidem diuersitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, set ad ipsas rationes seu intentiones.“ (*Expositio De ebdomadibus*, lect. 2; Leonina 50, 270.36‒39) [↑](#footnote-ref-300)
301. „Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstractae considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes; quae quidem res sunt in materia et motu. Et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam.“ (*Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. 5, a. 2, resp.; ed. Leonina 50, 143.109‒17) [↑](#footnote-ref-301)
302. „But the great argument with Platonism that Thomas takes on from Aristotle is that we cannot assume that things must exist as we think them. Our ability to formulate a notion of substance which does not include matter and motion is no warrant for asserting there exist immaterial substances. The point of distinguishing separation from abstraction is precisely here. The distinction arises in the context of talking about mathematicals and, like Aristotle, Thomas does not think that our abilility to fashion concepts which do not include sensible matter, as the concepts of line and triangle and circle do not, commits us to the existence of these things in the way they are talked of in mathematics.” (McInerny 1990, 147) [↑](#footnote-ref-302)
303. „Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est.“ (*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 6, resp.; ed. Leonina 22/1, pp. 65.53‒66.57) [↑](#footnote-ref-303)
304. „Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen cau­sa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.“ (*Quaestiones disputatae De potentia* *Dei*, q. 3, a. 17, ad 8; ed. Marietti, p. 89) [↑](#footnote-ref-304)
305. „Ad primum ergo dicendum quod materia non est individuationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis exsistens. Et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit.“ (*Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. 5, a. 2, resp., ad 1; ed. Leonina 50, 143.122‒25) [↑](#footnote-ref-305)
306. „Ad tertium dicendum, quod hoc nomen donum vel datum, praeter relationem ex qua dicitur donum vel datum, dat intelligere rem quamdam quae datur; quamvis forte non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator**,** quamvis Avicenna, contrarium senserit.“ (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1, d. 18, q. 1, a. 2, ad 3; ed. Marietti, p. 440) [↑](#footnote-ref-306)
307. „Ad secundum dicendum quod forma intelligibilis est quiditas rei. Obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III de anima. Quiditas autem compositi universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII metaphysicae. Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius...“ (*Expositio super librum Boethii De trinitate*, q. 5, a. 2, resp., ad 2; ed. Leonina 50, 143.126‒144.133 ) [↑](#footnote-ref-307)
308. „Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu...“ (*Summa contra Gentiles* II.60; ed. Leonina 13, pp. 419‒20). [↑](#footnote-ref-308)
309. „Respondeo. Dicendum quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est iudicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura.“ (*Questiones disputatae* *De potentia*, q. 3, a. 3, resp., ed. Marietti, p. 43) [↑](#footnote-ref-309)
310. „Actionem dico non quae in aliquod patiens transeat: quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo.“ (*Questiones disputatae* *De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 214) [↑](#footnote-ref-310)
311. „Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 214) [↑](#footnote-ref-311)
312. „Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-312)
313. „Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-313)
314. „Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-314)
315. „lpsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu; unde eo modo aliquid operatur, quo est.“ (ST I, q. 75, a.2, s.c.; ed. Leonina 5, 196) [↑](#footnote-ref-315)
316. „Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-316)
317. „Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-317)
318. „Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-318)
319. „Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud.“ (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1, resp.; ed. Marietti, p. 215) [↑](#footnote-ref-319)
320. „Quantum igitur ad actualem cognitionem**,** qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX *Ethicorum*: «Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus».“ (*Quaestiones disputatae De veritate*, q. 10, a. 8, resp.; ed. Leonina 22/2, 321.219‒29) [↑](#footnote-ref-320)
321. „Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operationes intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori forma." (ST I, q. 76, a. 1, s.c., ed. Leonina 5, 209) [↑](#footnote-ref-321)
322. „Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum: unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum.“ (*Summa contra Gentiles* 2.59.12, ed. Leonina 13, 415) [↑](#footnote-ref-322)
323. „Ergo, si intelligere est simile ei quod est sentire, et partem intellectiuam oportet esse inpassibilem passione proprie accepta, set oportet quod habeat aliquid simile passibilitati, quia oportet huiusmodi partem esse susceptiuam speciei intelligibilis et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem set non sit hoc in actu, et sic oportet, sicut se habet sensitiuum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia, quia utrumque est in potencia ad suum obiectum et susceptiuum eius.“ (*Sentencia libri De anima*, lib. III, cap. 11; ed. Leonina 45, 202.80‒90) [↑](#footnote-ref-323)
324. „Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat.“ (ST I, q. 89, a. 5, resp.; ed. Leonina 5, 380) [↑](#footnote-ref-324)
325. „Ecce quomodo mediat [i.e. Siger] inter Latinos et Averroicos; ab Averroicis enim accepit intellectus impartibilitatem, immaterialitatem et unitatem, a Latinis autem quod sit forma constituens hominem.“ (*De intellectu*, lib. 3, cap. 16, f. 30rb; viz Haase 2007, 327) [↑](#footnote-ref-325)
326. „*Sed dicebat* quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum; sed ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma. ‒ *Sed contra*, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animae est effectus essentiae eius, quia omnes potentiae fluunt ab esse eius. Nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III *de Anima* [comm. 6], neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.“ (*Quaestiones disputatae De anima*, q. unica, a. 2, ad 4; ed. Marietti, p. 286) [↑](#footnote-ref-326)
327. „Non enim dicimus animam huma­nam esse formam corporis secundum intellectiuam potentiam, que secundum doctrinam Aristotilis nullius organi actus est : unde remanet quod anima, quantum ad intellectiuam potentiam, sit immaterialis et immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens. Vnde et Aristotiles signanter dicit quod anima est locus specierum «non tota sed intellectus».“ (*De unitate intellectus*, cap. III; ed. Leonina 43, 307.378‒86) [↑](#footnote-ref-327)
328. „Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit.“ (*De unitate intellectus*, cap. III; ed. Leonina 43, 307.387‒401) [↑](#footnote-ref-328)
329. „Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae.“ (ST I, q. 77, a. 1, resp.; ed. Leonina 5, 236‒37) [↑](#footnote-ref-329)
330. “À la différence d’Albert réservant tout l’influx illuminateur au seul intellect agent (trop peu distinct de l’intellect créateur), Thomas attribue la causalité dont bénéficie l’intellect possible deux instances en synergie mais bien distinctes : l’intellect agent personnel qui assure le dégagement du sens intelligible latent dans les formes sensibles, et l’ensemble des réalités qui sensibles ou suprasensibles ‒ sont objet de connaissance intellective et à ce titre exercent en synergie avec l’intellect agent personnel, un milieu causal relai de l’illumination noétique transcendante diffusée par la Pensée créatrice.” (Wéber 1991, 367) [↑](#footnote-ref-330)
331. „Now if thinking is analogous to perceiving (τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι) (for the soul, as we also said earlier, makes judgments and becomes acquainted with [things] through both of these), then the intellect, too, would be in some way affected by the objects of thought, just as perception is by the objects of perception, and here too “would be affected” has to be understood in just the same way [as with perception] (τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέον παραπλησίως).“ (*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒8; trad. Schroeder, pp. 77) [↑](#footnote-ref-331)
332. „Unde, et sicut dicit Commentator super prologum *De anima*, hanc quaestionem semper «debemus ponere in directo oculorum nostrorum».“ (*De anima intellectiva*, Prologus; ed. Bazán, p. 70.9‒11) [↑](#footnote-ref-332)
333. „Quorum Averroës posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore. Vidit tamen quod nisi esset aliqua unio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duae substantiae omnino disiunctae, una agente vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quae est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur.“ (*De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 375) [↑](#footnote-ref-333)
334. „Nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem. De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur.“ (QIIIDA, q. 15; ed. Bazán, p. 56.60‒61) [↑](#footnote-ref-334)
335. Sic ergo habet duplex esse: unum in intellectu possibili, cuius est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, id est habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari.“ (*De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 375) [↑](#footnote-ref-335)
336. „Sed haec continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in Lib. III de anima, phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis.“ (*De spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 75) [↑](#footnote-ref-336)
337. „Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum.“ (ST I, q. 75, a. 2, ad 3; ed. Leonina 5, 197) [↑](#footnote-ref-337)
338. „Similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non autem a trigono quod est potentia in ipso.“ (*De unitate intellectus,* cap. I; ed. Leonina 43, 300.819‒21) [↑](#footnote-ref-338)
339. „Patet etiam quod Auerroys peruerse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente; unde merito supra diximus eum philosophie peripatetice peruersorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos.“ (*De unitate intellectus,* cap. V; ed. Leonina 43, 314.389‒96) [↑](#footnote-ref-339)
340. „Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est: unde Aristoteles, in II de anima, ostendit quod quo vivimus et sentimus, est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini: homo enim abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia in actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes.“ (*Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 76, n. 18; ed. Leonina 13, 482) [↑](#footnote-ref-340)
341. „Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristoteles in tertio de anima dicit, de intellectu possibili loquens: dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima.“ (*De unitate intellectus,* cap. I; ed. Leonina 43, 293.212‒17) [↑](#footnote-ref-341)
342. „Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te inuenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis.“ (*De unitate intellectus,* cap. III; ed. Leonina 43, 303.41‒44) [↑](#footnote-ref-342)
343. „Quorum unus Auerroys, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis non esse animam nec partem anime nisi equiuoce, sed potius quod sit substantia quedam separata, dixit quod intelligere illius substantie separate est intelligere mei uel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur michi uel tibi per fantas­mata que sunt in me et in te.“ (*De unitate intellectus,* cap. III; ed. Leonina 43, 303.46‒53) [↑](#footnote-ref-343)
344. „Intelligo autem intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem, quia perficit corpus quoad suam cooperationem.“ (QIIIDA, q. 7; ed. Bazán, p. 22.12‒14) [↑](#footnote-ref-344)
345. „Probatio: potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia; si igitur intellectus per suam substantiam perficiat corpus, eius operatio non potest esse nisi in corpore; quare in operando necessario utetur corpore, cum potentia, a qua egreditur operatio, non sit simplicior sua substantia, nam actus, qui per substantiam suam est actus corporis, est actus organicus; quare etc.“ (QIIIDA, q. 7; ed. Bazán, p. 23.18‒24) [↑](#footnote-ref-345)
346. „Quidam volunt quod substantia animae intellectivae sit hominis forma, potentia tamen animae intellectivae sit separata, non materiae perfectio nec organum habens. Et ad hanc positionem inducitur ex hoc sic ponens: unde enim homo intelligit oportet esse hominis formam; unde autem intelligit separatum est, non habens materiam et organum cuius sit perfectio, sicut sentire et amare, est potentia a materia separata. Sed haec positio stare non potest. Cum enim intellectiva anima sit hominis forma et perfectio, sicut rei veritas est, non potest esse potentia et operatio separata.“ (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 26; ed. Marlasca, p. 105.65‒74) [↑](#footnote-ref-346)
347. „Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.“ (ST I, q. 75, a. 2, arg. 1; ed. Leonina 5, 196) [↑](#footnote-ref-347)
348. „Ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva est corporis perfectio et forma, non sic tamen quod potentia eius sit separata, immo cum eius substantia sit actus et perfectio ipsius materiae sic etiam et eius potentia.“ (*Quaestiones super Librum de causis*, q. 26; ed. Marlasca, p. 106.106‒109) [↑](#footnote-ref-348)
349. „Quod patet ex hoc quod dicit in III de anima, incipiens tractare de intellectu possibili: *de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est* etc.; et iterum: *dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima*. Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo: non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversa.“ (*Quaestiones disputatae De anima*, q. unica, a. 2, resp.; ed. Marietti, p. 287) [↑](#footnote-ref-349)
350. „Ideo cum tam agens quam speculativus intellectus comparantur ad possibilem intellectum, agens erit simpliciter forma, et speculativus erit non simpliciter forma, sed ut instrumentum: nisi enim ita ponamus, non evademus objectionem inductam contra Avicennam, quia cum agens sit una et simplex essentia, non potest esse causa distinctarum specierum in speculando: et ideo speculativus est ut instrumentum ejus ad distinguendum intellectum possibilem.“ (*In III De anima*, tract. 3; ed. Borgnet 5, 387a) [↑](#footnote-ref-350)
351. „Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: *Perdam sapientiam sapientium* [1 Co 1:19], quia vera sapientia perdit falsam sapientiam.“ (*Chartularium I*, no. 473, p. 543) [↑](#footnote-ref-351)
352. „If someone asks: “Now that you have discussed in detail the teachings of these [philosophers], do you [also] say decisively that they hold unbelief (*kufr*) and that the killing of someone who upholds their convictions is obligatory?” We answer: Pronouncing them unbelievers must be done in three questions. One of them is the question of the world’s preeternity and their saying that the substances are all pre-eternal. The second is their statement that God’s knowledge does not encompass the temporally created particulars among individual [existents]. The third is their denial of the resurrection of bodies and assembly of bodies [on Judgment Day]. These three teachings do not agree with Islam in any way.“ (Al-Ghazālī, *Tahāfut* 376.2–10; trad. Griffel 2009, 101) [↑](#footnote-ref-352)
353. „Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit.“ (ST I, q. 14, a. 11, ad 1; ed. Leonina 4, 183) [↑](#footnote-ref-353)
354. „Sic ergo puto quod intellectus cognoscat rei substantiam per speciem collectam, quae non facit intuitionem, sed est quodam modo terminus arguitivae cognitionis.“ (*Quaestiones disputatae De cognitione*, q. 5; ed. Delorme, p. 271). K problému abstrakce ve františkánských školách kolem 1300 viz Aurélien, 2007. [↑](#footnote-ref-354)
355. „Per intellectum cognoscimus nos cognoscere singulare, sed cognoscere cognitionem singularis dependet ex cognitione singularis, ergo per intellectum cognoscimus singulare.“ (*In II Sent*., dist. 24, a. 3, q. 4, ad 4; cit. podle Simonin 1930, 298) [↑](#footnote-ref-355)
356. „Materia et forma sunt rami voluntatis. Praeter hoc autem impossibile est aliquid dicere, donec scias scientiam materiae et formae et voluntatis.“ (*Avencebrolis Fons Vitae* I.7‒8., ed. Bäumker, p. 10.20‒23) [↑](#footnote-ref-356)
357. „Once they had left their homeland they remained homeless, once they had left their state they became stateless; once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth.“ (Arendt 1962, 267) [↑](#footnote-ref-357)
358. „Das Kriterium für Ideologie und Utopie ist die Verwirklichung. Ideen, von denen es sich nachträglich herausstellte, dass sie über einer gewesenen oder aufstrebenden Lebensordnung nur als verdeckende Vorstellungen schwebten, waren Ideologien; was von ihnen in der nächsten gewordenen Lebensordnung adäquat verwirklichbar wurde, war relative Utopie.“ (Mannheim [1929] 1995, 178‒79) [↑](#footnote-ref-358)
359. „On this scale Olivi clearly count as a voluntarist. As we have seen, he explains freedom of choice in terms of the will's capacity to be a self mover. For Olivi, the scholastic power of liberum arbitrium (free decision) is entirely a power on the side of will, and this may seem dramatically different from how other scholastics understand liberum arbitrium.“ (Pasnau 1999, 18) [↑](#footnote-ref-359)
360. „In memoria autem ponimus species illas ad quas conspiciendas convertitur intellectus tanquam ad sua objecta. Convenit tamen memoria cum intellectu in susceptibilitate expressionum intellectualium.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, resp., ad 4; ed. Jansen, t. II, 485) [↑](#footnote-ref-360)
361. „In hominibus vero est aliter, quia ipsae potentiae habent duplicem materiam, spiritualem scilicet et corporalem, et ideo, sicut ipsae principalius existunt in sua materia spirituali et secundario in materia corporali, sic et ipsi actus et species principalius existunt in materia spirituali, secundario vero in corporali; non enim sunt in materia spirituali absolute, sed prout habent ordinem et colligantiam ad materiam corporalem.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, resp.; ed. Jansen, t. II, p. 513) [↑](#footnote-ref-361)
362. „Quia sicut formae posteriores quae habent naturalem ordinem et consequentiam ad priores non possunt recipi in materia, nisi prius sit informata formis prioribus, sic nec actus possunt recipi in organis, nisi prout sunt informata...“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, resp.; ed. Jansen, t. II, p. 513) [↑](#footnote-ref-362)
363. „Ipsa [sc. materia] sic est ens quod eius actualitati non repugnat esse in potentia et esse indeterminatum; sed potius hoc convenit sibi essentialiter, esse scilicet in potentia, non respectu sui, sed respectu aliorum quae in ea possunt fieri.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 16; ed. Jansen, t. I, p. 309) [↑](#footnote-ref-363)
364. „Est autem haec diffinitio potestatis facta secundum usum, non secundum proprietatem potestatis: quidquid enim aliquomodo potest, hac diffinitione potestetais potest; ut lignum potest incidi, et homo potest incidere...“ (*Liber de voluntate*; PL 158, 490A) [↑](#footnote-ref-364)
365. „Quando igitur dicit Anselmus quod voluntas non movet se nisi per suos habitus seu affectiones: nomine habitus oportebit intelligi non solum habitus superadditos, sed etiam ipsam essentiam libertatis, prout est ad aliqua obiecta sibi connaturalia quasi per modum habitualem determinate, quamvis ad verificationem verbi praedicti adhuc amplius oporteat addi.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, ad 28; ed. Jansen, t. II, p. 376) [↑](#footnote-ref-365)
366. „Unde et ab Anselmo, in libro De libertate arbitrii, iustitia per quam intelligit rectitudinem virtutum et gratiae ponitur esse in potestate liberi arbitrii, ita quod potest eam servare et deserere. Quod non posset esse verum, si a gratia et virtutibus haberet moveri et regi et ita quod ipsum non posset eas movere et regere seu voluntatem ut ipsis informatam.“ (Quaestiones in secundum librum Sententiarum, q. 57, resp., ad 27; ed. Jansen, t. II, p. 374) [↑](#footnote-ref-366)
367. Viz např. Akvinského tezi přebírající Albertovo pojetí extenze spekulativního intelektu do praktického podle CMDA (*intellectus speculativus extensione fit practicus*; ST II-II, q. 4, a. 2, ad 3; ed. Leonina 8, 45). Nebo pojetí Pechama podle druhého averroismu platné pro aktivní intelekt (*intellectus agens extensione fit practicus*; *Quaestiones tractantes De anima*, q. 6, contra; ed. Spettmann, pp. 72.37‒73.1). [↑](#footnote-ref-367)
368. „Actus qui est velle est perfectio ipsius potentiae, et ita ante ipsum erat in potentia etiam es­sentiali ad hanc perfectionem in se recipiendam: dicendum quod divisio ilia, prout fuit data ab Aristotele, non fuit data in hoc respectu.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 9; ed. Jansen, t. II, p. 347) [↑](#footnote-ref-368)
369. „Secundum omnem enim statum, scilicet, gloriae, innocentiae, gratiae et poenae possunt mentes nostrae reflecti immediate super se absque adiutorio alicuius phantasmatis, immo potius ad hoc phantasmata eas impediunt quam iuvent, sicut in quaestione an anima possit se intelligere per se et immediate plenius habet tangi. Nec curo si Aristoteles et eius sequaces contrarium dicant.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 20; ed. Jansen, t. II, p. 365) [↑](#footnote-ref-369)
370. „Omnis enim actus trahit a sua causa effectiva rationes suae essentiae essentialissimas et nobilissimas. Summae autem rationes quae sunt in actibus mentis nostrae sunt ratio vitae seu vivi et simplicitatis et intellectualitatis et consimiles.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, item 3; ed. Jansen, t. II, p. 412) [↑](#footnote-ref-370)
371. „Sicut intellectus per prima principia, quae sunt actus ejus, exit de potentia ad cognitionem conclusionum respectu quarum fuit in potentia et ita idem educit se de potentia ad actum, sed non secundum idem, ita voluntas est in actu et determinata respectu boni communiter vel ultimi finis, per cujus actum exit de potentia volendi hoc vel illud propositum cum consilio rationis.“ (*Quaestiones disputatae*, q. 4, resp.; ed. Longpré, p. 41) [↑](#footnote-ref-371)
372. „Praeterea, si sunt ab alio quam a nobis, non poterunt fieri in nobis ab aliquo agente cuius virtus et aspectus non attingit intimissime interiora nostrae mentis, quia nihil nobis intimius quam actus nostrae mentis et quam intrinseca principia eorum; in tantum enim sunt nobis intimi quod non possunt videri nobis nolentibus ab alio quam a Deo.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, item 4; ed. Jansen, t. II, p. 413) [↑](#footnote-ref-372)
373. „Si enim omnis forma substantialis, in quantum talis, est aliquo modo virtus activa vel saltem habet aliquam potentiam activam a se originatam et respectu sui quasi instrumentalem: impossibile est quin summa omnium formarum creatarum hoc habeat. Sed forma substantialis mentis nostrae in qua potissimum gradum tenet forma substantialis nostrae voluntatis seu libertatis est summa inter formas substantiates creatas.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58; ed. Jansen, t. II, p. 411) [↑](#footnote-ref-373)
374. „Et hoc modo falsum est consequens praedictae conditionalis, et quantum ad hoc non est verum quod causa eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 7; ed. Jansen, t. II, 345) [↑](#footnote-ref-374)
375. „Licet enim secundum se et secundum suam virtutem effectivam non se habeat aliter ad ipsa, tamen secundum facere et non facere multo aliter se habet ad ea.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 7; ed. Jansen, t. II, 345) [↑](#footnote-ref-375)
376. „Ratio enim essendi a causa vel non essendi potest significare virtutem effectivam et sufficientem ipsius causae. Et hoc modo verum est consequens primae conditionalis. Vel potest significare ordinem ipsius effectus et factionis eius seu exitus secundum quem se habet ad suam causam seu potius secundum quem est a sua causa, quia ille ordo potius dicit esse ab quam esse ad. Et hoc modo falsura est consequens praedictae conditionalis, et quantum ad hoc non est verum quod causa eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, solutio; ed. Jansen, t. II, p. 345) [↑](#footnote-ref-376)
377. „Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo, bonum enim intellectum movet voluntatem.“ (ST I, q. 82, a. 3, ad 2; ed. Leonina 5, 299) [↑](#footnote-ref-377)
378. „Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis. Si autem non sunt a nostra forma substantiali per se et immediate sive immediantibus aliquibus potentiis a se originatis, tunc quasi omnino per accidens dicentur esse a nobis, quia tunc aut erunt solum ab obiectis aut ab aliquibus accidentibus non plus radicatis in nobis quam lumen infusum aeri radicetur in aere.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, item 4; ed. Jansen, t. II, 413) [↑](#footnote-ref-378)
379. „Nos enim manifestissime experimur in nobis quod mens nostra tam per cogitationem quam per amorem reflectitur seu convertitur ad se directe et immediate tanquam ad obiectum sui ipsius directum et immediatum. Sed nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habeat libertatem.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57; ed. Jansen, t. II, p. 324) [↑](#footnote-ref-379)
380. „Voluntas dicitur habere libertatem primo et per se, quia id quod operatur tanquam a se et non quasi ab alio applicata et mota, sed potius ipsa se ipsam applicat ad opus. Secundario vero dicitur libera, quia potest in utramque partem oppositorum; hoc autem idcirco dixi secundario, quia in hoc non habet libertatem nisi ex eo quod hoc sibi convenit per hoc quod operatur quasi a se et non ut ab alio applicata.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 27; ed. Jansen, t. II, p. 358) [↑](#footnote-ref-380)
381. „Sicut etiam in sequenti quaestione ostendetur, voluntas, saltem prout est libera, nihil penitus recipit ab intellectu et eius actu nec exigitur ad eius actum nisi pro sola repraesentatione obiecti. Praeterea, cum Aristoteles dictum suum non probet, sed solum supponat: credere dictum hominis infidelis abs­que omni probatione in periculum fidei christianae et contra rationem expresse videtur esse actus magnae infidelitatis et magnae dementiae.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp., ad 12; ed. Jansen, t. II, p. 354) [↑](#footnote-ref-381)
382. „Non habeo autem in proposito pro inconvenienti, immo pro magna veritate quod praesente causa sufficiente et in quantum tali effectus possit non esse; sed bene haberem pro inconvenienti, si causa sufficiente et dante esse suo effectui simul, dum dat, posset effectus non esse.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57, resp. ad 7; ed. Jansen, t. II, 344) [↑](#footnote-ref-382)
383. „Totus enim vigor formalis ipsius voluntatis dilatatur ad obiectum quadam dilatatione spirituali et unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto, et sic de aliis modis se habendi spiritualibus quos sensibiliter in actibus et habitibus nostrae mentis experimur.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58; solutio, ad 10; ed. Jansen, t. II, p. 432) [↑](#footnote-ref-383)
384. „Et etiam si in ipso actu posset poni realis distinctio inter suam essentiam et inter huiusmodi ordinem seu similitudinem quam habet cum obiecto, sicut est realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus: tunc esset quasi totum simile hinc et inde, quia essentia ipsorum actuum absque tali ordine et similitudine cogitata omnino est unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis; quoniam, in quantum talis, non est nisi quaedam similitudo analoga ipsius voluntatis participans formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam...“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58, solutio, ad 2; ed. Jansen, t. II, p. 417) [↑](#footnote-ref-384)
385. „Alio vero modo, quia si rationi divinae voluntatis convenit libertas proprie et per se, si voluntas intellectualis super omnia imitatur eam tanquam quaedam emanatio eius sibi simillima: ergo imitatur et participat libertatem ipsius super omne aliud genus entis quod sit vel esse possit.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 57; ed. Jansen, t. II, p. 333) [↑](#footnote-ref-385)
386. „Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae.“ (ST II-II, q. 77, a. 1, ad 1; ed. Leonina 9, 148) [↑](#footnote-ref-386)
387. „Predictorum autem radicalis ratio est quia periculum tollens usuram, debet apud lucrantem ex eo includere dominium et usum rei periclitans.“ (*De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitionibus*, ed. **Todeschini**, p. 81) [↑](#footnote-ref-387)
388. „Ulterius sciendum, quod licet contractus meretricius sit respectu suae materiae vitiosus, nihilominus ipsa fidelitas, quae includitur in observantia pacti, non est vitiosa, sed bona. Licet etiam mulier corpus vendat sive locet ad usum nefarium, locat tamen rem suam; et ideo vere facit pretium locationis corporis sui: atque ita absque ejus consensu non licet illud alteri dare, immo est sibi solvendum.“ (*Postilla in libros Geneseos*, cap. 38; ed. Antverpiae 1573, p. 146a) [↑](#footnote-ref-388)
389. „Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*.“ (*Second Treatise of Civil Government* V.27, ed. Macpherson, p. 19) [↑](#footnote-ref-389)
390. „Thus modern property lost its worldly character and was located in the person himself, that is, in what an individual could lose only along with his life.“ (Arendt 1958, 70) [↑](#footnote-ref-390)
391. „Ipsa igitur, in quantum est potens libere agere et in quantum non est ad hoc potens, non est alia et alia secundum substantiam et speciem, sed solum alio et alio modo se habens.“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 58; solutio, ad 9; ed. Jansen, t. II, p. 429) [↑](#footnote-ref-391)
392. „Quod enim intellectus agens primo et immediate agat aliquid sive aliquam dispositionem vel virtutem circa phantasmata ipsa, qua phantasmata quae prius erant potentia intelligibilia fiant actu intelligibilia sive in actu moventia intellectum possibilem, non videtur.“ (*Quodlibet* V, q. 10; ed. Wulf, p. 36) [↑](#footnote-ref-392)
393. „Omnis dispositio possibilis esse in phantasmate vel in phantastico est singulare et modum singularis habens, cum tali autem dispositione non potest phantasma movere intellectum, ideo videtur dicendum quod huiusmodi actio vel operatio intellectus agentis non est positiva sic quod faciat aliquam dispositionem positivam et formalem subjective in phantasmate.“ (*Quodlibet* V, q. 10; ed. Wulf, p. 37) [↑](#footnote-ref-393)
394. „Primus conceptus communissimus, et communis ad conceptum vanum, quo concipitur saltem modo privatorio id, cui nihil natum est respondere in re, ut est conceptus fictitius chimaerae vel hircocervi, et ad conceptum verum, quo concipitur modo positivo...“ (*Quodlibet* V, q. 2; ed. Venetiis 1613, p. 228) [↑](#footnote-ref-394)
395. „(...) quod primus inquam conceptus communissimus et communis ad illum conceptum et ad istum, est conceptus quo concipitur res a reor reris dicta, quae continet sub se rem imaginariam, quae est purum non ens, quia neque ens per essentiam, neque natum esse per existentiam.“ (*Quodlibet* V, q. 2; ed. Venetiis 1613, p. 228) [↑](#footnote-ref-395)
396. „Res enim quaecumque sive existens sive non existens, si habet esse in deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua, et ideo dicitur res a ratitudine.“ (*Quodlibet* V, q. 2; ed. Venetiis 1613, p. 229) [↑](#footnote-ref-396)
397. „Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo.“ (*Liber de causis* I, ed. digitalis Pattin‒Zimmermann, § 7) [↑](#footnote-ref-397)
398. „Quod si aliquis dicat: possibile est ut sit generata ex re alia, dicemus: si possibile est ut substantia stans per essentiam suam sit generata ex re alia, procul dubio est substantia illa diminuta, indigens ut compleat eam illud ex quo generatur.“ (*Liber de causis* XIV; ed. digitalis Pattin‒Zimmermann, § 182) [↑](#footnote-ref-398)
399. „Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.“ (*Liber de causis* XIV; ed. digitalis Pattin‒Zimmermann, § 124) [↑](#footnote-ref-399)
400. „In formis creans specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio qua forma ipsa, quae ex se est specifica in esse rationis, ut est terminus factionis, facta est individua omnino in supposito.“ (*Quodlibet* V.8; ed. Venetiis 1613, p. 246) [↑](#footnote-ref-400)
401. „Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ad intra omnem plurificabilitatem, et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habedo scilicet, intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non fit alioqua aliarum suae speciei.“ (*Quodlibet* V.8; ed. Venetiis 1613, p. 246) [↑](#footnote-ref-401)
402. „Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio rem iuxta suum esse non pertinet; sed e contra est eius non-esse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quam negatio esse.“ (Spinoza, *Opera* IV; ed. Gebhardt, p. 240.10‒15) [↑](#footnote-ref-402)
403. „Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit; nur ist die Negation als solche die formlose Abstraktion; der spekulativen Philosophie muß aber nicht schuld gegeben werden, daß ihr die Negation oder das Nichts ein Letztes sei; dies ist es ihr sowenig als die Realität das Wahrhafte.“ (Hegel 5, 121) [↑](#footnote-ref-403)
404. „Et haec duplex negatio omnino formaliter ratione, formae determinat qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum quod vere dicitur hoc aliquid, quasi tantum hoc, et non aliud, nec intra se, nec extra, et sic nullo modo aliud quid.“ (*Quodlibet* V.8; ed. Venetiis 1613, p. 246) [↑](#footnote-ref-404)
405. „Si enim homo ex puris naturalibus sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitione primorum principiorum speculabilium, similiter er ex puris naturalibus sine sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitioneme omnium conclusionum sequentium post principia.“ (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 31.49‒54) [↑](#footnote-ref-405)
406. „Cognitione igitur intellectiva de re creata duplex potest haberi cognitio: una qua praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est; alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei.“ (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 36.155‒58) [↑](#footnote-ref-406)
407. „Quia igitur verum dicit intentionem rei in respectu ad suum exemplar, quae non est prima, sed secundaria, ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam, id quod est ens et verum in re bene potest apprehendi ab intellectu absque hoc quod intentio veritatis eius ab ipso apprehendatur. Intentio enim veritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar; intentio vero entis apprehenditur in re absoluta sine omni tali respectu.“ (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 39.205‒11) [↑](#footnote-ref-407)
408. „Non sunt in cognitione intellectus nostri ut obiecta cognita et operata ab intellectu, sed ut obiecta agentia intellectum et facientia ut intellectus noster sit intellectus secundum actum, per quod se ipsa faciunt esse in esse cognito intellectus, quod non facerent nisi ex se secundum actum essent entia vera, respectu quorum intellectus quodam modo est ens in potentia, sic enim ista eadem entia respectu entis quod Deus est, sunt diminuta entia, non tamen sic diminuta sicut sunt entia operata ab intellectu nostro, quia illa nullo modo nata sunt habere aliquod esse verum extra intellectum praeter esse cognitum quod habent in intellectu.“ (*Quodlibet* IX, q. 2, solutio; ed. Macken, p. 31.39‒47) [↑](#footnote-ref-408)
409. „Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur a nobis certa omnino et infallibilis notitia veritatis, hoc omnino est impossibile triplici ratione, quarum prima sumitur ex parte rei de qua exemplar huiusmodi abstractum est, secunda ex parte animae in qua huiusmodi exemplar susceptum est, tertia ex parte ipsius exemplaris quod a re in anima susceptum est.“ (*Summa*, a. 1, q. 2, solutio; ed. Wilson, p. 43.282‒87) [↑](#footnote-ref-409)
410. „Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.“ (ST I, q. 2, a. 1, resp; ed. Leonina 4, 28) [↑](#footnote-ref-410)
411. „Unde relatio quae est inter ipsa genus et species non fundatur supra istas res a ratione, sed per naturam quam habet una istarum rerum respectu alterius fundatur relatio supra illas. Sed dicitur res naturalis, cum a natura talium rerum causetur." (*Quaestiones super Prædicamentis*, q. 47; ed. Andrews, p. 68) [↑](#footnote-ref-411)
412. „Sed solummodo secundum rationem differunt illa tria in Deo, et sunt idem respectus secundum rem, differentes solo nomine, quo dicitur creativus, creaturus et creans.“ (*Quodlibet* IX, q. 1, ad arg.; ed. Macken, pp. 8.34‒9.36) [↑](#footnote-ref-412)
413. „Nulla est ibi habitudo neque intelligitur. In quibus enim non est alterum in altero, ut habitudo in substantia, hoc quidem aliud, illud autem aliud, ut ad invicem aliquo modo se habeant, quomodo possibile est in istis ipsum 'ad aliquid' considerari, nisi secundum aliquam analogiam, sicut et causas dicimus ibi et causata?“ (*Quodlibet IX*, q. 1, ad arg.; ed. Macken, p. 17.47‒51) [↑](#footnote-ref-413)
414. „Deus secundum tertium modum relationis, qui consistit in commensurationibus, essentia sua refertur ad creaturam quia creatura refertur ad ipsum, quoniam sua essentia, ratione qua est essentia simpliciter, est unica mensura omnium creaturarum et id quo simpliciter quantitas et gradus essentiae earum habet cognosci, et hoc per se et ex se. Quod tamen ipsa essentia divina ut mensura per se, cognoscitur determinate quantitas essentiae creaturae secundum gradum determinatum, hoc non est nisi in quantum continet perfectiones earum, secundum quod haec patebunt in sequente quaestione.“ (*Quodlibet* IX, q. 1, ad arg.; ed. Macken, p. 24.27‒36) [↑](#footnote-ref-414)
415. „Necesse est ponere ideas plures in Deo, quibus in notitia sua habet praesentialiter, ut in mundo archetypo, singula praesentia ab aeterno, et quae numquam futura erant in existentia, possibilia tamen fieri, et quae erant futura, et hoc in esse suo quidditativo quod sunt per suam essentiam per divinam scientiam constitutam.“ (*Quodlibet* IX, q. 2, solutio; ed. Macken, p. 34.18‒22) [↑](#footnote-ref-415)
416. „Primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus, nisi ipsa divina essentia ut est intelligibile quoddam habens rationem veri, quoniam, ut dicit Philosophus in XII *Metaphysicae* secundum expositionem Commentatoris: «Intellectum est perfectio intelligentis, scilicet in quantum movet ipsum ad suam perfectionem quae est intelligere. Et sic, *si aliud* a sua essentia esset per se obiectum informans divinum intellectum actu intelligendi, *tunc substantia sua non esset nobilissima omnium, quia nobilitas non est ei nisi quia perficitur per aliud: quod aliud necesse est ut sit nobilius eo.*»“ (*Quodlibet* IX, q. 2, solutio; ed. Macken, p. 27.28‒36) [↑](#footnote-ref-416)
417. „Circa primum istorum modorum, qui consistit in proportione secundum formam, sciendum est quod communicantia in forma possunt communicare ea, puta similia, quadrupliciter: uno modo simpliciter et absolute, nulla praerogativa secundum formam existente in uno super alterum; alio modo in altero eorum existente secundum formam aliqua praerogativa, et hoc tripliciter: vel secundum rationem intentionis, vel secundum rationem imitationis, vel secundum rationem productionis.“ (*Quodlibet* IX, q. 1, ad arg.; ed. Macken, pp. 20.32‒21.40) [↑](#footnote-ref-417)
418. „Modus essendi diversus non necessario infert diversitatem praedicamentorum realem, cum eadem essentia possit in diversis temporibus et suppositis diversos modos essendi habere, et essentia unius generis et maxime generis generalissimi habet modos essendi diversissimos in diversis speciebus...“ (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 28; ed. Jansen, t. I, p. 486) [↑](#footnote-ref-418)
419. „Ut sunt nomina primae impositionis, dic­itur VII *Metaphysicae* [Met. 1028a18‒20] 'accidentis esse est inesse'; et hoc de accidente reali de quo loquitur ibi. (...) Alio modo 'adesse' vel 'abesse' est nomen secundae impositionis et sig­nificat praedicationem eorum quae sunt extra essentiam subiecti vel alterius generis a subiecto, sicut 'praedicari de' dicit propriam praedicationem essentialium quae sunt in eodem genere cum subiecto.“ (*Quaestiones in Librum Porphirii Isagoge*, q. 35, n. 8; ed. Opera philosophica [OPh] I, 221.7‒13) [↑](#footnote-ref-419)
420. „Dicitur ad quaestionem quod decem praedicamenta possunt dupliciter considerari: uno modo in quantum sunt entia; alio modo in quantum considerantur a ratione, sive in quantum aliqua proprietas causata ab intellectu eis attribuitur. Primo modo de eis considerat metaphysicus; subiectum enim eius primum est ens in quantum ens.“ (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 2, no. 5‒6; OPh I, 258.11‒16) [↑](#footnote-ref-420)
421. „Sed cum ista decem non sint subiectum unius scientiae realis, scilicet metaphysicae, nisi in quantum est in istis unum primum ad quod alia attribuantur, ut habetur IV *Metaphysicae*; et in quantum considerantur a ratione nullum est ad quod attribuantur, quomodo sunt unum subiectum?“ (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 2, no. 8; OPh I, pp. 259.14‒260.12) [↑](#footnote-ref-421)
422. „Hic potest dici quod illa non est interpretatio albi, quia 'album' tantum significat formam sub uno modo significandi. Sed hoc totum 'albedo ut concernens' significat formam sub duobus modis oppositis, quia 'albedo' significat formam sub uno modo, et 'ut concernens' dicit alium modum oppositum.“ (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 8, no. 33; OPh I, 324.7‒11) [↑](#footnote-ref-422)
423. „Sed ens inquantum est ens est obiectum primum intellectus, per Avicennam; igitur est univocum (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 13; OPh. I, 276.16‒17)...Item Avicenna dicit: qui dicit ens, non dicit substatiam nec accidens.“ (ibid, no. 14; OPh I, 277.5‒6) [↑](#footnote-ref-423)
424. „Item, omnis multitudo est reducibilis ad unitatem, per Auctorem *De causis*. Sed substantia et accidens sunt multa quia diversa, ut patet per Aristotelem X *Metaphysicae* dicentem quod 'omne ens est omni enti idem vel diversum'. Ergo illa multa reducuntur ad aliquod unum. Nihil videtur illud nisi ens; ergo etc.“ (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 8; OPh I, 274.15‒20) [↑](#footnote-ref-424)
425. „Quia, ut dicit Aristoteles in principio VII *Metaphysicae*, 'substantia est primum omnium entium cognitione', quod non intelligitur de prioritate temporis sed naturae, scilicet quod cognitio eius est perfectissima. Auctoritas Avicennae potest concedi vera, sic quod accipit 'ens' pro uno significato quod est primum, scilicet substantia.“ (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 53; OPh. I, 290.5‒10) [↑](#footnote-ref-425)
426. „Vel forte quod duplex est ratio a qua hoc nomen 'substantia' imponitur, scilicet subsistendi et substandi. 'Ens' autem imponitur ab actu essendi. Sed actus essendi videtur ratio simplicior quam actus substandi. Et ideo 'ens' primo occurit intellectui quoad rationem a qua est nominis impositio, quia est simplicissima. Sed quoad essentiam significatam, 'substantia' intelligitur quando 'ens' primo intelligitur.“ (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 4, no. 54; OPh I, 290.11‒17) [↑](#footnote-ref-426)
427. „Igitur nullum esse habet secunda substantia in prima. Secundum igitur istam expositionem absolute dicetur 'destructis primis, nullum aliorum destrui' [*Cat*. 2b5‒6]. Hoc confirmatur per hoc quod Aristoteles, loquens de secunda substantia et accidentibus, dicit 'omnia alia a prima' [*Cat*. 2b4‒5]. Sed haec, in quantum habent esse in prima, non sunt alia. Igitur non loquitur de illis in quantum habent esse in prima substantia.“ (*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 13, no. 19; OPh I, 370.4‒10) [↑](#footnote-ref-427)
428. „...ergo haec conclusio est peripatetica, quam proinde recipiunt unanimiter Thomistae, et Scotistae contra Nominales cum D. Tho. de Ente, et essentia c. 4. et opusc. 55. et 56. Scoto 2. d. 3. q. 1. et 7. Met. q. 13. Probatur quoque evidenti ratione ipsam declarando. Nam per universalia in essendo hic intelligimus solum naturas communes, per quas individua a parte rei conveniunt, et assimilantur, sed tales naturas reperiri ipsas experientia docet, nam per humanitatem Petrus convenit cum Paulo, non cum Bucephalo, per animalitatem convenit cum Bucephalo, non cum lapide, ergo etc.“ (*Disputationes Metaphysicae* 8.1.1, editio digitalis Renemann et. al.) [↑](#footnote-ref-428)
429. „De secundo articulo est dicendum, in quo expresse sibi contradico, non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae, sed in conceptu communi univoco sibi et creaturae, ita quod ens et bonum et sapientia dicta de Deo et creatura univoce dicuntur de eis, et non dicunt duos conceptus.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 21; ed. Vaticana XVI, 232.14‒18) [↑](#footnote-ref-429)
430. „(...) et secundum Philosophum III *De anima*, 'anima de se est sicut tabula nuda' etc.; et dico quod nullum conceptum 'de alio' potest intellectus nudus facere in se, quia dicunt *aliqui* quod conceptum 'de se' potest, quia sibi semper praesens est; ergo si ille conceptus dictus de Deo analogus sit, alius a conceptu dicto de creatura, ad hoc quod sit in intellectu nostro oportet ponere aliquam causam aliam ab intellectu; illa autem causa non potest esse aliquid quod est motivum intellectus nostri pro statu isto, ut probabitur; ergo nihil erit causa eius, et ita nihil intelligemus de Deo, nisi Deus velit imprimere sicut sibi placet.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 26; ed. Vaticana XVI, 234.6‒17) [↑](#footnote-ref-430)
431. „Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.“ (*Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 11, n. 4; ed. Leonina 13, 25) [↑](#footnote-ref-431)
432. „Item, contra Philosophum arguo, si dicatur praedicto modo. Experimur quod quando cognoscimus causam in universali, naturaliter desideramus scire in particulari, et etiam quando cognoscimus effectum, desideramus scire causam; ergo intellectus cognoscens Deum in universali, naturaliter desiderat scire in particulari.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 42; ed. Vaticana XVI, 241.7‒11) [↑](#footnote-ref-432)
433. „Si conceptus entis infiniti sit conceptus perfectissimus quem de Deo concipimus, quomodo devenimus in cognitionem eius?“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 54; ed. Vaticana XVI, p. 245.1‒3) [↑](#footnote-ref-433)
434. „Unde si Deus destrueret solis substantiam et conservaret eius lumen, eodem modo multiplicaretur species luminis ad intellectum et esset activum in intellectu sicut si esset in substantia, et eodem modo tunc intellectus suffoderet ad speciem substantiae sicut modo. Sed hoc posito non posset suffodere ad speciem substantiae, quia non est ibi, cum substantia destruatur, per positum. Ideo nec nunc suffodit ad speciem substantiae quando accidens est in substantia et multiplicatur species substantiae.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 54; ed. Vaticana XVI, 245.17‒25) [↑](#footnote-ref-434)
435. „*Transzendenz ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter*. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität. Ein Außerhalb derselben ist ein Widersinn, sie ist die universale, absolute Konkretion.“ (*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge*; Husserliana I, ed. Strasser, p. 31.32‒36) [↑](#footnote-ref-435)
436. „Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem fit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivae. Si enim ponamus aliquid in idea reperiri, quod non fueri in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo...“ (*Meditationes de prima philosophia*, meditatio III; ed. Tannery 7, 41.20‒26) [↑](#footnote-ref-436)
437. „Ideo dico quod intellectus noster cognoscit Deum esse ens infinitum, summum bonum, et huiusmodi, isto modo: nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae; intellectus igitur in concipiendo hoc ens, ut album aut lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo; (...)“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 56; ed. Vaticana XVI, 246.14‒20) [↑](#footnote-ref-437)
438. „Habitus autem dependet ab obiecto et intellectu, et intellectus suus non est eiusdem rationis cum intellectu nostro, et ideo nec habitus suus cum habitu nostro; unde habitus suus est infinitus, noster autem finitus.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 63; ed. Vaticana XVI, p. 248.16‒19) [↑](#footnote-ref-438)
439. „Ad aliud, quando arguitur quod 'infinitum unde infinitum, est ignotum', dicendum quod duplex est infinitum, scilicet infinitum in actu et infinitum in potentia. Infinitum in potentia est nobis ignotum et non a nobis cognoscibile, quia intellectus intelligens hoc post hoc, numquam intelliget infinitum in potentia.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 60; ed. Vaticana XVI, p. 247.24‒28) [↑](#footnote-ref-439)
440. „Conceptus simplex qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi, est duplex, scilicet conceptus simpliciter simplex et conceptus non simpliciter simplex. Conceptus autem simpliciter simplex est ille conceptus qui non est resolubilis in alios conceptus priores; conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui est resolubilis in conceptus priores, ut conceptus hominis resolvitur in conceptum generis et differentiae.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 68; ed. Vaticana XVI, p. 250.1‒9) [↑](#footnote-ref-440)
441. „Igitur prius acquiritur cognitio confusa quam determinata, praecipue cum intellectus noster procedat de imperfecto ad perfectum. Et hoc verum est. Sed tamen non sequitur quod confusum sit nobis primo cognitum cognitione confusa. Unde patet quod totus ordo cognitionis confusae praecedit totum ordinem cognitionis distinctae secundum prioritatem originis.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 79; ed. Vaticana XVI, p. 254.14‒20) [↑](#footnote-ref-441)
442. „Secundum quod praemitto est quod aliud est aliquid esse confusum cognitum, et aliud est esse confuse cognitum; et aliud est confusum cognoscere et confuse cognoscere.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 69; ed. Vaticana XVI, p. 250.13‒15) [↑](#footnote-ref-442)
443. „Et sic ens, licet sit confusum cognitum, non tamen confuse cognoscitur, quia non habet per quod potest distingui in plura aut priora; et ideo ens non potest indistincte et confuse cognosci.“ (ibid; ed. Vaticana XVI, p. 250.15‒27) [↑](#footnote-ref-443)
444. „Circa solutionem secundae quaestionis, quae quaerit 'quid sit primum cognitum a nobis', sic est procedendum: primo est videndum quid sit primo cognitum primitate originis et generationis; secundo, quid sit primo cognitum primitate perfectionis; tertio, quid sit primo cognitum primitate adaequationis.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 66; ed. Vaticana XVI, p. 249.16‒20) [↑](#footnote-ref-444)
445. „Secundo dico quod ens est primum, ordine originis et generationis, quod cognoscitur cognitione distincta. Probatio: ens non potest cognosci nisi distincte, quia non est resolubile in plures conceptus priores: sed ad hoc quod aliquid distincte cognoscatur cognitione distincta, oportet quod ens praecognoscatur, quia in omni conceptu est ens.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 75; ed. Vaticana XVI, p. 252.26‒31) [↑](#footnote-ref-445)
446. „Et confirmatur: metaphysica, licet sit ultima ordine doctrinae, tamen est prima ordine distinctae cognitionis, sicut vult Avicenna, ubi supra; sed metaphysica est de ente et de aliis communibus; igitur ens erit primo distincte cognitum. Unde geometria cognoscit de linea quod sit longitudo sine latitudine; nec oportet geometricum scire utrum sit quantitas, sed hoc habet metaphysicus dicere, cuius est certificare principia aliarum scientiarum. Unde metaphysica est prima in ordine distinctae cognitionis, sed est ultima in ordine doctrinae.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 76; ed. Vaticana XVI, p. 253.6‒14) [↑](#footnote-ref-446)
447. „Sicut igitur potentia simpliciter in rebus nihil includit actualitatis et actus non includit essentialiter potentiam, ita ille conceptus potentialis ad quem ultimo stat resolutio, non includit conceptum actualem, nec e contra; et manifestum est quod resolutio stat ad ens; ergo oportet quod ens non includatur in illo actuali ad quod stat resolutio in 'quid'; et iterum, cum illi conceptus sint primo diversi, ens non includitur essentialiter in utroque illorum.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 101; ed. Vaticana XVI, p. 262.22‒27) [↑](#footnote-ref-447)
448. Hermeneutika dějinnosti vysvětluje vznik moderny na základě nového pojetí lidské přirozenosti, jejíž nedějinný pohyb založil dějiny novověku v nulovém bodě, odkud se rozběhly formy objektivní dedukce. Čistě konceptuální pohyb přirozenosti v hlavních teoriích společenské smlouvy, zejména v pojmu *perfectibilité* (J. J. Rousseau). Rozběhnutím společenského, politického a civilizačního vývoje člověka z bodu nula, čili proměnou konceptuální přirozenosti vzniká u Kanta epocha postmoderního osvícenství, v níž člověk produkuje veškerý smysl sám ze sebe (Umlauf 2010, kap. 6.1). [↑](#footnote-ref-448)
449. „Substantia habet aliquid formale quod non est formaliter entitas sed modus entis, quia aliter, si illud esset formaliter ens, conveniret in ente cum alia differentia, et non eodem distingueretur sed alio, ‒ set sic ultra in infinitum.“ (*Lectura I*, dist. 3, pars 1, q. 1‒2, no. 122; ed. Vaticana XVI, p. 272.1‒2) [↑](#footnote-ref-449)
450. „Sed oppositum 'accidentis per accidens' non repugnat subiecto pro aliquo instanti; et ideo voluntas volens *a* in hoc instanti et pro hoc instanti, potest nolle *a* in eodem et pro eodem. Et est haec possibilitas logica respectu extremorum non repugnantium.“ (*Lectura I*, dist. 39, q. 1‒5, no. 50; ed. Vaticana XVII, p. 495.10‒14). [↑](#footnote-ref-450)
451. „Intellectus divinus videt veritatem alicuius complexionis factam et operatam a voluntate (quam veritatem immediate sibi repraesentat essentia sua), quae non relucet sub ratione factibilis in essentia nisi postquam determinatum sit a voluntate divina.“ (*Lectura I*, dist. 39, q. 1‒5, no. 65; ed. Vaticana XVII, p. 501.21‒25) [↑](#footnote-ref-451)
452. „Si dicas quod lux increata cum intellectu et obiecto causet istam veritatem sinceram, haec est opinio communis, quae ponit lucem aeternam sicut 'causam remotam' causare omnem certam veritatem.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 260; ed. Vaticana III, p. 159.7‒10) [↑](#footnote-ref-452)
453. „Aut lux aeterna, quam dicis necessariam ad habendum sinceram veritatem, causat aliquid prius naturaliter actu, aut non. Si sic, aut igitur in obiecto, aut in intellectu: non in obiecto, quia obiectum in quantum habet 'esse' in intellectu, non habet 'esse' reale sed tantum intentionale, igitur non est capax alicuius accidentis realis.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 260; ed. Vaticana III, p. 158.3‒6) [↑](#footnote-ref-453)
454. „Ad intellectum primi dico quod omnia intelligibilia actu intellectus divini habent 'esse intelligibile', et in eis omnes veritates de eis relucent, ita quod intellectus intelligens ea et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in obiectis istas veritates necessarias.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 262; ed. Vaticana III, p. 160.8‒12) [↑](#footnote-ref-454)
455. „Illa autem in quantum sunt obiecta secundaria intellectus divini, sunt 'veritates', quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt 'lux', quia manifestae, et sunt immutabiles, ibi, et necessariae. Sed aeternae sunt secundum quid, quia 'aeternitas' est condicio exsistentis, et illa non habent exsistentiam nisi secundum quid.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 262; ed. Vaticana III, p. 160.13‒19) [↑](#footnote-ref-455)
456. „Quantum ad tertium modum, videmus in luce aeterna sicut in causa obiecti in se: nam intellectus divinus producit ista actu suo in 'esse intelligibili', et actu suo dat huic obiecto 'esse' tale et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem obiecti ‒ per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 1, q. 4, no. 266; ed. Vaticana III, p. 162.14‒19) [↑](#footnote-ref-456)
457. „Dico autem 'proportionaliter repraesentare' quando ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo, sed aliquid proportionale illi rationi...“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 300; ed. Vaticana III, p. 182.17‒19) [↑](#footnote-ref-457)
458. „Quantum ad tertium articulum dicitur, secundum Boethium *De hebdomadibus*, quod «diversum est 'quo est' et 'quod est'», quia illud quo aliquid est dicitur 'ratitudo' eius, quo autem ipsum est 'quod est' vel 'quid' dicitur 'aliquitas' eius.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 302; ed. Vaticana III, p. 184.14‒17) [↑](#footnote-ref-458)
459. „Modus ponitur iste: secundum Avicennam V *Metaphysicae*, 'humanitas est tantum humanitas'; ergo ratio humanitatis non est res rata, ‒ ergo oportet quod aliquo alio extra rationem formalem humanitatis sit ens ratum.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 303; ed. Vaticana III, p. 185.3‒7) [↑](#footnote-ref-459)
460. „Arguitur etiam quod illud quo formaliter est ratitudo eius, sit respectus vestigialis, et hoc primo sic: quidquid includitur in per se intellectu alicuius in quantum tale, est illud quo ipsum est tale, vel idem formaliter quod ipsum in quantum est tale; sed respectus vestigialis includitur in ratione cuiuslibet entis rati; ergo etc.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 304; ed. Vaticana III, p. 185.8‒13) [↑](#footnote-ref-460)
461. „Si arguitur contra istam opinionem, per Averroem XI *Metaphysicae*, quod 'relatio habet debilissimum esse', ergo non est nec potest esse formaliter ratitudo entis rati, ‒ dicitur quod duplex est relatio: quaedam accidentalis, quaedam substantialis. Et accipitur ista distinctio relationis a Simplicio *Super praedicamenta*, ubi vult quod aliqua 'in' non constituunt praedicamenta, sicut alia, pro eo quod aliqui respectus sunt essentiales sive substantiales, aliqui non sed accidentales. Dicunt igitur quod dictum Commentatoris verum est de relatione accidentali, non de substantiali.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 308; ed. Vaticana III, p. 187.6‒15) [↑](#footnote-ref-461)
462. „Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare.“ (*Ordinatio I*, dist. 36, q. unica, no. 50; ed. Vaticana VI, p. 291.1‒6) [↑](#footnote-ref-462)
463. „Nihil secundum ipsum formaliter est activum relatione, quia relatio non est principium agendi; ergo ratitudo non est relatio. Item, secundum ipsum nulla creatura in quantum rata differt specie ab illo 'esse' quod est Deus; sed ipsum 'esse' quod est Deus, secundum omnem opinionem est absolutum...“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 320‒321; ed. Vaticana III, p. 194.1‒6) [↑](#footnote-ref-463)
464. „Quia lapis in quantum lapis, participat ipsum 'esse', ita quod lapis, positus in entitate rata, de necessitate et 'per se secundo modo' habet respectum participationis, sine qua ipsum 'esse' includit contradictionem, sicut subjectum esse sine propria passione, vel fundamentum necessarium relationis esse sine relatione, posito termino illius relationis.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 326; ed. Vaticana III, p. 197.5‒9) [↑](#footnote-ref-464)
465. „In primo instanti naturae est ens quod est ipsum 'esse', scilicet Deus: in secundo, est lapis ens ratum, absolutum, quod nec intelligitur tunc participans nec non-participans, in tertio, est ipsa participatio, respectus quidam, consequens ad ipsum lapidem.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 2, q. unica, no. 326; ed. Vaticana III, p. 197.10‒14) [↑](#footnote-ref-465)
466. „Ex hoc ergo manifesto, scilicet quod intellectus potest intelligere universale, accipio hanc propositionem: 'intellectus potest habere obiectum actu universale, per se sibi praesens in ratione obiecti, prius naturaliter quam intelligat'. Ex hoc sequitur propositum, quod in illo priore habet obiectum praesens in specie intelligibili, et ita habet speciem intelligibilem priorem actu.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 3, q. 1, no. 349; ed. Vaticana III, p. 210.3‒8) [↑](#footnote-ref-466)
467. „Sed intelligere obiectum sub ratione universalis et singularis requirit duplicem rationem repraesentativam vel repraesentandi, et est respectu duplicis rationis 'repraesentabilis' formaliter; ergo idem manens idem, non repraesentat sic et sic: ergo phantasma, quod de se repraesentat obiectum sub ratione singularis, non potest repraesentare ipsum sub ratione universalis.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 3, q. 1, no. 352; ed. Vaticana III, p. 212.2‒7) [↑](#footnote-ref-467)
468. „Cum ultra deducis quod intellectio 'non est motus rei ad animam', non sequitur, quia impressio speciei est quidam motus rei ad animam, quatenus res habet 'esse' in illa specie; intellectio etiam sequens impressam speciem, est motus rei ad animam, quatenus per intellectionem obiectum habet 'esse' in anima actualiter cognitum, quod prius tantum habuit 'esse' habitualiter.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, pars 3, q. 1, no. 387; ed. Vaticana III, p. 235.10‒15) [↑](#footnote-ref-468)
469. „Die Farbe der dinglichen Rückseite ist nicht als eine ganz bestimmte Farbe vorgezeichnet, wenn das Ding uns noch unbekannt ist; (...) ‚eine Farbe’ ist aber doch vorgezeichnet, und eventuell noch mehr.“ (*Erfahrung und Urteil*, ed. Landgrebe, p. 105). [↑](#footnote-ref-469)
470. „Et si velis quaerere aliquod esse verum huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi 'secundum quid', nisi quod istud 'esse secundum quid' reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse ipsius intellectionis; sed istud 'esse simpliciter' non est formaliter esse eius quod dicitur 'esse secundum quid', sed est eius terminative vel principiative...“ (*Ordinatio I*, dist. 36, q. unica, no. 46; ed. Vaticana VI, p. 289.6‒14) [↑](#footnote-ref-470)
471. „Da aber Erfahrung *ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen* ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es *objektiv in der Zeit ist*, in ihr vorgestellt werden soll, *die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann*, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin *nur durch a priori verknüpfende Begriffe*, geschehen.“ (KdRV, B 219; všechna zdůraznění kurzívou jsou moje) [↑](#footnote-ref-471)
472. „Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit.“ (KdRV, B 220) [↑](#footnote-ref-472)
473. „Das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen, und zwar a priori, denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte...“ (KdRV, A 108) [↑](#footnote-ref-473)
474. „Beweis: selbst die Schwächsten der Schwachen, die Metaphysiker und Scholastiker werden über ihn noch Herr, — sie spinnen um ihn herum, in ihn hinein, bis er ihr Abbild, eine Spinne wird. Nunmehr spinnt er die Welt aus sich heraus, nunmehr wird er zum ewigen Metaphysikus, nunmehr wird er „Geist“ „purer Geist“… der christliche Gottesbegriff — Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist — ist der niedrigste Gottesbegriff, der auf Erden erreicht wurde: er stellt den Höhepunkt der décadence in der absteigenden Entwicklung der Gottesidee dar.“ (*Nachgelassene Fragmente*, Mai–Juni 1888; KSA NF-1888, no. 17[4]) [↑](#footnote-ref-474)
475. „Dico quod intentio Commentatoris est, III De anima, quod sunt duae intelligentiae distinctae realiter quae non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili sed solum sicut motores corporis, sicut ponit intelligendam moventem caelum coniungi cum caelo sicut motorem cum mobili. Et ipse in hoc negandus est a christianis.“ (*Ordinatio I*I, q. 20; OTh 5, p. 442.17‒22) [↑](#footnote-ref-475)
476. „Qui vult tenere opinionem Commentatoris potest dicere quod intellectus possibilis est prima perfectio hominis et intellectio, quae est actus secundus, est ultima perfectio hominis. Et tunc potest dici quod intellectus possibilis est in quolibet homine per specialem unionem sive assumptionem, quam unionem vocat Commentator 'copulationem'. Et propter istam unionem potest homo sufficienter dici intelligens [et] rationalis.“ (*Quaestiones variae*, q. 6, a. 7; OTh 8, 239.47‒53) [↑](#footnote-ref-476)
477. „Et haec videtur esse intentio Commentatoris quia ponit quod intellectio causatur a phantasmate effective et intellectu, et per consequens quod unum phantasma potest esse in uno homine et non in alio. Et in illo in quo non est illud phantasma, deficit causa partialis requisita ad intellectionem, et per consequens in illo non potest esse intellectio phantasmatis.“ (*Quaestiones variae*, q. 6, a. 7; OTh 8, 240.71‒76) [↑](#footnote-ref-477)
478. „Circa secundum sunt duae difficultates: una, supposito quod intelligamus illo intellectu tamquam per formam corporis vel potentiam intellectivam; alia est, supposito quod intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis et non sicut forma.“ (*Quodlibet* I, q. 11; OTh 9, 66.18‒21) [↑](#footnote-ref-478)
479. „Si dicis quod talis diversitas potest contingere propter diversam copulationem intellectus cum phantasmatibus, contra: propter diversam copulationem non possunt contraria esse in eodem subiecto primo, quia phantasmata non se habent nisi effective ad illa quae recipiuntur in intellectu: sed praedicta contraria sunt in intellectu subiective, igitur etc.“ (*Quodlibet* I, q. 11; OTh 9, 67.33‒38) [↑](#footnote-ref-479)
480. „Et quando dicitur quod intellectus agens facit de intelligibili in potentia intelligibile in actu, dico quod haec propositio non invenitur a Philosopho, nec a Commentatore, sed ista: quod intellectus agens facit de intellecto in potentia intellectum in actu. Et hoc est verum, quia facit intellectionem per quam aliquid est in actu intellectum quod prius fuit in potentia intellectum.“ (*Reportatio* II, q. 12‒13; OTh 5, 305.4‒10) [↑](#footnote-ref-480)
481. „Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid exsistens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum universale est de essentia seu quidditate cuiuscumque substantiae.“ (*Ordinatio I*, dist. 2, q. 9; OTh 2, 291.18‒292.1) [↑](#footnote-ref-481)
482. „Potest tamen persuaderi, quia ad omnem motum localem et alterationem sufficiunt dispositiones corporis et illa quae experimur in nobis, sicut manifeste patet, scilicet cognitio et volitio.“ (*Quodlibet* I, q. 11; OTh 9, 68.50‒53) [↑](#footnote-ref-482)
483. „(...) homo in primo instanti in quo est, non haberet intellectum sibi copulatum et unitum quia tunc non habet phantasma quod abstrahitur a rebus.“ (*Quaestiones variae*, q. 6, a. 7; OTh 8, 238.30‒33) [↑](#footnote-ref-483)
484. „Assumptum patet secundum Philosophum, III De anima, ubi dicit quod aliter est intellectus in potentia ante addiscere vel invenire quam post. Quia ante est in potentia essentiali, et post, quando per aliquem actum aliquis habitus derelinquitur, tunc est in potentia accidentali ad actum consimilem. Igitur intellectus per habitum generatum ex actu est in potentia accidentali. Unde nunquam experitur aliquis se esse in potentia accidentali respectu cognitionis nisi post intellectionem.“ (*Reportatio* II, q. 12‒13; OTh 5, 271.12‒20) [↑](#footnote-ref-484)
485. „Secundum Philosophum III De anima: 'Anima est sicut tabula nuda in qua nihil depingitur.' Sed si esset habitus principiorum secundum inchoationem, non esset sic, quia a natura sua haberet habitum, licet secundum esse imperfectum.“ (*Reportatio* III, q. 12; OTh 6, 394.7‒10) [↑](#footnote-ref-485)
486. „Sed illud quod reducit intellectum de potentia essentiali ad accidentalem non potest esse habitus. Tum quia habitus praesupponit actum, et per consequens praesupponit intellectum reductum de potentia essentiali. Tum quia habitus non est nisi respectu complexorum...“ (*Reportatio* II, q. 12‒13; OTh 5, 283.4‒8) [↑](#footnote-ref-486)
487. „Item, omnia illa quae possunt salvari per speciem, possunt salvari per habitum; igitur habitus requiritur et species superfluit.“ (*Reportatio* II, q. 12‒13; OTh 5, 272.3‒4) [↑](#footnote-ref-487)
488. „Immo ista sunt nomina primae intentionis quia quando supponunt personaliter, supponunt tantum pro rebus et verificantur de nominibus rerum quando illa nomina supponunt pro suis significatis et non pro se ipsis nec pro aliis a suis significatis. Unde ista non est vera 'homo est singularis' nisi pro re et non pro aliqua intentione secunda.“ (*Ordinatio I*, dist. 23, q. unica; OTh 4, 67.1‒6) [↑](#footnote-ref-488)
489. „Nam huiusmodi nomina 'homo', 'animal', 'leo', et universaliter omnia nomina primae intentionis significant primo et principaliter ipsas res extra, sicut haec vox 'homo' significat primo omnes homines, et 'animal' significat primo omnia animalia, et sic de alis. Et ideo termini quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter.“ (*Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis*, § 12; OPh 2, 502.18‒23) [↑](#footnote-ref-489)
490. „Confirmatur, quia si illa natura quae est in Sorte vere est communis, igitur cum destructo Sorte destruatur quodlibet essentiale sibi, sequitur quod aliquod commune vere destruatur et adnihiletur; sed certum est quod remanet aliquod commune ex quo remanet individuum. Et ex tali contradictione contingit inferre distinctionem realem, secundum eos.“ (*Ordinatio I*, dist. 2, q. 6; OTh 2, 183.15‒20) [↑](#footnote-ref-490)
491. „Et si dicatur quod Sortes supponit pro uno composito ex natura et differentia individuali, quod compositum sustentat naturam, hoc non valet, quia sicut inferius ostendetur, nullum est tale compositum.“ (*Summa logicae* I.7; OPh 1, 26.93‒96) [↑](#footnote-ref-491)
492. „Sed nullam naturam individuam sustentat, quia quaelibet natura individua includit talem differentiam, secundum istos, et ita unum compositum ex natura et differentia individuali sustentaret unum compositum ex natura et differentia individuali, quod est absurdum.“ (*Summa logicae* I.7; OPh 1, 26.98‒101) [↑](#footnote-ref-492)
493. „Sed nullum tale commune movet potentiam sensitivam: tum quia non est in re, ‒ sicut ostensum est prius ‒, tum quia sensus tantum est particularium et nullo modo universalium.“ (*Ordinatio I*, dist. 35, q. 3; OTh 4, 452.17‒21) [↑](#footnote-ref-493)
494. „Similiter, secundum istos, nihil movet intellectum possibilem ad intellectionem immediate nisi species intelligibilis et intellectus agens. Et tamen ista non sunt praecise obiectum intellectus possibilis immo alia sunt aeque per se obiecta.“ (*Ordinatio I*, dist. 35, q. 3; OTh 4, 452.9‒13) [↑](#footnote-ref-494)
495. „Sed rei absolutae importatae per passionem non est alia causa realis nisi extrinseca, propter simplicitatem ipsius. Igitur definitio, quae est medium, sumitur a causa extrinseca, et per consequens non est definitio formalis de qua iste loquitur.“ (*Ordinatio I*, prologus, q. 5; OTh I, 164.2‒6) [↑](#footnote-ref-495)
496. „Circa primum dico quod suppositum est ens completum, incommunicabile per identitatem, nulli natum inhaerere, et a nullo sustentatum. Per primum, scilicet per 'ens completum', excluditur omnis pars tam essentialis quam integralis, quia neutra est ens completum.“ (*Quodlibet* IV, q. 7, a. 1; OTh 9, 328.11‒15) [↑](#footnote-ref-496)
497. „Item, si species ponatur necessario requiri ad cognitionem intuitivam sicut causa eius efficiens, cum illa species possit conservari in absentia obiecti, posset causare naturaliter cognitionem intuitivam in absentia rei, quod falsum est et contra experientiam.“ (*Reportatio* II, qq. 12-13; OTh 5, 269.16‒19) [↑](#footnote-ref-497)
498. „Necesse est ut lux non sit necessaria nisi in essendo colores moventes diaphanum nisi secundum quod dat diaphano formam quae recipit motum a colore, scilicet illuminationem.“ (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 69.10‒13) [↑](#footnote-ref-498)
499. „Item, color exsistit in obiecto visibili pure materialiter, in oculo autem exsistit immaterialiter; sed in medio exsistit aliquo modo immaterialiter et spiritualiter. Cum igitur natura procedit per media determinata, et purum materiale non agit in immateriale, igitur obiectum sensibile non immediate agit in sensum sed species in medio, quia potentia visiva cognoscit immaterialiter, et per consequens nihil materiale potest eam immediate immutare.“ (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 45.3‒10) [↑](#footnote-ref-499)
500. „Item, commento 10 [CMDA III.10; 423.14‒424.17], dicit quod necesse est ut proportio quae est intentionis ad intentionem, scilicet individualis ad universalem, sit sicut proportio virtutis comprehendentis alteram illarum ad virtutem comprehendentem alteram.“ (*Ordinatio I*, dist. 3, q. 6; OTh 2, 487.4‒7) [↑](#footnote-ref-500)
501. „Color non exsistit in potentia [visiva] immaterialiter, quia si ibi reciperetur ita reciperetur in materia et extenderetur sicut in obiecto. Et eodem modo est de colore in medio, quia ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto et non intentionaliter nec spiritualiter. Tamen potest dici quod in potentia [visiva] exsistit immaterialiter, vel quia forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto.“ (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 66.14‒67.2) [↑](#footnote-ref-501)
502. „Et si Deus suspenderet actionem solis respectu illius luminis, tunc non posset sol causare calorem, quia non potest illud causare nisi mediante lumine.“ (*Reportatio* III, q. 2; OTh 6, 55.12‒15) [↑](#footnote-ref-502)
503. „Unde absolute loquendo non requiritur necessario ad cognitionem intuitivam alia praesentia nisi quod possit actum intuitivum terminare. Et cum hoc stat quod obiectum sit nihil, vel quod sit distans per maximam distantiam.“ (*Reportatio* II, qq. 12‒13; OTh 5, 259.10‒13) [↑](#footnote-ref-503)
504. „Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est. Sed ista cognitio non potest esse naturalis, quia talis cognitio nunquam est, nec conservatur naturaliter, nisi obiecto praesente et exsistente. Ideo ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti.“ (*Reportatio* II, qq. 12‒13; OTh 5, 259.19‒23) [↑](#footnote-ref-504)
505. „Haec propositio fuit vera ab aeterno 'Deus praedestinavit Petrum', igitur non potest esse falsa; igitur est necessaria. Nego consequentiam, quia multae propositiones fuerunt verae ab aeterno quae modo sunt falsae, sicut ista fuit vera ab aeterno 'mundus non est', et tamen modo est falsa. Ita dico: licet ista fuerit vera ab aeterno 'Deus praedestinavit Petrum', tamen potest esse falsa et potest numquam fuisse vera.“ (*Tractatus de praedestinatione et de praescientia divina*, q. 1, ad 4; OPh 2, 510.96‒102) [↑](#footnote-ref-505)
506. „Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.“ (*De jure belli ac pacis*, *Prolegomena* 11; ed. Molhyusen, p. 7) [↑](#footnote-ref-506)
507. „Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen - 'etsi deus non daretur'. Und eben dies erkennen wir - vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15:34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“ (Dietrich Bonhoeffer, Brief vom 16.07.1944; *Widerstand und Ergebung*, ed. Bethge, p. 393.21‒27) [↑](#footnote-ref-507)
508. „Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst. Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne der kalkulierenden Vernunft aufgehellt, unter deren eisigen Strahlen die Saat der neuen Barbarei heranreift.“ (Horkheimer&Adorno 2000, 45–46) [↑](#footnote-ref-508)
509. „It is this *historico-physiological character of the evidence*, the fact that it does not merely describe some objective state of affairs *but also expresses subjective, mythical, and long-forgotten views concerning this state of affairs*, that forces us to take a fresh look at methodology. It shows that it would be extremely imprudent to let the evidence judge our theories directly and without any further ado.“ (Feyerabend 1993, 52; kurzíva v originále) [↑](#footnote-ref-509)
510. „It is only those educated people who did believe in diabolism, therefore, who imposed distinctively learned notions upon the substratum of popular belief. This latter group of intellectuals was significant because of the effect they had on judicial proceedings. Even if they were numerically unimportant in 1300 (and they probably were), they seem to have increased dramatically by 1500. In any event, it is their ideas that call for separate attention.“ (Kieckhefer 1976, 75) [↑](#footnote-ref-510)
511. Již zmíněný sicilský král Fridrich II. Štaufský (1194‒1250) podporoval na svém dvoře Sicilskou školu překladatelů odlišnou od Toledské školy. Tento osvícený panovník byl první evropský vládce, který výslovně zakázal ordálové soudy, protože byly iracionální. Jeho osoba a činy se později staly známým objektem démonizace. [↑](#footnote-ref-511)
512. „De Wier à Cyrano de Bergerac, on dira par exemple, qu'on ne doit croire, dans les aveux des « sorciers », que ce qui est « possible ». Mais comment déterminer, pour l'homme ou pour les choses, le possible?“ (Certeau 1973, 29) [↑](#footnote-ref-512)
513. Služebná Catillon Repond, poslední evropská „čarodějnice“, byla upálena ve švýcarském Fribourgu roce 1731. Ve Švýcarsku odsoudila protestantská inkvizice celkem 10 tis. osob z celkového počtu asi 60 tis. v celé Evropě. Protestantský Fribourg vynikal v mučení čarodějnic a v letech 1429‒1731 jen v tomto městě bylo dáno před soud 500 obětí. Mezi nimi bylo 70‒80 % žen a poprava následovala v 60 % případů (Kieckhefer 1976, 106‒47). [↑](#footnote-ref-513)
514. Spojené státy jako nejrozvinutější demokracie Západu definitivně zakázaly obchod s otroky až 13. dodatkem k Ústavě (1865). Mnohé vyspělé východní civilizace (Indie, Čína, Persie) oficiálně zakazovaly otroctví už od 3. století před Kristem a v křesťanské Evropě to byly od 10. století nejprve Benátky. [↑](#footnote-ref-514)
515. „Nam si eciam nunc in statu nature corrupte, uidelicet multiplicata iam hominum malicia, essent omnia communia, dissiparentur omnia et dissolueretur res publica. Si eciam homo homini non preeeset pre defectu iustitie, genus humanum sese mutua cede laceraret.“ (*Vincentii Belvacensis De morali principiis institutione*, ed. Schneider, p. 18.30‒35) [↑](#footnote-ref-515)
516. „Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent discreta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et precipue summo sacerdoti successori Petri, Christi uicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos sicut ipsi Domino Ihesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimi finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi.“ (*De regno* II.3; ed. Leonina 42, 466.110‒19) [↑](#footnote-ref-516)
517. „Boniface VIII spoke of the role of the emperor and characterized him in these words: '(Rex Romanorum) est sol sicut monarcha, qui habet omnes illuminare et spiritualem potestatem defendere, quia ipse est datus et missus ad laudem bonorum et ad vindictam malefactorum'.“ (Ullmann 1949, 7) [↑](#footnote-ref-517)
518. „Non sic autem fideles laici sic habent ex jure divino, quod subsint in temporalibus uni monarchae supremo, sed ex naturali instinctu, qui ex Deo est, habent, quod civiliter et in communitate vivant, et per consequens, ut ad bene vivendum in communi rectores eligant diversos quidem, secundum diversitates communitatum.“ (Johannes Quidort, *De Potestate Papali et Regia;* cit. podle Ullmann 1949, 16). [↑](#footnote-ref-518)
519. „Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que *De anima*. Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere.“ (*Monarchia* 1.3.9, ed. digitalis *Dante Project*) [↑](#footnote-ref-519)
520. Engelbertus Admontensis. *De ortu et fine Romani imperii liber*, ed. Kaspar Brusch, Basileae, 1553. Paginace je podle digitalizovaného manuskriptu Bayerische Staatsbibliothek (Project ID: VD16 E 1211). [↑](#footnote-ref-520)
521. Kapitola LXIX(*De maioritate et obedientia*) je citována podle *Concilia, Liber I* (Romae, 1478) uloženého a digitalizovaného v Bayerische Staatsbibliothek (Project ID: BDR-BV035794233-61976). Paginace kap. 69 je dána podle digitalizovaných stránek rukopisu (*Bildnummer* 101‒104) ve dvou sloupcích (a, b). [↑](#footnote-ref-521)
522. „Et intellectus per quem agitur (et est cogitativus operativus) differt a speculativo in perfectione et fine. Finis enim speculativi est scire tantum, operativi autem operari.“ (CMDA III.49; 517.10‒12) [↑](#footnote-ref-522)
523. „Et consuevit dici, quod speculativus per extensionem fit practicus, propter illud verbum Aristotelis in tertio de Anima, ubi dicit: «Amplius extendente se intellectu et dicente intelligibilia fugere aut imitari, non movetur, sed secundum desiderium agit, ut inabstinens.»“ (*De homine*, q. 63, a. 4; ed. Borgnet 35, 543b) [↑](#footnote-ref-523)
524. „Sed tunc quaeritur, Quas sit ista extensio? Et dicunt quidam, quod sit a ratione veri in rationem boni vel mali, secundum quod videtur Philosophus dicere in *Ethicis*, quod opus ethicum non est contemplandi gratia, sed ut boni fiamus.“ (*De homine*, q. 63, a. 4; ed. Borgnet 35, 543b) [↑](#footnote-ref-524)
525. „Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?“ (KdPV 50) [↑](#footnote-ref-525)
526. „Notandum quod uirtus intellectualis est per admirationem formarum a Primo et Eius contemplationem, consuetudinalis uero per asseruationem et dominationem potentiarum inferiarum uel motuum carnalium...“ (ms. *Ripoll* 109, cit. podle Buffon 2007, 118) [↑](#footnote-ref-526)
527. „Le reste de l'oeuvre permet d'affirmer que l'auteur du *Commentaire de Paris* semble envisager la possibilité pour l'homme de s'unir à Dieu par une certaine 'contemplation amoureuse', fruit de l'activité conjointe d'une connaissance intuitive (*cognitio sine phantasmate*) et d'une connaissance affective (*cognitio cum affectu*).“ (Zavattero 2007, 317). [↑](#footnote-ref-527)
528. „Anima secundum partem speculatiuam habet duplicem naturam, unam secundum quam comparatur ad superiora et hec uocatur intellectus agens, aliam habet secundum quam comparatur ad inferiora et hec uocatur intellectus possibilis et secundum intellectum agentem semper est in anima ueritas, secundum possibilem non, similiter ex parte intellectus practici sunt iste diuerse nature: una que respondet intellectui agenti et hec uocatur superior pars intellectus practici, alia respondet intellectui possibili et uocatur inferior pars intellectus practici, et pars superior semper est ad bonum, inferior non...“ (*Lectura in Ethicam novam du Commentaire de Paris*, Le prologue; ed. Zavattero, p. 24.169‒25.179) [↑](#footnote-ref-528)
529. „Ad quod dicendum est quod uirtus intellectualis est uirtus secundum quam coniungitur anima superiori essentie a qua nata est perfici. Coniungitur autem superiori essentie per intellectum tantum contemplatione et affectu animi. Virtus intellectualis inchoatur a contemplatione et perficitur in affectu. Est enim in contemplatione summi boni cum dilectione eiusdem et quia sola operatione ipsius intellectus, quantum est de uirtute hominis, perficitur, 'merito' intellectualis nuncupatur.“ (*Commentarium Abrincense*, Bibl. Munich, ms. 232, fol. 91r-91v; ed. Buffon 2007, 122) [↑](#footnote-ref-529)
530. „Ad ultimum dico quod Aristotiles non ponit hic diuisionem uirtutis nisi secundum quod inest anime unite corpori. Hec autem uirtus uel est consuetudinalis siue ciuilis, uel purgatoria uel intellectualis. Virtus uero purgati animi est uirtus que quidem inest anime tantum post separationem anime a corpore. Virtus uero exemplaris est uirtus incausata que est ipsum Primum. Et ideo de hiis duabus non facit hic mentionem. Non enim diuidit hic uirtutem uniuersaliter, set eam que est anime in coniuncto.“ (*Pseudo-Peckham*, Lectio 22, q. 2, § 16; ed. Buffon 2007, 293) [↑](#footnote-ref-530)
531. „Aliter potest haberi diuisio hoc modo, ut habetur in tertio De anima: «secantur sensus et scientie in res», et ideo secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum.“ (*Pseudo-Peckham*, prologus, § 3; ed. Buffon 2007, 220‒21) [↑](#footnote-ref-531)
532. „Est ergo moralis scientia proprie de bono, siue de rebus prout sunt ab opere nostro. Et ideo, cum scientia essentialiter recipiat diuisionem secundum diuisionem eius de quo est, diuiditur moralis scientia uel philosophia essentialiter secundum diuisionem boni.“ (*Pseudo-Peckham*, Prologus, § 3; ed. Buffon 2007, 17) [↑](#footnote-ref-532)
533. „Item, uerum accipitur a causa formali, bonum uero a causa finali. Set finalis est causa causarum et omnes alias causas antecedit, et ita formalem. Quare et bonum antecedit uerum.“ (*Pseudo-Peckham*, Prologus, q. 1, § 17; Buffon 2007, 31) [↑](#footnote-ref-533)
534. „Ad aliud dicendum quod finis dicitur causa causarum non quia precedat secundum esse, set quia precedit in mouendo eo modo quo mouet, et quia ipsa habita quies est. Est ergo prior aliis tempore in quantum mouet suo modo, et est prior dignitate et completione in quantum finit et terminat motum et indigentiam omnium.“ (*Pseudo-Peckham*, Prologus, q. 1, § 24; Buffon 2007, 230) [↑](#footnote-ref-534)
535. „Et similiter ex parte virtutis intellectivae, intellectus per eandem virtutem, primo recipiendo speciem boni inquantum bonum actuale est, apprehendit et cognoscit bonum actuale, et sic est intellectus practicus.“ (*In De anima III*, 10.17; ed. RRP, 10.17.Q2) [↑](#footnote-ref-535)
536. „Dicendum quod intellectus, eo quod coniunctus est imaginationi, aliquo modo afficitur et inficitur ex affectionibus imaginationis et sensus. Unde ipse intellectus non de se sed secundum quod in homine est afficitur bono nunc et in ipso delectatur. Cum igitur offerantur intellectui bonum nunc et bonum simpliciter, imitatur quandoque bonum nunc, quia ipso afficitur.“ (*In DA III*, 10.18; ed. RRP, 10.Q3) [↑](#footnote-ref-536)
537. „Intellectus non potest cogi ab imaginatione, eo quod superadditur ei ut eius perfectio. Si igitur imaginationi subiciatur, subiciet se ipsum et non subicietur ab imaginatione. Sed constat quod in subiciendo se peccat. Igitur se ipso peccat, cum ipse intellectus se subiciat.“ (*In DA III*, 10.18; ed. RRP, 10.Q3) [↑](#footnote-ref-537)
538. „Intellectus igitur appetitivus non de se, sed secundum quod sibi unit imaginationem in appetendo, mediante imaginatione movet organa corporea et consequenter ipsum animal localiter.“ (*In DA III*, 10.17; ed. RRP, 10.Q2) [↑](#footnote-ref-538)
539. „Obiectum intellectus practici est forma rei sive res non in se prout ens est, sed inquantum per speciem suam apprehenditur ab intellectu secundum quod res illa extendit se in operationem; sed sub hac ratione dicitur res bona; igitur bonum inquantum bonum actuale est obiectum practici intellectus.“ (*In DA III*, 10.17; ed. RRP, 10.Q2) [↑](#footnote-ref-539)
540. „Dicit enim Philosophus, quod nihil movet nisi in quantum est appetitivum. Cum ergo intellectus practicus sit movens, non videbitur hoc sufficere, quod extendat se in rationem boni tantum.“ (*De homine*, q. 63, a. 4, sed contra 1; ed. Borgnet 35, 544a) [↑](#footnote-ref-540)
541. „Nec fit ibi extensio ad particularia, nec ad appetitum, eo quod speculativus nihil actuale considerat, ut dicit Philosophus.“ (*De homine*, q. 63, a. 4, solutio; ed. Borgnet 35, 544b) [↑](#footnote-ref-541)
542. „Quare potius dicatur extendi a vero in bonum, quam e converso? (...) Quare in practicis non sit reflexa intelligentia sicut est in theoricis?“ (*De homine*, q. 63, a. 4, sed contra 2, 3; ed. Borgnet 35, 544a) [↑](#footnote-ref-542)
543. „Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objectiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend.“ (KdPV 31) [↑](#footnote-ref-543)
544. „Ad aliud dicendum, quod bonum est post verum in intellectu: verum enim est in ratione speciei universalis, bonum autem in particularibus operum. Et propter hoc necesse est extendi intellectum ultra id quod est intellectus proprium: proprium enim suum in quantum est intellectus, est stare in universali: sed si deberet esse practicus, necesse est extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis.“ (*De homine*, q. 63, a. 4, solutio, ad 2; ed. Borgnet 35, 544b) [↑](#footnote-ref-544)
545. „Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i. e. the mean relative to us (ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), this being determined by a rational principle (ὡρισμένῃ λόγῳ), and by that principle by which the man of practical wisdom would determine it (ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν).“ (E.N. II.6, 1106b36‒1107a2; AW 9, trad. Ross) [↑](#footnote-ref-545)
546. „Secunda est, quod practicus intellectus habet formam operativam rei, et per hoc componitur cum re operata: dicit enim Aristoteles in VII *Metaphysicae*, quod sanitas quae inducitur in aegro, est a sanitate quae est in anima medici, et dicitur *forma compositionis*. Forma vero quae est in intellectu speculativo, non est ad rem, sed a re per abstractionem, et ideo dicitur *forma abstractionis*.“ (*De homine*, q. 63, a. 4, solutio, ad 6; ed. Borgnet 35, 545b) [↑](#footnote-ref-546)
547. „Et quando videt et cognoscit illud verum quod suiipsius est communicativum, tunc intellectus speculativus extensione fit practicus, et movetur tunc sine medio ad diligendum ipsum. Set non est necesse esse medium, quia sufficienter sine medio diligitur, quia speculatur ille idem practicus per medium. Ideo ex consequenti est medium in via diligendi per medium in via speculandi...“ (*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis,* lib. II; ed. Steele, OHI 10, 35.16‒22) [↑](#footnote-ref-547)
548. „Praeterea, apostolus dicit, 1 Tim 1, 9: lex non est justo posita. Sed philosophus dicit in fine Ethic. quod haec fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo persuasivus sapientum non habet. Ergo si omnes justitiam in qua conditi sunt, servassent, praelatio non fuisset.“ (*Super II Sent*., dist. 44, q. 1, a. 3, arg. 4; ed. Mandonett, p. 1121.19–24) [↑](#footnote-ref-548)
549. „Sed quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum, in I de Trin. inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus**,** ut dicitur in III de anima.“ (ST II-II, q. 4, a. 2, ad 3; ed. Leonina 8, 45) [↑](#footnote-ref-549)
550. „Cum enim substantia virtutis sit medium: medium autem virtutis determinatum sit quoad nos et non simpliciter: universalis propositio de medio virtutis accipi non potest.“ (*Ethicorum* I, tract. I, c. 2; ed. Borgnet 7, 3a) [↑](#footnote-ref-550)
551. „Cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica**;** sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus; aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus.“ (*De malo*, q. 3, a. 9, ad 7; ed. Leonina 23, 87.253‒64) [↑](#footnote-ref-551)
552. „Pierre Dubois [Petrus de Bosco] nous déclare qu’il avait entendu Siger, à Paris, déterminer cette question de la *Politique* d’Aristote: qu’il est de beaucoup préférable pour l’État d’être régi par de justes lois que par des hommes honnêtes.“ (Mandonnet 1911, 141). [↑](#footnote-ref-552)
553. „The traditional Arab social structure was exclusively based on kin. The individual lived as a member of the kin group, and for it. The verse of Durayd ibn al-Simmah (d. 630 AD) is quite clear: ‘I am but one of [the tribe of] Ghazlyah, if it strays, I stray, and if Ghazlyah leads the right way, I lead the right way’ (...). The kin bond is vivified by kin solidarity (*casabiyah*), which is ‒ according to ibn Khaldun (d. 1406 AD) ‒ the fundamental bond of human society and the basic motivat­ing force of history.“ (Parolin 2009, 26) [↑](#footnote-ref-553)
554. „It was His single supreme ordinance ‒ the *lex aeterna* ‒ which permeated and directed this plurality (*multitudo*), in order 'that all things be most orderly' (*ut omnia sint ordinatissima*). Conversely, all multiplicity had its source in this oneness, in the Absolute One (*omnis multitudo derivatur ab uno*), to Whom it ultimately returns and to Whom it remains eternally subordinated (*ordinatio ad unum*), according to the words of St. John (Jn 17:11).“ (Chroust 1947, 427‒28) [↑](#footnote-ref-554)
555. „Thus John of Paris claimed outright that '*whereas in the Church oneness is required by divine law, the faithful laity, moved by a natural instinct, . . . should live in different states*'. For '*only within each particular realm need there be unity*' in the sense of oneness.“ (Chroust 1947, 444) [↑](#footnote-ref-555)
556. Kniha je věnována Dantemu, ale Dante dal Brunetta jako politického odpůrce Dantovy frakce Ghibellinů do pekla za hříchy proti přirozenosti. Klíčový citát převzatý z dále citované pasáže *Politiky* III.10 zní takto: „Seignourie sont de trios manieres: l’une est des rois, la segonde est des hons, la tierce est des communes, laquele est la trés meilleur entre ces autres.” (*Li Livres dou Tresor* II.44.1, ed. Baldwin&Barrette, p. 179) [↑](#footnote-ref-556)
557. „Et ratio est, quia politici contendunt ad perfectionem virtutis moralis et felicitatem civilem: Philosophi autem contendunt ad perfectionem virtutis intellectualis et felicitatem contemplativam sive intellectualem.“ (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 634a) [↑](#footnote-ref-557)
558. „Quia ergo omnium confessio est, quod eadem est felicitas hominis et civitatis, quaecumque illa sit, relinquitur quod de duobus sit inquirendum.“ (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 632a) [↑](#footnote-ref-558)
559. „Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz *a priori* vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objectiv bestimmt wird. Denn *reine, an sich praktische Vernunft* ist hier unmittelbar gesetzgebend.“ (KdPV 31) [↑](#footnote-ref-559)
560. „Objections may be urged against all the aspirants to political power (ἔστι δὲ ἀπορία τις πρὸς ἅπαντας τοὺς διαμφισβητοῦντας περὶ τῶν πολιτικῶν τιμῶν).“ (*Pol*. 1283b13‒14, trad. Jowett, WA 10). [↑](#footnote-ref-560)
561. „Primo igitur diffinit quid sit regnabile, id est, regno aptum, dicens: *Primo autem determinandum*, est scilicet, *quid sit regnabile, et quid aristocraticum, et quid democraticum*.“ (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 309a) [↑](#footnote-ref-561)
562. „Men are free ‒ as distinguished from their possessing the gift for freedom ‒ as long as they act, neither before nor after; for to be free and to act are the same.“ (Arendt 1961, 153) [↑](#footnote-ref-562)
563. „Et manifestat intentionem quaestionis, ut melius intelligatur quid intendit, ibi, *Regnabile quidem igitur est talis multitudo, quae nata est ferre genus superexcellens secundum virtutem ad praesulatum politicum*. Et dicitur hic regnabile non a rege, sed regno. Rex enim regnativus est, non regnabilis...“ (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 309b) [↑](#footnote-ref-563)
564. „Ejusmodi universalis huijus symbiosis ac regni administratores et rectores universalis consociationis corpus, seu totum et universum populum, a quo constituti sunt, repraesentant, ejusque personam gerunt in iis...“ (*Politica methodice digesta*, cap. 18; ed. Amhem 1617, p. 199) [↑](#footnote-ref-564)
565. „Difficillimum autem est venire ad medium, maxime propter hoc, quia operationes et passiones nostras in singularibus sunt circumstantiarum, qui nulli uni communes sunt cum alio.“ (*Ethicorum* II, tract. II, c. 11; ed. Borgnet 7, 193a) Podobnou pasáž najdeme hned v úvodu dané kapitoly (ibid, 191a). [↑](#footnote-ref-565)
566. „Ex hoc concludit, ibi, *Quare palam, justum quaerentes, medium quaerunt* : et sic dicit in *Ethicis*: «Medium invenire difficilimum est, facillimum autem declinare a medio»: et ideo assumendum esse scientem leges. Et dicit, quod est illud medium, ibi, *Lex enim ipsum medium*: determinando enim justum, determinat et medium: quia justum medium est, ut dicit in quinto *Ethicorum*.“ (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 307a) [↑](#footnote-ref-566)
567. Podle Leforta je symbolická reprezentace demokracie (*le politique*) zajímavá tím, že neumožňuje stabilní reprezentaci pomocí nějaké viditelné substance, jako bylo tělo krále nebo tělo totalitního vůdce. Moderní demokracie se odlišuje od všech politických formací tím, že místo moci se mlčky uznává jako prázdné, protože je nelze trvale a jednou provždy zaplnit žádnou totalitní reprezentací, ale pouze zastupitelsky (*la politique*). Klasické Lefortovo vyjádření zní: „Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide.“* (Lefort 1986b, 25) [↑](#footnote-ref-567)
568. „Homo autem dominus operationum suarum non est nisi per voluntatem. Intellectu enim bene compellitur ad concedendum verum ex principiis demonstrationum, sed in voluntate penitus liber est et causa sui. Oportet igitur quod etiam virtutes quae intellectuales dicuntur, secundum quod sunt de numero laudabilium bonorum, a voluntate sicut a causa procedant.“ (*Ethica* II, tract. 1, c. 1; ed. Borgnet 7, 150a) [↑](#footnote-ref-568)
569. „Et dicit rationem, ibi, *Putantes*, id et, quia putant *vitam liberi alteram quamdam esse a politica, et omnium esse eligibilissimam*, id est, quia putant quod vita hominis liberi sit omnium eligibilissima: et liberi vita est, quae nulli subjacet, sed sui causa est. *Hi autem*, id est, alii, *hanc* scilicet politicam, *optimam* esse dicunt.“ (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 638b) [↑](#footnote-ref-569)
570. „Et hujus ratio est, quia homo bonus in lege peritus applicat particularibus quod lex praecipit in universali.“ (*Politicorum Libri* III, c. 10; ed. Borgnet 8, 308a) [↑](#footnote-ref-570)
571. „Et fundant se super hoc quod dicitur in principio *Ethicorum*, quod «divinum est hoc, scilicet quod est hominis: divinius quod est civitatis, divinissimum autem quod est gentis.»“ (*Politicorum Libri* VII, c. 2; ed. Borgnet 8, 634b) [↑](#footnote-ref-571)
572. „Amplius, humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et est quedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia et ad gentes, ut superiora ostendunt; et est quedam pars ad totum universum. Et hoc est de se manifestum.“ (*Monarchia* 1.7.1, ed. digitalis *Dante Project*) [↑](#footnote-ref-572)
573. „Urbanitatis enim potestas aut accipitur in se, aut in partibus. Si in se, fundatur in bono divinissimo: et sic est in ordine ad unum, qui bonum totius gentis praevalet gubernare: et tunc est regnum sive monarchia.“ (*Ethicorum* VIII, tract. III, c. 2; ed. Borgnet 7, 540a) [↑](#footnote-ref-573)
574. „Rex ergo erit secundum naturae ordinem, qui omnium bonorum adeptione virtutem regnandi adeptus est secundum ultimum et optimum talis potestatis.“ (*Ethicorum* VIII, tract. III, c. 2; ed. Borgnet 7, 541a) [↑](#footnote-ref-574)
575. „Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. *Hoc igitur*, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque. Secundo utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et contra pericula mortis.“ (*In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, lib. 3, lect. 5, no. 4; ed. Marietti, p. 137) [↑](#footnote-ref-575)
576. „This definition of political liberty as a potential freedom from politics is not urged upon us merely by our most recent experiences; it has played a large part in the history of political theory. We need go no farther than the political thinkers of the seventeenth and eighteenth centuries, who more often than not simply identified political freedom with security. The highest purpose of politics, “the end of government,” was the guaranty of security; security, in turn, made freedom possible, and the word “freedom” designated a quintessence of activities which occurred outside the political realm.“ (Arendt 1961, 149) [↑](#footnote-ref-576)
577. „Nam Aristoteles 7. Polyt. cap. *utrum autem* manifeste dicit, quod eadem est felicitas unius hominis, et totius Civitatis; et dicit, quod hoc omnes communiter opinantur; nam, qui dicuntur unum hominem esse felicem propter divitias, dicuntur Civitatem, si fuerit dives, esse felicem.“ (*Contro Dante* 1; ed. Jarro, p. 4) [↑](#footnote-ref-577)
578. „Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher, als Teile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurteilsfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *konsequenten* Denkungsart.“ (KdU 294). [↑](#footnote-ref-578)
579. „Contra istam opinionem ostendo quod practica non distinguitur a speculativa fine, id est per causam finalem, ita scilicet quod habeat distinctam causam finalem a causa finali speculativae, sed idem simpliciter potest esse causa finalis utriusque.“ (*Ordinatio I*, liber I, prologus, q. 11; OTh 1, 304.15‒18) [↑](#footnote-ref-579)
580. „Ideo dico quod recta ratio est obiectum actus virtuosi; et ex hoc quod requiritur ad actum virtuosum tamquam obiectum in esse reali, sequitur quod habet causalitatem effectivam respectu actus virtuosi...“ (*Quaestiones*, q. 7, a. 4; OTh 8, 394.443‒46) [↑](#footnote-ref-580)
581. „Ad istud dicit Scotus quod 'definitio prudentiae debet intelligi de habitu activo proximo, qualis est habitus adquisitus ex actibus. Unde sicut ars se habet circa factibilia ad habitum experimenti, ita circa agibilia se habet scientia moralis ad habitum prudentiae, quia habitus artis et scientiae moralis sunt remoti ad dirigendum, quia universales'...“ (*De distintione inter notitiam speculativam et practicam*; OTh 1, 317.14‒19) [↑](#footnote-ref-581)
582. „(...) dico quod habitus universalis immediate dirigit, non tamen totaliter sed partialiter tantum, quia praeter habitus universales requiritur notitia rei singularis quae debet dirigi, vel circa quod debet aliqua potentia operari.“ (*Ordinatio*, liber I, prologus, q. 12; OTh 1, 356.15‒20) [↑](#footnote-ref-582)
583. „Ista autem praxis dividitur in praxim virtuosam et vitiosam, quia utraque istarum est in potestate nostra. Praxis autem virtuosa potest sic describi: praxis virtuosa est operatio exsistens in potestate voluntatis, nata elici conformiter rationi rectae ad hoc quod sit recta.“ (*Ordinatio I*, liber I, prologus, q. 10; OTh 1, 293.1‒5) [↑](#footnote-ref-583)
584. „Tamen pro intentione Philosophi sciendum quod finis ‒ qui debet secundum rectam rationem intendi ‒ scientiae practicae est veritas, sicut est finis scientiae speculativae. Sed finis ultimus scientiae speculativae est veritas, finis autem ultimus scientiae practicae non est veritas sed opus.“ (*Ordinatio I*, liber I, prologus, q. 11; OTh 1, 323.12‒16) [↑](#footnote-ref-584)
585. „Arguendo contra praedictam opinionem, primo ostendam quod secundum usum auctorum libertas, secundum quod distinguitur contra principium naturale activum, est quaedam contingentia vel indifferentia; ex quo sequitur quod libertas non stat cum necessitate. Secundo arguam in speciali contra modum salvandi aliter libertatem in voluntate quam in alio principio necessario activo.“ (*Ordinatio*, liber I, dist. 10, q. 2; OTh 3, 335.16‒22) [↑](#footnote-ref-585)
586. „Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der *Philosophie*. Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlängerung* der deutschen Geschichte.“ (Marx 1, 383) [↑](#footnote-ref-586)
587. „Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Überflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches, und sie muß als das Prinzip der Unsittlichkeit erkannt werden.“ (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, kap. II; Hegel 2, 463). [↑](#footnote-ref-587)
588. Dílo *Dialogus* citujeme podle kritické edice *Auctores Britannici Medii Aevi* průběžně vydávané v digitální formě: *William of Ockham: Dialogus. Latin Text and English Translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl, Semih Heinen*. Dělení textu sleduje ediční plán rozdělený do tří dílů (Dial. 1‒3) a dvou traktátů, které obsahuje jak druhý (2.1‒2), tak i třetí díl (3.1‒2). Pak následuje číslo knihy, kapitoly a paginace kritické edice pod zkratkou „ed. ABMA“. [↑](#footnote-ref-588)
589. „Unde pro tota communitate mortalium dixit dominus ad primos parentes: 'Replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris.' Ergo communitas mortalium non debet privari iure suo super imperium absque consensu suo.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 31; ed. ABMA, pp. 122.66‒123.69) [↑](#footnote-ref-589)
590. „Respondetur quod potestas transferendi imperium uno modo vel alio principalissime est apud universitatem mortalium, sicut apud ipsam est principalissime potestas constituendi imperium. Quare si universitas mortalium vellet posset Romanum imperium de quacumque gente transferre in aliam.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 29; ed. ABMA, p. 115.28‒33) [↑](#footnote-ref-590)
591. „Papa auctoritate papali sibi data a Christo non intromittit se de imperio vacante imperio, sed quod intromittit se ‒ si rite faciat intromittit se ‒ auctoritate Romanorum vel electorum, ad quos vel ad cunctos electores spectat principaliter supplere defectum imperii vacante imperio, qui potestatem suam transferre possunt in papam.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 22; ed. ABMA, p. 83.8‒13) [↑](#footnote-ref-591)
592. „Nam non poterant sibi dare omne ius quod habebat imperator Romanus nec omne ius quod habebant senatores vel prefectus urbis. Et ita iura particularia personarum vel congregacionum seu collegiorum aut communitatum particularium non poterant transferre in papam.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 30; ed. ABMA, p. 118.18‒21) [↑](#footnote-ref-592)
593. „Ad quartam rationem respondetur quod papa non potest deponere imperatorem ratione papatus sicut nec ratione papatus potest deponere regem Francie. Sed sicut Zacharias papa regem Francorum auctoritate populi regni illius deposuit...“ (*Dialogus* 1, lib. 6, cap. 10; ed. ABMA, p. 33.63‒70) [↑](#footnote-ref-593)
594. „Respondetur quod exercitus non facit imperatorem nisi auctoritate populi Romani. (...) Ergo imperium non est a papa. Discipulus: Per istam racionem imperium non est a populo Romano sed ab exercitu. Magister: Respondetur quod exercitus non facit imperatorem nisi auctoritate populi Romani.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 28; ed. ABMA, p. 112.10‒15) [↑](#footnote-ref-594)
595. „Sed electus in imperatorem seu regem Romanorum non est pro regno Romano subiectus pape cum pro regno Romano non sit vasallus pape. Ergo administrare debet licet non presentaverit eleccionem suam pape.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 29; ed. ABMA, p. 200.36‒40) [↑](#footnote-ref-595)
596. „Ergo nullam potestatem accepit beatur Petrus a Christo super Romanum imperium quam non accepit super Franciam et alia regna. Quare si ex potestate data beato Petro a Christo papa potest transferre Romanum imperium de gente in gentem poterit eadem potestate transferre regnum Francie de gente in gentem.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 20; ed. ABMA, p. 75.32‒36) [↑](#footnote-ref-596)
597. „Romanum autem imperium acquisivit ius et dominium super alia regna per potenciam gladii. Ergo et per potenciam gladii potuit perdere idem ius et dominium.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 5; ed. ABMA, p. 136.78‒82) [↑](#footnote-ref-597)
598. „Christus dedit caput communitati fidelium; sed non nisi beatum Petrum. Ergo Petrus fuit constitutus a Christo caput universorum fidelium.“ (*Dialogus* 3.2, lib. 1, cap. 14; ed. ABMA, p. 153.14‒16) [↑](#footnote-ref-598)
599. „Christus autem omnes divitias necessarias ad iurisdictionem coactivam exercendam quo ad dominium penitus abdicavit, victu et vestitu contentus. Adiutorio etiam divitum ad eandem iurisdictionem exercendam minime utebatur. Ergo coactivam iurisdictionem in quantum homo mortalis non habuit.“ (*Dialogus* 1, lib. 6, cap. 3; ed. ABMA, p. 9.42‒49) [↑](#footnote-ref-599)